DICŢIONAR
DE ETNOLOGIE ŞI ANTROPOLOGIE

Traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coordonatori),
Dana Buglea, Mihaela Ioncica, Constantin Jinga, Cătălin Adrian Lazurcă,
Ciprian Nicolae Vâlcan.

Redactor: Luminiţa Botosineanu
Tehnoredactor: Dorin Vasiluţă

Coperta : Angela Rotaru-Serbenco

Ouvrage publie avec le concours du Ministere francais charge de la
Culture - Centre national du livre.

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie
1re edition: 1991, mars 2eedition revue:
1992, juillet

© Presses Universitaires de France

© 1999 by Editura POLIROM Iaşi, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

Dicţionar de etnologie si antropologie / coord.: Pierre Bonte, Michel Izard; în colab. cu: Marion Abeles, Philippe Descola, Jean-Pierre Digard, ...; trad. coordonată de Smaranda Vultur si Radu Răutu - Iaşi; Polirom, 1999 720 p.; 24 cm

Tit. orig. (fr.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*

ISBN: 973-683-339-9

I. Bonte, Pierre (coord.) II. Izard,
Michel (coord.) III. Abeles,
Marion IV Descola, Philippe V
Digard, Jean-Pierre VI. Vultur,
Smaranda (trad.) VII. Răutu,
Radu (trad.)

CIP: 39(038)
572(038)

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de
Pierre Bonte şi Michel Izard

în colaborare cu Marion Abeles, Philippe Descola,
Jean-Pierre Digard, Catherine Duby, Jean-Claude Galey,
Jean Jamin, Gerard Lenclud

DICŢIONAR
DE ETNOLOGIE ŞI ANTROPOLOGIE

POLIROM
1999

Lista autorilor

ABELES Marc, CNRS, Paris ABELES Marion, CNRS, Paris ADLER Alfred, EPHE, Secţiunea a V-a,
Paris ALKIRE William W., Universitatea
Victoria, Canada ALVAREZ-PEREYRE Frank, CNRS,
Ierusalim ANTHEAUME Benoît, ORSTOM, Paris ANTONGINI Giovanna, Roma AROM Simha, CNRS, Paris ATRAN Scott, CNRS, Paris AUDOUZE Francoise, CNRS, Meudon AUGUSTINS Georges, CNRS, Nanterre BALFET Helene, CNRS, Paris BARE Jean-Francois, ORSTOM, Paris BARNARD Alan, Universitatea Edinbourg,
Marea Britanie BARRAU Jacques, MNHN, Paris BAUDELOT Christian, Universitatea
Nantes BAUDEZ Claude-Francois, CNRS, Paris BECQUELIN Pierre, CNRS, Paris BEDOUCHA Genevieve, CNRS, Paris BEILLEVAIRE Patrick, CNRS, Paris BELMONT Nicole, EHESS, Paris BENOIST Jean, Universitatea
Aix-Marseille III, Aix-en-Provence BENSA Alban, EHESS, Paris BERNAND Carmen, Universitatea Paris
X-Nanterre, Nanterre BERNARDI Bernardo, Roma BERNUS Suzanne (f) BIDOU Patrice, CNRS, Paris BLANC-PAMARD Chantal, CNRS, Paris BLOCH Maurice, London School of
Economics and Political Sciences,
Londra BONNEMAISON Joel, ORSTOM, Paris BONNET Doris, ORSTOM, Paris BONTE Pierre, CNRS, Paris BORGES PEREIRA Joan Baptista,
Universitatea Sao Paulo, Brazilia BOUJU Jacky, Universitatea Provence,
Aix-en-Provence BOULINIER Georges, CNRS, Paris BOURGEOT Andre, CNRS, Paris
BOYER Pascal, Universitatea Cambridge,
Marea Britanie BRETON Alain, CNRS, Nanterre BRETON Roland, Universitatea Yaounde,
Camerun BRIL Blandine, EHESS, Paris BRISEBARRE Anne-Marie, CNRS, Paris BROMBERGER Christian, Universitatea
Provence, Aix-en-Provence BUCHER Bernadette, Universitatea
Fordham, New York BURRIDGE Kennelm, Universitatea
Columbia Britanică, Vancouver,
Canada CADORET Anne, CNRS, Paris CAILLET Laurence, CNRS, Paris CALAME-GRIAULE Genevieve, CNRS,
Paris CARDONA Giorgio (f) CARNEIRO DA CUNHA Maria,
Universitatea Sao Paulo, Brazilia CARTRY Michel, EPHE, Secţiunea a V-a,
Paris CASAJUS Dominique, CNRS, Paris CELESTINO Olinda, CNRS, Paris CENTLIVRES Pierre, Universitatea
Neuchâtel, Elveţia CHAPMAN Anne, CNRS, Paris CHARACHIDZE Georges, INALCO, Paris CHAUMEIL Jean-Pierre, CNRS, Paris CHAUVEAU Jean-Pierre, ORSTOM,
Montpellier CHEVALLIER-SCHWARTZ Monique,
CNRS, Paris CHIVA Isac, EHESS, Paris CHRETIEN Jean-Pierre, CNRS, Paris CLAVERIE Elisabeth, CNRS, Paris CLIFFORD James, Universitatea
California, Santa Cruz, Statele Unite COLIN Gilles, Paris COLLET Serge, Universitatea Hamburg,
Germania CONDOMINAS Georges, EHESS, Paris CONTE Edouard, CNRS, Paris COPANS Jean, EHESS, Paris COPET-ROUGIER Elisabeth, CNRS, Paris COQUET Michele, Paris

CORREA Marisa, Universitatea Campinas, Brazilia CRESSWELL Robert, CNRS, Paris CROGNIER Emile, CNRS, Aix-en-Provence DAVIS John, Universitatea Oxford, Marea Britanie DELAPORTE Yves, CNRS, Paris DELUZ Ariane, CNRS, Paris DESCOLA Philippe, EHESS, Paris DESVEAUX Emmanuel, EHESS, Paris DEVISCH Renaat, Universitatea Catolică Louvain, Belgia DIAS Nelia, Universitatea Nouă Lisabona, Portugalia DI BELLA Maria Pia, CNRS, Paris DIBIE Pascal, Universitatea Paris VII, Paris DIEU Michel, CNRS, Nanterre DIGARD Jean-Pierre, CNRS, Paris DOZON Jean-Pierre, ORSTOM, Paris DREYFUS Simone, EHESS, Paris DUPUIS Annie, CNRS, Paris DURAND Jean-Louis, CNRS, Paris EHARD Nicole, CNRS, Paris FAVRET-SAADA Jeanne, EPHE, Secţiunea a V-a, Paris FIELOUX Michele, CNRS, Paris FRIEDBERG Claudine, MNHN, Paris GABORIEAU Marc, CNRS, Paris GALATY John, Universitatea McGill, Montreal GALEY Jean-Claude, EHESS, Paris GALINIER Jacques, CNRS, Nanterre GARANGER Jose, Universitatea Paris I-Pantheon-Sorbona, Paris GARCIA RUIZ Jesus, CNRS, Paris GAUGHAN Joseph, Universitatea Michigan, Dearborn, Statele Unite GEISTDOERFER Aliette, CNRS, Paris GELLNER Ernst, Universitatea Cambridge, Marea Britanie GODELIER Maurice, EHESS, Paris GOKALP Altan, CNRS, Nanterre GOSSIAUX Jean-Francois, EHESS, Paris GOUDINEAU Yves, ORSTOM, Singapore, Malaiezia GUEDON Marie-Francoise, Universitatea Ottawa, Canada GUERMONPREZ Jean-Francois, CNRS, Paris GUGGENHEIM Scott, Banca Mondială, Washington DC GUILLERMOZ Alexandre, CNRS, Paris HAMAYON Roberte, EPHE, Secţiunea a V-a, Paris HANDMAN Marie-Elisabeth, EHESS, Paris HANN Christopher, Universitatea Cambridge, Marea Britanie HARTOG Francois, EHESS, Paris HASTEROK Rupert, EHESS, Paris HERITIER-AUGE Francoise, College de France, Paris HERRENSCHMIDT Olivier, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre HIERNAUX Jean, CNRS, Paris HOUSEMAN Michael, CNRS, Nanterre IZARD Michel, CNRS, Paris JAMARD Jean-Luc, CNRS, Paris JAMIN Jean, MNHN, Paris JEUDY-BALLINI Monique, CNRS, Paris JUILLERAT Bernard, CNRS, Paris KEESING Roger, Australian National University, Canberra, Australia KLOOS Peter, Universitatea Leiden, Olanda KRAUSKOPFF Gisele, CNRS, Nanterre KUPER Adam, Universitatea Brunel, Uxbridge, Marea Britanie LALLEMAND Suzanne, CNRS, Paris LAMAISON Pierre, CNRS, Paris LANDABURU Jon, CNRS, Paris LEACH Edmund R. (f) LEAVITT John, Universitatea McGill, Montreal LEGROSS Dominique, Universitatea Concordia, Montreal LE MOAL Guy, CNRS, Paris LEMOINE Jacques, CNRS, Paris LEMONNIER Pierre, CNRS, Paris LENCLUD Gerard, CNRS, Paris LEVINE Daniel, MNHN, Paris LEVI-STRAUSS Claude, Academia Franceză, College de France, Paris LIBERSKI Danouta, Paris LIENHARDT Godfrey, Universitatea Oxford, Marea Britanie LIVE Yusion, Paris LLOBERA Joseph R., Universitatea Londra, Marea Britanie LOVEJOY Paul E., Universitatea York, North York, Canada MAHIAS Marie-Claude, CNRS, Paris MALAMOUD Charles, EPHE, Secţiunea a V-a, Paris MARCHAL Jean-Yves, ORSTOM, Mexico, Mexic MARKOVITS Francine, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre MATHIEU Nicole-Claude, EHESS, Paris MAUZE Marie, CNRS, Paris MEILLASSOUX Claude, CNRS, Paris MENGET Patrick, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre MERCIER Jacques, CNRS, Nanterre MEUNIER Jacques, Paris

MEUR Gisele DE, Universitatea Liberă Bruxelles, Belgia MEYER Fernand, CNRS, Paris MOISSEEFF Marika, Paris MOLINIE-FIORAVANTI Antoinette, CNRS, Paris MONINO Yves, CNRS, Paris MONOD-BECQUELIN Aurore, CNRS, Nanterre MOORE John H., Universitatea Oklahoma, Norman, Statele Unite MULLER Jean-Claude, Universitatea Montreal, Canada MYERS Fred, Universitatea New York, Statele Unite OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, CNRS, Marsilia OPPITZ Michael, Universitatea Liberă Berlin, Germania ORTIGUES Edmond, Paris PARKIN David, School of Oriental and African Studies, Londra PAULME Denise, EHESS, Paris PAUWELS Simonne, CNRS, Paris PEETERS Alice, MNHN, Paris PELRAS Christian, CNRS, Paris PETREQUIN Pierre, CNRS, Besancon PIAULT Marc Henri, CNRS, Paris PINA-CABRAL Joao DE, Universitatea Nouă Lisabona, Portugalia PINGAUD Marie-Claude, CNRS, Paris POUILLON Jean, Paris PRADELLES DE LATOUR Charles-Henry, CNRS, Paris PRAT I CAROS Joan, Universitatea Barcelona, Tarragona, Spania PRICE Richard, Universitatea Minnesota, Minneapolis, Statele Unite PRICE Sally, Universitatea Minnesota, Minneapolis, Statele Unite PULMAN Bertrand, Universitatea Paris V-Rene Descartes, Paris QUESNEL Andre, ORSTOM, Paris RABAIN-JAMIN Jacqueline, CNRS, Paris RABINOW Paul, Universitatea California, Berkeley, Statele Unite RACINE Luc, Universitatea Montreal, Canada RAULIN Anne, Universitatea Paris V-Rene Descartes, Paris RAZON Jean-Patrick, Paris RENARD-CASEVITZ France-Marie, CNRS, Paris REVEL Nicole, CNRS, Paris RIESMAN Paul (f)

RIGOULET David, Paris
RIVIERE Claude, Universitatea Paris V-Rene Descartes, Paris RIVIERE Gilles, EHESS, Paris ROBINEAU Claude, ORSTOM, Paris RUPP-EISENREICH Britta, EHESS, Paris SAIGNES Thierry, CNRS, Paris SALES Anne DE, CNRS, Nanterre SARASWATI Baidyanath N., North-Eastern Hill University, Shillong, India SCHMITT Jean-Claude, EHESS, Paris SCHMITZ Jean, ORSTOM, Paris SEGALEN Martine, CNRS, Paris SEVERI Carlo, CNRS, Paris SINDZINGRE Nicole, CNRS, Paris SISSA Julia, CNRS, Paris SKALNÎK Peter, Universitatea Cap, Rondebosch Cape, Africa de Sud SMITH Pierre, CNRS, Paris SPERBER Dan, CNRS, Paris SPINI Tito, Roma STAHL Paul-Henri, EHESS, Paris SUGITA Kurumi, CNRS, Paris TAYLOR Anne-Christine, CNRS, Paris TCHERKEZOFF Serge, EHESS, Paris TESTART Alain, CNRS, Paris THERRIEN Michele, INALCO, Paris TOFFIN Gerard, CNRS, Paris TORNAY Serge, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre TREMBLAY Marc-Adelard, Universitatea Laval, Sainte-Foy, Canada TRIAUD Jean-Louis, Universitatea Paris VII, Paris VALERI Valerio, Universitatea Chicago, Statele Unite VANDERMEERSCH Bernard, Universitatea Bordeaux I, Talence VERDON Michel, Universitatea Montreal, Canada VIDAL Denis, ORSTOM, Paris VILLE Jean-Luc, Nairobi, Kenya VINCENT Odile, Paris VITEBSKY Piers, Universitatea Cambridge, Marea Britanie VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, Muzeul National, Rio de Janeiro, Brazilia WACHTEL Nathan, EHESS, Paris WENDLING Thierry, Paris WILLIAMS Patrick, CNRS, Paris XANTHAKOU Margarita, CNRS, Paris ZEMPLENI Andrâs, CNRS, Paris ZONABEND Francoise, EHESS, Paris

Abrevieri utilizate:

CNRS: Centre National de la Recherche Scientifique
EHESS: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
EPHE : Ecole Pratique des Hautes Etudes
INALCO: Institut National des Langues et Civilisations Orientales
MNHN : Museum National d'Histoire Naturelle
ORSTOM: Office de Recherche Scientifique et Tehnique Outre-Mer

CUVÎNT ÎNAINTE

încercarea de a face, într-o formă sau alta, bilanţul - întotdeauna provizoriu - al progreselor unei discipline si inventarul - în perpetuă schimbare - al întrebărilor pe care un asemenea demers le lasă în suspensie nu necesită vreo justificare deosebită, în termeni conjuncturali bunăoară. Un asemenea proiect este legitim în orice moment din istoria unei ştiinţe. în cazul unei discipline tinere, este util să evocăm modul de constituire a acesteia, orientările de lucru mai importante si obiectivele de cunoaştere pe care ea caută să si le asume. în cazul unei discipline ajunse la maturitate, este importantă evaluarea drumului deja parcurs, fie si numai pentru a-i putea defini astfel viitoarele direcţii. Oricum, a stabili vîrsta unei ştiinţe este la fel de greu ca a determina momentul cel mai'potrivit în care ea se poate întoarce,'autoreflexiv, spre sine. Trebuie oare să considerăm antropologia o ştiinţă tînără - ea s-a format în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea-, o moştenire a unei tradiţii ce ar urca pînă la Herodot ori un produs al unui efort spiritual tot atît' de vechi precum omenirea şi care nu va dispărea decît o dată cu aceasta?

Cert este însă că la conceperea acestei lucrări, un *Dicţionar de etnologie si antropologie,* am ţinut seama de sentimentul difuz al unei *necesităţi.* Se poate constata, atît în ţările angl'o-saxone, cît si în Franţa, o diversificare a cîmpului disciplinei. Antropologii nu se mai mulţumesc să facă doar antropologie, ci încep să-si pună întrebări cu privire la condiţiile în care se efectuează cercetările, la pertinenta metodelor folosite si la bazele problematicii lor. Este posibil ca acesta să fie efectul unei distanţări fată de concepţiile totalizante ale cunoaşterii antropologice. Teoriile generale ne-o spun cu certitudine: în faţa a ceea ce se numeşte uneori „explozia" unei discipline, se poate percepe o oarecare derută în rîndurile cercetătorilor. în vreme ce unii dintre ei sînt preocupaţi de căutarea unor noi aspecte pozitive, alţii pun accentul pe subiectivitatea demersului etnologic si pe relativismul interpretărilor. Incertitudinile prezente îndeamnă la o întoarcere spre izvoare: drept urmare, istoria disciplinei tinde să devină un domeniu de cercetare aparte. Momentul pentru a face un bilanţ, pentru a efectua un inventar este, aşadar, bine ales. Credem că sentimentul nostru a fost împărtăşit si de alţii, de vreme ce lucrarea de fată reprezintă eforturile colective a două sute treizeci' de autori, provenind din mai multe tă'ri, mai multe generaţii, mai multe şcoli.

Mai trebuie să amintim aici, pentru a evita tentaţia constatării satisfăcute ce însoţeşte adesea momentul unui bilanţ, faptul că antropologia este o ştiinţă a omului, deci o ştiinţă pentru care sporirea cumulativă a cunoştinţelor, incontestabilă, nu s-ar putea traduce printr-un progres evaluabil al cunoaşterii.'Observaţie care nu este nici pe departe expresia unei opinii oscilînd între optimism si pesimism. Ea'tine de ceea ce presupune, într-adevăr, orice act de reflecţie - chiar organizat într-o disciplină - asupra omului si a societăţii. Dacă acum ne referim la criteriile de rigurozitate pe care le respectă, în lipsă de ceva mai bun, ştiinţele umane, vom putea spune că antropologia se străduieşte să satisfacă aceste criterii si'că, în această privinţă, lasă o impresie desigur favorabilă printre disciplinele înrudite', în materie de metodologie, de elaborare conceptuală, de formulare a ipotezelor, de argumentare sau de construcţie a „modelelor" si de producere a „teoriilor" cel puţin locale, pe scurt, în materie de registru ştiinţific. Antropologia nu este o ştiinţă mulţumită de ea însăşi si nici nu va putea fi astfel cîtă vreme se va menţine la altitudinea ambiţiei sale: aceea de a da seamă, deopotrivă, de diversitatea operelo'r de cultură şi de unitatea spiritului omenesc.

Conţinutul antropologiei este prezentat aici sub forma unui *dicţionar*. Dezvoltarea unei expuneri liniare si sistematice, proiect nici pe departe iluzoriu, propriu oricărui tratat, presupunea ca problemele fundamentale de concepţie să fi fost deja rezolvate. Dacă admitem că nu există nici un domeniu de activitate umană care să nu tină de investigaţia antropologică si că, pe deasupra, fiecare cultură, după geniul ei specific, se supune unor constrîngeri cognitive si practice probabil universale si oferă într-un fel sau altul propria ei versiune asupra acestei activităţi, printr-un principiu legitim, vedem bine că nu am avut de ales între două demersuri ale căror inconveniente se opun, dar, tocmai prin aceasta, sînt comparabile: ori am fi privilegiat o prezentare convenţională a ştiinţei antropologiei, ceea ce nu putea să evite obliterarea reorganizărilor regulate, ori am fi operat o recenzare, cu intenţii de exhaustivitate, a temelor si variaţiilor acestei ştiinţe, cu riscul de a-i dizolva coerenţa aproximativă.

Cei care au coordonat elaborarea acestui dicţionar - si, am putea spune, toţi colegii lor care au mai colaborat - aderă la punctul de vedere exprimat de Claude Levi-Strauss (care atribuie paternitatea acestuia lui Marcel Mauss), conform căruia antropologia este mai degrabă „un mod original de a cunoaşte" decît o „sursă de cunoaştere particulară". Pentru a prezenta publicului larg antropologia, se cuvenea aşadar să arătăm atît *cum anume contribuie ea la cunoaştere,* cît si *ce anume face ea cunoscut.* Ne-am propus să dăm seamă de mijloacele pe care le exploatează antropologia pentru a accede la înţelegerea obiectelor studiate. Aceste mijloace tin într-o mare măsură de construirea unui *sistem de noţiuni* pe care un dicţionar are cu siguranţă şi în mod deosebit vocaţia de a-l restitui.

Asemenea oricărei ştiinţe, antropologia se caracterizează mai întîi printr-un *limbaj* care-i este specific. Cu doar cîteva excepţii, *termenii* antropologiei aparţin vocabularului comun; dar, o dată apropiaţi de discursul ştiinţific, aceştia dobîndesc un sens tehnic mai mult sau mai puţin determinat si, totodată, o autonomie de utilizare si o istorie. Tendinţa nesemnificativă a diferitelor facţiuni din comunitatea antropologică de a se pune de acord asupra a ceea ce stă la baza legitimităţii selecţiilor lor lexicale, dar si pur si simplu asupra sensului cuvintelor nu trebuie să ne facă să uităm că toţi antropologii utilizează acelaşi limbaj ; în plus, toţi sînt de acord în a recunoaşte că acestui limbaj îi corespunde un dublu aparat noţional: descriptiv şi conceptual. Cu ajutorul acestui instrument analitic înfruntă antropologii realitatea socială, îsi organizează cunoaşterea si definesc direcţiile raţionamentului lor, iar prin intermediul limbajului folosit este identificată, din exterior, disciplina pe care ei o slujesc. Forma de dicţionar permite surmontarea anumitor dificultăţi de utilizare şi de atribuire a sensurilor evocate mai sus; autorizează multiplicitatea perspectivelor si a itinerarelor de lectură si, introducînd o ordine arbitrară în aparenta dezordine a conţinutului ştiinţei, fixează starea provizorie a acesteia, fără a-i împuţina diversitatea aspectelor.

Este necesar să ne oprim si asupra titlului lucrării de fată, care asociază termenii de *„etnologie"* si *„antropologie"*. Cuvîntul „etnologie" a fost utilizat multă vreme în Franţa, mai mult sau mai puţin în paralel cu acela de „etnografie", pentru a desemna studiul societăţilor numite, în trecut, „primitive", vizînd populaţiile din fostele imperii coloniale ale Occidentului. în acelaşi timp, cuvîntul „antropologie" (precizarea „antropologie fizică" este de dată ulterioară) era rezervat pentru a desemna studiul caracterelor somatice ale omului. Etnologiei îi reveneau societăţile şi culturile; antropologiei, aşa-numitele rase. Această situaţie a fost valabilă pînă după cel de-al doilea război mondial. In anii '50, Levi-Strauss a introdus în Franţa utilizarea termenului de „antropologie", care era general răspîndit în ţările anglo-saxone încă de la finele secolului precedent. Termenii de „etnografie", „etnologie" si „antropologie" vor caracteriza, de aici înainte, trei etape, autonome si inseparabile totodată, ale unuia si aceluiaşi demers de ansamblu. Etnografia corespunde fazei de elaborare a datelor, din care se va alimenta ulterior demersul monografic. O dată cu etnologia se realizează primii paşi spre o sinteză, susceptibilă de a se dezvolta pe mai multe direcţii: geografică, istorică sau sistematică. La rîndul ei, antropologia, prin mijloacele de comparaţie, generalizare si trecere la aşezarea într-o formă teoretică, va pune rezultatele investigaţiei etnologice în slujba unei'„cunoaşteri generale a omului". Această

terminologie nu implică, evident, existenta unui parcurs analitic care să conducă, în mod necesar, de la particular la general, fiind cît se poate de adevărat că nu există construcţie a particularului decît pornind de la categorii generale. în plus, traseul pe care tocmai l-am descris poate fi inversat, într-un alt plan; dezvoltarea teoretică poate antrena o refor-mulare a proiectului monografic sau a metodologiei de teren. Avem la dispoziţie, în fond si la urma urmei, trei modalităţi a ceea ce s-a convenit să numim abordare antropologică, combinate intrinsec în logica travaliului intelectual. Asezînd unul lîngă altul termenii de „etnologie" si „antropologie", asa înţelegem noi să sugerăm preocuparea pentru totalizarea disciplinei, dar si traseul istoric al acesteia. Dubla noastră preocupare aminteşte de tot ceea ce datorează antropologia franceză sociologiei, asa cum a fost ea definită si ilustrată de şcoala durkheimiană.

Savoarea de catalog alfabetic a formei de dicţionar maschează stratificarea vocabularului într-un anumit număr de subansambluri, corespunzînd fiecare unei categorii de intrări. Vom afla în acest dicţionar intrări referitoare la:

- *noţiunile* utilizate de antropologi;
- *obiectele, domeniile de cercetare, disciplinele adiacente* si *metodele* antropologiei; -*problemele de interfaţă* apărute la confluenţa dintre antropologie şi alte ştiinţe;
- *orientările cu caracter teoretic* posibil de identificat în cîmpul antropologiei, cărora le pot fi asociate curente de cercetare, dacă nu chiar şi şcoli;
- *istoria generală* a antropologiei şi dezvoltarea *antropologiilor naţionale* ;
- principalele *figuri* ale istoriei antropologiei, cu menţiunea că aici am decis să alegem şi să prezentăm numai viaţa şi opera unor autori născuţi înainte de 1930 ;
- *marile regiuni ale lumii* care au servit drept cadru pentru prezentarea societăţilor si a culturilor.

Concepţia acestui ultim tip de intrări necesită o explicaţie. Materialele pe baza cărora se elaborează si va continua să se elaboreze discursul antropologic constau, într-o foarte mare măsură, în monografii consacrate studiului unor societăţi sau culturi specifice. Cititorul trebuie aşadar să aibă la dispoziţie intrări care să prezinte societăţile (sau culturile) care au stat la baza elaborării uno lucrări exemplare si au dobîndit un statut „paradigmatic" în dezvoltarea disciplinei. Reţinut un moment, proiectul de a include în acest dicţionar si intrări *etnice* a fost rapid abandonat. în fapt, etniile remarcabile, în sensul deja menţionat, sînt foarte numeroase : nu am fi putut reţine aici decît un eşantion necesarmente arbitrar, fără a putea evita, cu toate acestea, repetiţiile. Prin urmare, am preferat să tratăm societăţi, grupîndu-le în cadrul marilor ansambluri regionale, a căror definire depinde, după caz, de determinanţi de ordin natural, cultural sau istoric.

Oricare ar fi dificultăţile inerente unui demers care se vrea, în acelaşi timp, istoric, enciclopedic si critic, intenţia noastră este aceea de a oferi cititorului un *compendiu de antropologie* de o calitate evident perfectibilă, dar de o concepţie cu totul nouă, menită să-i asigure, de-a lungul paginilor sale, întîlnirea cu *omul: cu celălalt* şi *cu sine însuşi.*

Spre deosebire de felul în care se procedează în mod obişnuit, planul iniţial al acestui dicţionar si prima listă de autori - mult remaniate pe parcurs - fuseseră deja stabilite înainte ca noi să ne fi depus proiectul la Presses Universitaires de France, care si l-au însuşit pe loc. îi mulţumim lui Clemens Heller, administrator al Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, pentru sprijinul acordat. Sentimentele noastre de recunoştinţă se îndreaptă si înspre Danielle Daho, care s-a achitat cu multă atenţie si solicitudine de atît de dificila sarcină de dactilografiere a materialului, precum si înspre David Rigoulet, care a îndeplinit cum nu se putea mai bine sarcinile de tehnoredactare pe care i le-am încredinţat.

Patru dintre autori nu vor putea să vadă lucrarea de faţă dusă la bun sfîrşit: unul dintre maeştrii antropologiei contemporane, care tocmai ne-a părăsit, si trei dintre colegii noştri, răpiţi fulgerător în plină maturitate. Dedicăm acest *Dicţionar de etnologie si antropologie* memoriei lui Edmund R. Leach, Suzanne Bernus, Giorgio Cadona şi Paul Riesman.

AUTORII

A

ACULTURAŢIE

Termenul de „aculturatie" desemnează procesele complexe de contact cultural prin intermediul cărora societăţile sau grupurile sociale asimilează, de bunăvoie sau nu, trăsături ori ansambluri de trăsături provenind de la alte societăţi. Acest termen aparţine vocabularului scolii numite „culturaliste" *(cf.* mai ales Herskovits, 1958, 1967) si, mai general, gîndirii etnologice a anilor '50. Aculturatia, înţeleasă în acest sens, a suscitat un număr considerabil de lucrări, în special în Statele Unite (A.R. Beals, G.M. Foster, R. Linton, R. Redfield, S. Tax etc), dintre care numeroase sînt consacrate chiar continentului american (indienii din Cîmpii, indienii din Canada, indienii de pe podişurile înalte ale Americii Latine, America „metisată" etc). Prin insistenta asupra acestei noţiuni, etnologia părea să manifeste un interes deosebit pentru fenomenele de schimbare culturală tocmai în momentul în care Occidentul, de-abia ieşit din perioada colonială, privea retrospectiv culturile pe care le supusese. Totuşi, acumularea studiilor de caz, grupate sub acest termen generic, nu a permis să se dezvolte o abordare euristică a proceselor de schimbare asupra cărora antropologia dorea să atragă atenţia. Aceasta tine de caracterul prea general al noţiunii, asa cum arăta N. Wachtel (1971, 1974). Situaţiile numite de aculturatie ţin, într-adevăr, de modalităţi distincte: „integrare, asimilare, sincretism, disjunctie" *(idem,* 1974). Wachtel insistă, în plus, asupra faptului că „nici o lege generală, universal valabilă (...) nu ne-ar permite să mergem de la un pol la celălalt". Aceste tipologii pun ele însele probleme. Orientalistul islamizant H. Corbin sublinia în această privinţă „lenea" conceptului de „sincretism", cei interesaţi percepînd diferitele referinţe culturale, străine sau nu, ca un tot. în acelaşi fel, noţiunea de „disjunctie", care pune în evidentă conflictul dintre valorile culturale în cauză, nu ia în seamă anumite situaţii în care chiar acest conflict este la originea unor noi identităţi (copiii imigranţilor maghrebieni în Franţa, portoricanii din Statele Unite etc). Punînd implicit în evidentă situaţiile de schimbare culturală datorate unei influente exterioare determinante, studiile inspirate de noţiunea de „aculturatie" au subestimat uneori, în mod destul de paradoxal, impactul relaţiilor de dominaţie în cauză. A spune despre un individ că este „aculturat" doar pentru că ştie cîteva cuvinte franţuzeşti în virtutea şcolarizării obligatorii este în mod evident prea puţin satisfăcător. ' ' Fie că e vorba de situaţii de dominaţie, fie de o simplă influentă exterioară, aceste studii eşuează si în încercarea lor de a explica *specificitatea* schimbărilor pe care le descriu, asa cum a admis si Herskovits (1967). Dacă societăţile polineziene din Pacificul de sud adoptă uneltele de fier încă de la „descoperirea" lor de către europeni în secolul alXVIII-lea, anumite culturi melaneziene vor refuza foarte multă vreme să le adopte (Bare, 1985 ; Bonnemaison, 1986 ; Oliver, 1974). în acelaşi fel, pe cînd valorile şi mode-lele protestantismului sînt interiorizate si manipulate de către ierarhiile polineziene cu mai multe decenii înainte de colonizarea propriu-zisă, aceleaşi valori si aceleaşi modele sînt, în aceeaşi epocă, respinse cu violentă de către monarhia Lozi din actuala Zambie (Prins, 1980).'

Dificultăţile de folosire a noţiunii tin, pe de o parte, chiar de semantica acestui termen si, pe de altă parte, de' ipotezele teoretice din care provine el. Studiile de aculturatie tind, în mod implicit, să descifreze schimbarea culturală doar din punctul de vedere al unuia dintre cele două universuri aflate fată în fată, cultura-„sursă" si cultura-„ţintă". în acest fel, se interzice îndreptarea atenţiei asupra obiectului pe care, în mod logic, îl desemnează noţiunea: înseşi modalităţile de comunicare între două sau mai multe culturi. Or, orice situaţie de aculturatie este si o situaţie de proiecţie reci-procă. Percepţia diferentelor „externe" depinde atît de categoriile conceptuale, diferite prin definiţie,' care o organizează de o parte si de cealaltă, cît si de folosirea aceloraşi categorii de către ansamblul actorilor sociali prezenţi. Rezultă că nici un element al unui sistem cultural „sursă" - adoptat sau impus - nu este reprodus în mod identic cînd este transplantat într-o altă cultură. Herskovits mergea pînă acolo încît avea în vedere terminologii mai nuanţate si folosirea unor cuvinte precum „transculturati" sau „neoculturatie" (1967). O asemenea transpunere poate, la rîndul său, să producă o multitudine de situaţii specifice care arată in-formarea si/sau denaturarea culturii-„sursă" de către cultura-,'ţintă" : *supralicitare* în lumea creolă a Caraibelor, *mesianism (cargo-cults* mela-neziene) etc. In această privinţă, trebuie să subliniem importanta conceptului lingvistic de „creolizare", care se aplică'tratamentului formelor lingvistice exterioare din partea unei limbi-sursă, ea însăşi în evoluţie (Chaudenson, 1979).

Un ultim punct slab, inerent definiţiei clasice a aculturatiei, tine de relaţiile pe care ea le întreţine cu alte noţiuni de inspiraţie culturalistă, pe cît de inadecvate, pe atît de insuficiente, cum ar fi noţiunea de „trăsătură culturală" *(cultural feature),* precum si cele de „împrumut" sau de „difuziune" care rezultă din aceasta. Orice abordare care ar reduce cultura la un ansamblu de trăsături culturale juxtapuse îsi interzice, într-adevăr, înţelegerea aranjamentelor sistematice care leagă aceste trăsături între ele, interzicîndu-si în acelaşi timp si identificarea naturii parţiale sau totale, subordonate sau determinante, a schimbărilor culturale. în sfîrsit, în măsura în care orice cultură constituie un sistem, orice proces de aculturatie pune acest sistem în relaţie cu istoria (Auge, 1975; Sahlins, 1981; Wachtel, 1971). Aculturaţia nu desemnează un fenomen specific, ea trimite în accepţia sa cea mai generală la o dimensiune banală si constitutivă pentru toate societăţile, schimbarea culturală, dacă admitem că nici un ansamblu cultural nu se formează independent de influente „exterioare". Luată în acest sens, noţiunea de „aculturatie" constituie un aspect important, dar parţial al faptelor studiate de antropologia istorică.

J.-F. BARE

• AUGE M., 1975, *Theorie des pouvoirs et ideologie. Etude de cas en Basse Cote d'Ivoire,* Hermann, Paris. - BARE J.-F., 1985, *Le malentendu pacifique. Des premieres rencontres entre Polynesiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Francais jusqu'ă nos jours,* Hachette, Paris. - BONNEMAISON J., 1986, *La derniere île,* Arlea-OSTROM, Paris. -CHAUDENSON R., 1979, *Les creoles francais,* Fernand Nathan, Paris. - HERSKOVITS M.J., *1958, Acculturation. The Study of Culture Contact,* Peter Smith, Gloucester. 1948, *Man and His Works,* Alfred Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de* l'*anthropologie culturelle,* Payot, Paris, 1967). - OLIVER D., 1974, *Ancient Tahitian Society,* Hawaii University Press, Honolulu. - PRINS G., 1980, *The Hidden Hippopotamus. Reappraisal in African History : the Early Colonial Experience in Western Zambia,* Cambridge University Press, Cambridge. - SAHLINS M., 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom,* University of Michigan Press, Ann Arbor. -WACTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la conquete espagnole,* Gallimard, Paris. 1974, „Lacculturation", în J. Le Goff, P Nora (ed.), *Faire de l'histoire* ; t.I, *Nouveaux problemes,* Gallimard, Paris.

AFINITATE *-^Alianţă. Parentale (Sisteme ~) 1 - Sisteme şi structuri parentale*

AFRICA

1. *Generalităţi*

Continentul african e împărţit, de obicei, în Africa „albă", corespunzînd litoralului mediteranean si zonei situate în interiorul său, si Africa „neagră", care acoperă restul continentului, în afara părţilor muntoase ale „Cornului" Africii, regiune numită uneori Africa „etiopiana".

Marile zone bioclimatice se ordonează înspre nord si înspre sud pornind de la pădurea ecuatorială, după care urmează zona tropicală arborescentă umedă, zona tropicală arbustivă, stepa, apoi, în nord, Sahelul subdesertic, Sahara si litoralul mediteranean şi, în sud, zonele semideşertice şi deşertice, apoi limba de pămînt meridională „mediteraneană". Aceste zone nu formează, totuşi, o etajare regulată: regiunile cu precipitaţii puternice sînt orientate înspre Atlantic, pe cînd înspre est pădurea densă nu ocupă decît o lungă fîsie litorală.

Această împărţire este prea sumară pentru a permite înţelegerea în detaliu a unei diversităţi regionale modelate în egală măsură de istorie şi de geografie. Decupajul care a fost adoptat în acest dicţionar rezultă dintr-o dublă opţiune: el uzează de regionarea folosită în mod obişnuit de geografi si izolează subregiuni identificate în mod mai special prin cercetarea istorică si antropologică. Africii albe îi corespund astfel Africa de Nord şi Sahara ; valea Nilului constituie o entitate distinctă, tratată în cadrul Orientului Mijlociu. In cadrul Africii negre, se obişnuieşte să se distingă Africa Occidentală, Centrală, Orientală si Australă, ale căror contururi variază în funcţie de autor. Noi am reţinut entităţile Africa Occidentală si Africa Australă si am împărţit Africa Centrală în Africa Centrală atlantică si bazinul fluviului Congo, si aceasta mai puţin în funcţie de anumite consideraţii geografice, cît mai ales pentru a tine seama de două tradiţii de cercetare, una franceză, iar cealaltă belgiană. Rolul jucat în dezvoltarea africanis-mului de către cercetările asupra societăţilor „nilote" (Sudan) si asupra regatelor interlacustre (Uganda, Ruanda, Burundi, Tanzania) ne-a condus la tratarea separată a acestor două ansambluri culturale; am făcut acelaşi lucru şi pentru Cornul Africii. Articolul consacrat Oceanului Indian completează această împărţire cu cercetarea consacrată Madagascarului, cu populaţie neagră şi indoneziana.

Populare si istorie

Savanţii consideră în prezent că diferenţierea hominizilor de celelate primate simiene a început în Africa în urmă cu 30 de milioane de ani. în acest moment, cea mai veche mărturie asupra lui *Homo erectus* este veche de 1,6 milioane de ani; în Africa Orientală, primele mărturii litice (galeţi „prelucraţi") datează de acum trei milioane de ani (Early Stone Age, faza oldowayană). Primele unelte de piatră cioplite pe ambele fete datează de acum un milion de ani (Early Stone Age, faza acheuleană). Se distinge pe urmă Middle Stone Age, între 100.000 si 15.000 Î.Cr. (unelte din piatră cioplită, unelte cu coadă) si Late Stone Age, în timpul căreia apar uneltele complexe. în Africa Australă, etapele sînt aproximativ aceleaşi. în Africa de Nord si în Sahara, preacheuleanul cu galeţi „prelucraţi" corespunde oldowayanului si urcă pînă la două milioane de ani; acheuleanul este remarcabil prin marea diversitate a siturilor sale.

Condiţiile climatice s-au schimbat de mai multe ori din perioada pliocenului (ultima fază a erei terţiare) si chiar în ultimii 25.000 de ani, lucru care a avut importante consecinţe asupra populării, mai ales în timpul fazei de desertificare care a început în urmă cu nouă mii de ani. Această desertificare antrenează evoluţia neoliticului saharian (neolitic de tradiţie sudaneză) si favorizează răspîndirea tehnicilor de domesticire a animalelor (bovine) şi cultivare a plantelor (mei, *Sorghum bicolor)* către Africa Occidentală. Cronologia neoliticului african este încă nesigură: vechimea siturilor din Sahara centrală în raport cu cele din Egipt este din ce în ce mai bine atestată; în Africa de Nord se

dezvoltă un neolitic de tradiţie capsiană, cultură epipaleolitică autohtonă fecundată de aporturile „neoliticului pastoral" din Mediterana occidentală; în Africa Occidentală „guineeană", cultura ignamei ar fi putut să înceapă în mileniul al V-lea; răspîndirea neoliticului în Africa Orientală, mai tîrzie, a dat naştere unor culturi pastorale.

Anterioritatea metalurgiei egiptene fată de alte tradiţii septentrionale de prelucrare a metalelor este bine atestată: aurul şi arama sînt cunoscute în mileniul al III-lea, bronzul în mileniul al II-lea, fierul la mijlocul mileniului al II-lea. Metalurgia fierului începe să se răspîndească între secolele al VII-lea si al IV-lea Î.Cr. (Napata), mai ales în secolul I Î.Cr., pornind de la Meroe, si atinge regiunea lacului Ciad în secolul al VI-lea. în Africa Occidentală, metalurgia aramei şi a fierului pare să se fi constituit pornind de la răspîndirea tehnicilor nord-africane şi, mai precis, feniciene; la Tigidit (Niger) şi la Taruga (Nigeria), cele mai vechi dovezi ale unei industrii locale a fierului datează din secolul al V-lea Î.Cr. Pentru restul continentului, răspîndirea metalurgiei fierului a fost asociată cu dezvoltarea agriculturii populaţiilor de limbă bantu, începînd cu secolele al III-lea - al V-lea (siturile din Africa Orientală si Africa Centrală).

în primul mileniu, răspîndirea generalizată a agriculturii si metalurgiei antrenează profunde mutaţii demografice si politice în societăţile africane. Deschiderea crescîndă a acestor societăţi, de-a lungul coastelor septentrionale si orientale, în fata influentelor exterioare şi a schimburilor favorizează formarea primelor mari civilizaţii statale africane din exteriorul văii Nilului: în Etiopia (Axum, secolul I d.Cr.), în Sudanul occidental (Ghana, secolul al VII-lea), în bazinul Ciadului (Kanem, secolul al X-lea) si mai tîrziu în bazinul fluviului Zambezi. Cucerirea părţii mediteraneene a Africii de către musulmani (secolul al VII-lea), constituirea civilizaţiei numite swahili de-a lungul coastei orientale si dezvoltarea islamizarii contribuie la deschiderea Africii către exterior. Marile expediţii maritime si înfiinţarea primelor agenţii comerciale occidentale nu vor face decît să accentueze această tendinţă.

Nu poate fi vorba, în această prezentare generală a Africii, de rezumarea celor cincisprezece secole de istorie extrem de complexă, chiar dacă aceasta s-ar realiza doar în linii generale, pentru că o asemenea întreprindere este obiectul abordărilor regionale, la fel ca si prezentarea detaliată a limbilor, a tradiţiilor culturale si a principalelor grupuri etnice. Totuşi, se cuvine să stabilim un tablou al limbilor africane si, de asemenea, să evocăm pe scurt tentativele făcute de antropologi pentru a grupa culturile.

Clasificarea limbilor şi identificarea culturilor

Clasificarea limbilor africane a făcut obiectul a numeroase lucrări, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar a trebuit să aşteptăm mai ales cercetările lingvistului american J. Greenberg pentru a dispune de o taxonomie riguroasă de tip macrogenetic, fondată pe comparaţii globale si luînd în calcul fonologia, tonologia, rădăcinile lexicale şi caracterele sintactice. în stadiul său final (1963), clasificarea lui Greenberg reduce la patru marile familii lingvistice africane: 1. Ansamblul nigero-kordofanian reuneşte două ramuri de importantă extrem de diferită. Pe de o parte, limbile din Kordofan (Sudan) si, pe de altă parte, ramura Niger-Congo, care cuprinde majoritatea limbilor continentului cu populaţie neagră, de la cele din vestul Africii pînă la limbile bantu; 2. Familia afro-asiatică (sau hamito-semitică) cuprinde ramurile berberă, egipteană (veche), semitică (araba, gueza şi amhara), kuşită (galla şi somali) şi ciadică (mai ales hausa); ea ocupă toată Africa de Nord, pînă la limita zonei sudaneze, şi zona Cornului Africii; 3. Limbile din familia nilo-sahariană sînt vorbite în Sahara centrală (kanuri), în Valea Nilului superior (nubiana, limbile nilote) şi în Ciad; se adaugă aici şi songhai-ul vest-african; 4. Limbile khoisan sînt limbi cu oclusive duble vorbite de boşimani.

Harta lingvistică a Africii scoate în evidentă ceea ce D. Dalby (1980) numeşte o „zonă de fragmentare", care corespunde, în mare, zonei tropicale de nord, cu excepţia Cornului; această zonă, în interiorul căreia sînt vorbite două treimi din totalul limbilor africane, constituie un ax pornind de la care se distribuie ariile celor patru mari familii ale lui Greenberg.

Diversitatea limbilor nu atrage după sine şi diversitatea culturilor: societăţile africane se grupează în mari ansambluri culturale relativ omogene. Această constatare empirică a servit ca punct de plecare pentru numeroase încercări de a determina „arii culturale", „domenii culturale" sau „arii de civilizaţie", care încercau să dea un fundament riguros împărţirii spaţiului cultural african. Aceste tentative s-au dovedit cel puţin zadarnice, atunci cînd nu au contribuit chiar la vehicularea unor concepţii dintre cele mai discutabile, ba chiar dintre cele mai recuzabile, din mai multe puncte de vedere, care ţin în mod esenţial de o prejudecată metodologică şi teoretică: difuzionism, evolutionism explicit sau indus, reificarea noţiunii de „rasă" si asocierea de principiu a problematicii rasiale cu problematica culturală etc. De altfel, e de remarcat că tipologiile culturale rezultate din aceste lucrări, deşi se sprijineau pe o exploatare exhaustivă a literaturii etnografice a momentului, nu au avut nici o incidenţă asupra dezvoltării studiilor africane. Acesta a fost cazul tipologiei rasial-culturale'a lui C.G. Seligman (1930), a cărui lucrare *Races of Africa* a fost reeditată în aceeaşi formulă pînă în 1957, sau al împărţirii în arii de civilizaţie si domenii culturale propuse de H. Baumann, R. Thurnwald si D. Westermann (1940), **dar** si al unor regionări culturale mai empirice, fie că au ca autori nişte excelenţi cunoscători ai Africii (Herskovits, 1924; Maquet, 1981), fie un sistemati'cian al comparaţiei culturale precum G.P. Murdock (1959).

Astăzi, abandonarea acestor împărţiri, departe de a-i asigura Africii o iluzorie unitate culturală, permite, dimpotrivă, în consonantă cu progresul cunoştinţelor arheologice si istorice, să se identifice mai bine focarele **de** civilizaţie, locale sau regionale. Totuşi,'sîntem încă departe de înţelegerea acţiunilor si influentelor care au modelat un peisaj cultural extrem de diversificat, cu excepţia a doar cîteva trăsături, considerate în unele cazuri adevărate universalii culturale (reprezentări legate de strămoşi, de turme de animale, de pămînt etc). Aici, ca în orice altă parte, luarea în considerare a regiunilor în care arta plastică a atins forme desăvîrsite apare ca cea mai potrivită pentru a dovedi existenţa şi influenţa acestor focare de cultură. Din acest punct de vedere, se constată că dezvoltarea artei africane a fost circumscrisă, esenţialmente, Africii împădurite: perimetrul Golfului Guineii, plecînd de la litoralul guineean, regiunea interioară a Sudanului, pe malul drept al Nigerului, pădurea ecuatorială atlantică si bazinul fluviului Congo. Această Africă neagră a artei statuare, astăzi bine studiată, dar care nu si-a dezvăluit încă toate comorile, se organizează în jurul cîtorva mari poli regionali, dintre care cei mai bogaţi sînt situaţi în aria Beninului (Nok, Igbo-Ukwu, Ife, Benin, cultura Tsoede etc.) si ale căror admirabile creaţii se succedă din secolul al V-lea Î.Cr. pînă în secolul al XVI-lea al erei noastre, si în aria regatelor Congo, Pende, Tshokwe, Kuba, Luba (Zair - Angola), ale căror cele mai frumoase realizări datează dintr-o perioadă cuprinsă între secolele al X-lea - al XVI-lea d.Cr.

Identificările culturale cărora li s-a dedicat multă vreme cercetarea africanistă trebuie să fie de acum înainte reconsiderate, tinînd cont de profundele mutaţii socioculturale care au afectat continentul african de un secol încoace. Unor determinări cu o mare vechime li se adaugă altele, apărute în urma colonizărilor şi a obţinerii inde-pendenţei. Putem să amintim aici: împărţirile teritoriale coloniale şi postcoloniale, introducerea limbilor si a standardelor culturale europene, creştinarea si dezvoltarea unor religii sincretice, expansiunea spectaculoasă a islamului, monetarizarea economiei si progresul salarizării, apariţia unor noi sectoare agricole, urbanizarea, modificarea profundă a caracterelor etnicităţii, situaţiile de instabilitate politică (războaie de independentă, războaie civile, lupte pentru drepturi civile etc). Antropologia, confruntată cu aceste schimbări profunde, dovedeşte prin vocaţia sa capacitatea pe care o are „tradiţia" de a se adapta „modernităţii"

2. *Cercetările asupra Africii*

La sfîrsitul secolului al XIX-lea, acapararea de către europeni a celei mai mari părţi a Africii duce la descoperirea existentei unui număr considerabil de limbi, societăţi si culturi diferite. De acum înainte, studiile africane vor juca un rol de prim-plan în

dezvoltarea antropologiei. Totuşi, Africa nu fusese pînă atunci o *terra incognita* si, ca un fel de preludiu la cercetarea etnografică, civilizaţiile Africii mediteraneene au ajuns foarte devreme să măsoare distanta care separă această Africă albă de marginile septentrionale ale unei Africi negre cu care nu au încetat niciodată să fie în relaţie.

Călători si exploratori

Orice s-ar spune despre realitatea anumitor povestiri de călătorie, e sigur că cei din vechime au navigat dincolo de strîmtoarea Gibraltar, pînă la Insulele Canare, si că ţărmul oriental al Africii a început să fie explorat, începînd cu Egiptul, încă din secolul al IV-lea Î.Cr. Scris în secolul al II-lea sau al III-lea d.Cr. de către un negustor grec din Alexandria, *Periplul pe marea Eritreea* dovedeşte o cunoaştere detaliată a zonelor litorale africane si asiatice ale Oceanului Indian. Compilaţii precum *Geografia* lui Strabon (a doua jumătate a secolului I Î.Cr. - începutul secolului I d.Cr.), *Istoria naturală* a lui Pliniu (secolul I d.Cr.), apoi *îndreptarul geografic* al lui Ptolemeu (secolul al II-lea) arată că anticii nu cunoşteau, la vest de Egipt si de Nubia, decît zona meridională din apropierea *limes-ului*. '

Geografia lui Ptolemeu, îmbogăţită cu elemente mai mult sau mai puţin fantasmagorice, va rămîne baza cunoştinţelor cartografilor Europei creştine pînă cel puţin în secolul al XVI-lea. Din lumea arabă, savanţii si călătorii vor culege, începînd de la sfîrsitul secolului al VII-lea, o sumă considerabilă de informaţii care vor favoriza dezvoltarea unei noi scoli geografice, inaugurate în prima jumătate a secolului al IX-lea de către Al-Khwârîzmi. Lucrările lui Ibn Hawqal si Yaqub (ambele datînd din secolul al X-lea) despre Nubia si Sudan, cele ale lui Al-Bakrî (secolul al XI-lea) despre Ghana si mai ales cele ale lui Ibn Battuta (secolul al XIV-lea) despre Africa de Vest sahelo--sudaneză, pe care o explorează Al-Makrîzî în secolul al XIV-lea si Leon Africanul în secolul al XVI-lea, constituie încă surse istorice de neînlocuit.

Pătrunderea islamului a dat naştere foarte devreme unor focare africane de cultură arabo-musulmană. în afara Maghrebului si a Egiptului, unul dintre cele mai vechi si mai remarcabile centre din Africa de Vest este Timbuktu (secolul al XVI-lea). în acest oraş şi în această epocă au fost scrise cele două cronici pe care continuă să se sprijine, în principal, ceea ce ştim despre evul mediu sudanez: *Ta'rikh al-Fattâsh* şi *Ta'rikh al-Sudân.* Cornul Africii si litoralul Oceanului Indian ne sînt cunoscute gratie unor scrieri locale, dintre care cea mai celebră este *Cronica lui Kilwa* (pe la 1530)'. Aceste texte redactate în arabă nu au echivalent decît în Etiopia, unde, începînd cu secolul al XIII-lea, sînt redactate în limba gueză cronici regale si alte opere importante precum *Istoria neamului galla* a călugărului Bahrey (1593). '

Era marilor navigaţii provoacă în Europa, începînd cu secolul al XIII-lea, o reînnoire a cartografiei: primele portulane sînt desenate la Genova (secolele al XIII-lea - al XIV-lea) si în cadrul comunităţii evreieşti din Mallorca (secolul al XIV-lea). Pe la mijlocul seco-lului al XV-lea, portughezii depăşesc definitiv limitele „Mediteranei atlantice" (capul Bojador în Rio de Oro); ei ating, înainte de sfîrsitul secolului, Capul Bunei Speranţe şi îsi deschid agenţii comerciale de-a lungul coastei atlantice. Portughezii vor fi în curînd concuraţi, apoi înlocuiţi de englezi, francezi si mai ales de olandezi, care se ocupă cu traficul cu sclavi, intensificat în urma „descoperirii" Americii. Din secolul al XV-lea pînă în secolul al XVIII-lea, navigatorii, medicii, exploratorii regiunilor perilitorale, ofiţerii coloniali si misionarii furnizează informaţii si observaţii - în principal de ordin economic si politic - asupra zonelor de trafic si a teritoriului din interiorul acestora, fără însă a se face în mod regulat si serios, prin opere de sinteză, o sistematizare a cunoştinţelor asupra unui continent care, la sfîrsitul secolului al XVIII-lea, nu-si pierduse încă prea mult din „mister".

începînd cu secolul al XIX-lea, explorarea Africii de către europeni capătă un aspect mai sistematic. Fondată la Londra în 1788, African Society patronează călătoria irlandezului Daniel Houghton (1790-1791), prima încercare de a atinge fascinantul Timbuktu.

Scoţianul Mungo Park ajunge pînă la malurile Nigerului (1795-1797) si oferă una dintre primele relatări ale unei explorări din perioada respectivă, *Trave*ls *in the Interior Districts of Africa*, publicată în 1799 si tradusă în 1800 în franceză. Park moare în 1805, în cursul unei a doua călătorii, înainte de a atinge Timbuktu, unde va ajunge, în cele din urmă, Rene Caille în 1828. în aceeaşi perioadă, Mollien explorează Senegalul (1819), Clapperton, Denham si Oudney călătoresc în Bornu si în ţinutul populaţiei hausa (1822-1824), elveţianul Burkhardt (1808) si francezul Cailliaud (1820) ating Nubia si urcă pe Nil. în perioada 1850-1855, germanul Henrich Barth, plecat de la Tripoli, întreprinde, sub auspiciile Marii Britanii, o lungă călătorie de explorare care îl conduce pînă în interiorul buclei Nigerului; cartea sa *Trave*ls *and Discoveries in North and Central Africa* este, de departe, cea mai importantă sumă de informaţii reunite asupra Africii precoloniale. Să mai amintim explorările germanilor Rohlfs în Bornu (1865) si Nachtigal în Wadai (1869).

Explorarea Africii Ecuatoriale si Orientale este mai tîrzie. Misionarii luterani Krapf si Rebmann, care călătoresc în Africa Orientală (descoperirea muntelui Kenya în 1849), asociază evanghelizarea cu cercetările de lingvistică. In perioada 1868-1871, germanul Schweinfurth explorează valea superioară a Nilului. Călătoriile misionarului scoţian prezbiterian David Livingstone (1849-1856 şi 1858-1864 de-a lungul fluviului Zambezi; 1866-1873 în Tanganyika), continuate de cele ale ziaristului englez John Stanley, pornit în cercetarea sa în împrejurări pe care le cunoaştem, apoi explorînd singur Uganda si bazinul fluviului Congo (1874-1877), anunţă cuceririle care vor veni si se înscriu, în consecinţă, în cadrul rivalităţilor existente între puterile coloniale; aşa se întîmplă, de partea franceză, în cazul călătoriilor lui Savorgnan de Brazza (1879-1882), rival al lui Stanley, sau în cazul lui Binger (1887-1888), a cărui lucrare *De la Niger la Golful Guineii* (1892) este un model al genului.

Etnologia colonială

La sfîrsitul secolului al XIX-lea si începutul secolului al XX-lea sînt îndeplinite toate condiţiile pentru constituirea unei etnologii a Africii de inspiraţie colonială, ai cărei reprezentanţi vor fi, la început, în majoritate administratori si misionari. Această etnologie va'căpăta progresiv statutul unui domeniu de cercetare autonom, pentru a răspunde interesului pe care administraţiile îl acordă, potrivit unor modalităţi foarte variabile, cunoaşterii populaţiilor pe care le menţin sub tutela lor. Ea se diversifică, simultan, atît în principiile sale de acţiune, cît si în privinţa metodelor sale de lucru, în funcţie de ideologiile coloniale pe care le deserveşte, de terenurile pe care se exercită, dar si în funcţie de antropologiile naţionale în care se integrează.

în Franţa'se consideră de obicei că sistemul de administrare indirectă ar explica avansul, incontestabil încă în anii '50, pe care l-a luat antropologia britanică fată de celelalte antropologii naţionale în domeniul cercetării africaniste. Pe lîngă faptul că această distincţie între două tipuri de administraţie este exagerat de rigidă, ea ar putea la fel de bine să justifice contrariul, adică stabilirea unei necesare legături între nevoile cunoaşterii etnologice si administraţia directă. într-adevăr, începînd cu anii '30, administraţia britanică a părut să se intereseze de antropologie tocmai pentru a-si urmări propriile scopuri (Kuper, 1983). De partea britanică, cele mai edificatoare cazuri de administratori-etnologi, cum ar fi R.S. Rattray, Meek sau Talbot, sau de antropologi sub contract cu administraţia, precum C.G. Seligman sau tînărul I. Schapera, rămîn puţin numeroase si îsi au corespondentul, de partea franceză, în M. Delafosse, L. Tauxier, M. Labouret, Ch. Monteil etc.

în loc să fie căutate într-o doctrină colonială, motivele avansului pe care-l are antro-pologia britanică ar trebui mai degrabă raportate la o situaţie instituţională favorabilă: antropologia există în Marea Britanie ca domeniu academic autonom începînd din 1870, fiind aşadar în măsură să încadreze si să orienteze cu uşurinţă dezvoltarea etnologiei coloniale. Cercetarea africanistă engleză se sprijină pe universităţile metropolei

(Cambridge, Oxford şi cele două mari şcoli londoneze: London School of Economics şi School of Oriental and African Studies) si pe cele din Africa de Sud (la Cape Town, Radcliffe-Brown creează, la începutul anilor ’20, School of African Studies, iar la Johannesburg este publicată revista *Bantu Studies*, actuala *African Studies)*, pînă la apariţia universităţilor din colonii si protectorate (din 1877 Freetown, apoi Accra, Lagos, Kampala si Nairobi). Ea se organizează în cadrul Royal African Institute (1906), care editează un *Journal* si revista *Man*, consacrînd un foarte larg spaţiu antropologiei africaniste. în 1926 este fondat la Londra International African Institute (IAI), care va rămîne un organism aproape în întregime britanic. Acest institut favorizează cercetările pe teren si joacă un rol de prim-plan în constituirea domeniului africanist, gratie revistei sale *Africa*, activităţilor sale editoriale si lansării unor proiecte colective, după exemplul colecţiei (complete’pentru Africa engleză) de „monografii etnologice” *(ethnological surveys)* sau comparative (mai ales *African Political Systems*, sub coordonarea lui M. Fortes si E.E. Evans-Pritchard, în 1940, si *African Systems of Kinship and Marriage*, sub coordonarea lui A.R. Radcliffe-Brown’şi D. Forde, în 1950). Chiar şi în Africa sînt fondate institute de cercetare: Rhodes-Livingstone Institute (Lusaka, 1938), unde se va simţi influenta lui M. Gluckman, si East African Institute of Social Research (Kampala, 1950), organizat în jurul lui A.I. Richards.

De partea franceză, crearea, sub auspiciile Guvenului General, a Comite d’Etudes Historiques et Scientifiques de lAOF (Dakar, 1916) este urmată de publicarea unui *Bulletin* (1918-1938) consacrat ştiinţelor naturale si sociale. Aceasta dublă orientare este păstrată prin Institut Francais d’Afrique Noire (Dakar, 1939, devenit Institut Fondamental dAfrique Noire, cu statut senegalez) si prin *Bulletin* (succesorul celui precedent), publicat simultan cu *Notes africaines* si cu mai multe colecţii, printre care *Travaux et memoires*. La Paris, nebuloasa africanistă (etnologi, muzeografi, administratori, misionari, călători) se organizează, sub impulsul lui M. Griaule, în cadrul Societe des Africanistes (1930) si în jurul publicaţiei sale *Journal*. Acest început al anilor ’30 apare ca un moment-cheie în istoria africanismului, atît în Marea Britanie, cît si în Franţa, unde se constituie o etnologie originală, ca urmare a misiunii Dakar-Djibouti (1931-1933) conduse de Griaule, ale cărui lucrări despre dogoni se află în Franţa la originea unei tradiţii de antropologie religioasă mereu fecunde.

Germania de după 1918 nu lipseşte din cîmpul studiilor africane, însă de la această dată antropologia germană nu mai are cercetători pe teren si, prin urmare, îsi reînnoieşte prea puţin concepţiile. Activitatea la Frobenius Institut (Frankfurt pe Main) stă mărturie pentru continuitatea unei inspiraţii născute o dată cu difuzionismul si dovedeşte, în egală măsură, rolul jucat în cadrul antropologiei de limbă germană de revista A*nthropos*, fondată la Viena în anul 1906 de către preotul Wilhelm Schmidt.

Antropologia belgiană, apărută o dată cu colonizarea regiunilor congoleze, domeniu al coroanei, căruia i se adaugă, după 1918, protectoratele - foste teritorii germane - din Ruanda si Burundi, se constituie întîi ca etnologie „aplicată”, foarte apropiată de administraţie. Această orientare este încă prezentă în lucrările scoase de Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale, creat în 1947, care devine unul dintre principalele puncte de sprijin ale antropologiei belgiene, alături de cele două mari instituţii muzeografice de la Tervueren si, respectiv, Leopoldville/Kinshasa.

Anii ’50: o cotitură ?

După al doilea război mondial, mai mulţi factori contribuie la modificarea peisajului studiilor africaniste. Este timpul decolonizării: după ţările Africii albe (Libia, 1951; Maroc si Tunisia, 1956), Gold Coast îsi dobîndeste independenta în 1957 sub numele de Ghana.în cîtiva ani, decolonizarea Africii negre va fi practic încheiată. Introducerea, în jurul anului 1955, a noţiunii de „lume a treia” însoţeşte conştientizarea unei „subdezvol-tări” care constituie realitatea unei lumi coloniale ajunse la sfîrşitul istoriei sale. Din acest moment, situaţia societăţilor africane este determinată, în parte, de noi factori:

politici (naţionalismul ce se năştea, strategiile marilor puteri etc), economici si sociali (migratiile'rurale, urbanizarea'etc), care bulversează culturile „tradiţionale".'

Antropologia nu putea să nu ia în seamă problema „schimbării", formulată de fapt încă de la sfîrsitul anilor '30, cel mai adesea în termenii unei opoziţii între „tradiţie" si „modernitate", de către antropologii britanici, care veneau pe urmele lui Schapera si Gluckman. Maturitatea antropologiei britanice îi va permite acesteia să-si asume noile mize ale cercetării; astfel, primul seminar internaţional al IAI, ale cărui acte sînt publicate în 1959 sub coordonarea lui A. Southall, are ca temă „Social Change in Modern Africa". Marea Britanie joacă, de asemenea, un rol de prim-plan în dezvoltarea cercetărilor istorice asupra Africii, fapt major al anilor '60, la al căror început se produce lansarea publicaţiei *Journal of African History*. încheierea lucrării *Cambridge History of Africa* (8 volume, 1975-1986) ne permite să măsurăm volumul muncii depuse.

Situaţia instituţională a cercetării africaniste franceze s-a modificat, începînd cu anii '50, prin deschiderea către cercetarea antropologică adoptată de Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), prin locul important acordat geografiei si sociologiei Africii în cadrul Office de la Recherche Scientifique et Tehnique d'Outre-Mer (ORSTOM) si prin organizarea unui învătămînt africanist orientat către pregătirea pentru cercetare în cadrul celei de a şasea secţiuni a Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), devenită astăzi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Trei mari curente animă în epocă africanismul francez si, într-o oarecare măsură, pot fi încă identificate si astăzi.

Primul si'cel mai vechi dintre acestea, despre care a mai fost vorba, i-a avut, în mod succesiv, ca figuri centrale pe Griaule si G. Dieterlen. începînd cu anii '60, cercetătorii care provin din această mişcare vor încerca să întemeieze o antropologie a sistemelor de gîndire prin intermediul unor cercetări asupra persoanei, a divinaţiei, a sacrificiului etc.

Apariţia în 1955 a lucrării *Sociologie actuelle de lAfrique noir'e* îi dă dintr-o dată lui G. Balandier statutul de sef de direcţie al unei noi antropologii, care recunoaşte eliminarea graniţelor cu sociologia, face ample trimiteri la antropologia britanică si vizează constituirea unei antropologii economice si politice a Africii „moderne", contr'ibuind la luarea în considerare a problemelor dezvoltării. Acest al doilea curent se constituie la început la EPHE, care propune un învătămînt africanist (cuprinzîndu-i, în afară de G. Balandier, pe P Mercier, J. Maquet si geograful G. Sautter) si care publică din 1960 *Cahiers d'etudes africaines*. Importanta acordată problemelor contemporane avea să-i atragă pe unii cercetători cu înclinaţii marxiste, în contextul ideologic si politic al momentului, înspre cercetările africaniste. Aceştia vor face eforturi pentru a introduce în antropologie noi scheme de analiză, centrate asupra noţiunii de „mod de producţie", dar în primul rînd vor participa mai intens la ampla mişcare de stîrnire a interesului în rîndurile antropologilor pentru istoria africană, al cărei' avînt este legat de lucrările lui Y. Person. Lui C. Meillassoux i se datorează faptul de a fi animat, în anii '60, o reflecţie colectivă asupra unor teme precum comerţul la mare distantă, sclavia, războiul'si formarea statului, cuceririle si războaiele coloniale etc.

Ar fi nevoie de o simplificare mai mult decît grosolană pentru a reduce antropologia africanistă franceză la o bipolaritate, iar aceasta pentru simplul fapt că, de la sfîrsitul anilor '50, dezvoltarea antropologiei în Franţa se confundă într-o mare măsură cu cea a structuralismului lui C. Levi-Strauss. Sub această influenţă au fost realizate o serie de lucrări asupra unei mari varietăţi de teme : înrudirea, organizarea socială, organizarea politică, ritualurile, sistemele simbolice, mito-istoria, literatura orală etc.

De la sfîrsitul celui de-al doilea război mondial, cercetările africaniste nu mai au loc în exclusivitate în fostele ţări colonizatoare, chiar dacă autoritatea antropologiilor britanică si franceză se prelungeşte prin influenta curentelor care sînt legate de acestea si prin importanta temelor pe care le-au propus. în Statele Unite si Canada, s-a dezvoltat în jurul cîtorva mari centre de cercetare universitară (precum African Studies Center din Boston) o antropologie care se preocupă de problemele istoriei economice si politice ale Africii si de evoluţiile contemporane. Mai recent, cercetătorii japonezi, mai ales cei de la Universitatea

din Kyoto, au întreprins si ei cercetări în Africa. în sfîrsit, după obţinerea independentei, mai ales în universităţile anglofone din Nairobi, Lagos'si Kano, Lusaka etc. si, într-o mai mică măsură, la Universitatea din Dakar, s-au dezvoltat cercetări întreprinse de africani, care privilegiază cunoaşterea istorică *(Histoire generale de l'Afrique,* publicată sub egida UNESCO începînd din 1980 pentru ediţia franceză) şi cea a mutaţiilor sociale actuale.

P. BONTE, M. IZARD

• BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale,* PUF, Paris. - BALANDIER G., MAQUET J. (ed.), 1968, *Dictionnaire des civilisations africaines,* Fernand Hazan, Paris. - BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D., 1940, *Vblkerkunde von Afrika* (trad. fr. parţială, H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique,* urmată de *Les langues et l'education,* Payot, Paris, 1948). - *Cambridge History of Africa,* 8 vol., 1975-1986, Cambridge University Press, Cambridge. - COPPENS Y, 1983, *Le singe, l'Afrique et l'homme,* Fayard, Paris. - COQUERY-VIDROVITCH C, MONIOT H., 1974, *L'Afrique noire de 1880 ă nos jours,* PUF, Paris. - CURTIN P.D., 1969, *The Atlantic Slave Trade. A Census,* University of Wisconsin Press, Madison - Milwaukee - Londra. - DALBY D., 1980, „Carte linguistique de l'Afrique", în J. Ki-Zerbo (ed.), *Histoire generale de l'Afrique*; t. I, *Methodologie et prehistoire africaine,* Jeune Afrique - Stock - UNESCO, Paris. - ECHARD N. (ed.), 1983, *Metallurgies africaines. Nouvelles contributions,* Societe des Africanistes, Paris. - FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.), 1940, *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes politiques africains,* PUF, Paris, 1964). - GREENBERG J., 1980, „Classification des langues de l'Afrique" în J. Ki-Zerbo, *op. cit.* - GUTKIND P.C.W., WATERMAN P (ed.), 1977, *African Social Studies. A Radical Reader,* Heinemann, Londra. -HARLAN J.R., DEXET J.M., STEMLER A. (ed.), 1976, *Origins of African Plant Domestication,* Mouton, Paris - Haga. - HISKETT M., 1984, *The Development of Islam in West Africa,* Longman, Londra. - *Histoire generale de l'Afrique,* 8 vol., din care 4 apărute în franceză: I si II, Jeune Afrique - Stock - UNESCO, Paris, 1980, IV si VII, UNESCO - Nouvelles Editions Africaines, Paris, 1985 si 1987. - HOPKINS A.G., 1973, *An Economic History of West Africa,* Longman - Columbia University Press, Londra - New York. - KERCHACHE J., PAUDRAT J.-L., STEPHAN L., 1988, *L'art africain,* Mazenod, Paris. - KUPER A., 1983, *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School,* Routledge & Kegan Paul, Londra - Boston - Melbourne - Henley - LECLERC G., 1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme,* Fayard, Paris. - MAQUET J., 1981, *Les civilisations noires,* Horizons de France, Paris. - MAUNY R., 1961, *Tableau geographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'apres les sources ecrites, la tradition et l'archeologie,* Institut Francais d'Afrique Noire, Dakar. - M'BOKOLO E., 1985, *L'Afrique au XXe siecle. Le continent convoite,* Le Seuil, Paris. - MURDOCK G.P, 1959, *Africa, Its Peoples and Their Culture History,* McGraw-Hill, New York - Toronto - Londra. - NORDMANN D., RAISON J.-P (ed.), 1980, *Sciences de l'homme et conquete coloniale. Constitution et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe-XXe siecles),* Presses de l'Ecole Normale Superieure, Paris. - POIRIER R. (ed.), 1972, *Ethnologie regionale,* 2 vol., Gallimard, Paris; t. II, *Afrique-Oceanie,* 1978. - RADCLIFFE-BROWN A.R., FORDE D. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* PUF, Paris, 1953). - SELIGMAN C.G., 1930, *Races of Africa,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les races de l'Afrique,* Payot, Paris, 1935).

AFRICA AUSTRALĂ

Africa Australă este constituită dintr-un vast platou continental mărginit la sud, la est si la vest de mări; la nord, limitele sale corespund aproximativ fluviilor Zambezi, Okawango şi Cunene. Ea cuprinde următoarele state: Republica Sud-Africană, Botswana, Lesotho, Swaziland, Namibia, Zimbabwe, precum si partea meridională a Mozambicului. Uneori sînt incluse în această regiune si partea de nord a Mozambicului, Malawi, Zambia si Angola.

Delimitările sînt diferite, în funcţie de raportarea la date culturale, istorice, economice sau politice. Africa Australă nu este separată de restul continentului printr-o frontieră lingvistică sau culturală. Ca unitate economică, ea se întinde, atît de-a lungul

istoriei sale (prin intermediul reţelelor comerciale interregionale), cît si la ora actuală (prin dependenta vitală a membrelor Southern African Development Coordination Conference fată'de Republica Sud-Africană), pînă în Angola, Zair si Malawi. Pe plan politic, alianţele se repartizează între mai multe tabere care includ'tări vecine situate mai la nord': Republica Sud-Africană se opune statelor din „prima linie" (Angola, Botswana, Zimbabwe, Zambia, Mozambic si chiar Tanzania), pe cînd state mici precum Malawi, Lesotho, Swaziland si, într-o anumită măsură, Mozambic, deşi îsi afirmă neutralitatea, caută sprijin în Republica Sud-Africană pentru a se dezvolta economic.

Datele privind organizarea socială si politică, credinţele, înrudirea si căsătoria, educaţia, dreptul si alte aspecte ale societăţilor din sudul Africii au fost culese, în general, „cu întîrziere", în secolul al XX-lea, cînd viata „tradiţională" era deja puternic alterată. Aşadar, cel mai adesea e vorba de reconstrucţii a căror validitate este limitată. Antropologii sociali si în special etnologii *(volkekuundiges)* au contribuit la petrificarea diferentelor culturale, prin constituirea unor grupuri „rasiale", lingvistice, „etnice", „tribale" sau de alt fel, în unităţi socio-culturale distincte. Ei nu au ţinut cont de fluiditatea care a caracterizat societăţile Africii Australe de-a lungul întregii lor istorii si de schimbările care au afectat aceste societăţi de-a lungul ultimelor cinci secole din pricina contactelor cu Europa, a cuceririlor coloniale si, mai recent, a industrializării si a urbanizării.

în Africa de Sud si, pînă în 1980, în Rhodesia de Sud, a fost pus în practică, în mod progresiv, un sistem social bazat pe diferente arbitrare de „rasă", ce rezervă monopolul puterii albilor si a cărui formă finală asociază ideologia rasistă a apartheidului si un regim autoritar, dominat, în Africa de Sud, de Partidul National. Amestecurile de populaţie se reduc de acum înainte la migratiile mîinii de lucru. Asa-zisele *homelands*, numite bantustane de către adversarii apartheidului, au fost create, la sfîrsitul anilor '50, de către primul-ministru Verwoerd si consilierul său etnolog Eiselen, ca rezervaţii „tribale" rurale, ai căror locuitori sînt constrînsi să emigreze temporar pentru a găsi de lucru în mine si în industrie. Coerenta etnică a acestor zece „state naţionale" (sase cu statut de autonomie internă - Kwazulu, Kwandebele, Awagwa, Gazankulu, Lebowa, Kangwane - şi patru formal independente: Transkei, Ciskei, Bophuthatswana şi Venda) cu frontiere artificiale este îndoielnică si responsabilii lor politici revendică un drept cutumiar care e departe de a fi întotdeauna fondat.

Populaţiile si limbile Africii Australe

Populaţia actuală a Africii Australe depăşeşte, fără îndoială, 50 de milioane de persoane, dintre care 33 de milioane trăiesc în 'Republica Sud-Africană (fosta Uniune Sud--Africană), 9 milioane în Zimbabwe (fosta Rhodesie de Sud), 1,5 milioane în Namibia, 1 milion în Botswana (fosta Bechuanaland), 1,5 milioane în Lesotho (fosta Basutoland), 0,7 milioane în Swaziland si cel puţin 5 milioane în sudul Mozambicului. Cea mai mare parte a acestei populaţii e'de origine africană; din punct de vedere lingvistic, în afara vorbitorilor de limbă khoisan, populaţia de origine africană aparţine subgrupei meridio-nale a limbilor bantu. Majoritatea ce'lor 9 milioane de locuitori de origine europeană si mixtă *(coloured)* vorbesc afrikaans, în concurentă crescîndă cu engleza, care este si limba indienilor sud-africani. Totuşi, minoritatea de origine indiană vorbeşte si limbi dravidiene si alte limbi indiene. '

Vorbitorii de limbă khoisan provin dintr-o populaţie autohtonă a Africii Australe si Orientale, atestată aici de mai multe milioane de ani. în cursul ultimelor zece milenii, aceste populaţii, împinse către mediul natural precar al desertului Kalahari, au fost înlocuite progresiv cu comunităţi negroide de limbă bantu, originare, se pare, din Africa Centrală, mai numeroase si dispunînd de tehnici agricole si pastorale mai eficiente decît ale acestor vînători-culegători. Astăzi nu sînt mai mult de 50.000 de vorbitori de limbă khoisan în Africa Australă; ei se împart în san (boşimani) şi khoikhoin (hotentoţi), aceştia din urmă dezvoltînd un mod de viaţă pastoral.

Din punct de vedere lingvistic, populaţiile bantu din Africa Australă se împart în patru grupe : septentrională (shona, zezuru, karanga, manyaka), centrală (venda, sotho, pedi, tswana), occidentală (herero, himba, ovambo) şi orientală (tonga, nguni; în cadrul grupei nguni se disting subgrupele xhosa, zulu si swazi, precum si un ansamblu nguni din Transvaal, care cuprinde ndebele, tsonga şi 'matabele).

Dezvoltări istorice

Schimburile dintre vînători-culegători *(foragers)*, păstori si agricultori erau în general numeroase. Aceştia din urmă, care prelucrau metalul (fie'r, aramă si aur), au jucat un rol preponderent în timpul constituirii formaţiunilor politice ierarhizate relativ stabile. Africa Australă a fost împărţită de-a lungul secolelor în numeroase comunităţi politice supra-sătesti, numite adesea „şefii" *(chiefdoms)* si uneori în „regate", caracterizate printr-o stratificare socială mai rigidă. „Şefii" si regii erau mari proprietari de turme si dispuneau de bunuri de prestigiu obţinute gratie comerţului interregional (sclavi, arme, vesminte, aur etc). Totuşi, aceste 'formaţiuni centralizate se aflau într-o perpetuă divizare si recompunere si rare au fost cele care au putut să-si consolideze existenta politică. Cîteva situri arheologice din Africa Australă, datînd 'din secolele al X-lea'-alXII-lea (Mapungubwe, Toutswe, Bosutwe, Shoshong, Little Muck, Mmangwa Hill), atestă un înalt grad de centralizare politică si de stratificare socială, legat, fără îndoială, de o fază de dezvoltare intensivă a creşterii animalelor şi/sau a comerţului. Formele cele mai elaborate de centralizare a puterii pot fi observate în podişul Zimbabwe: celebra cetate Great Zimbabwe era aliată cu o duzină de centre mai mici, fortificate si ele, corespunzînd sediilor unor şefi regionali.

începînd de la sfîrsitul secolului al XVIII-lea, cuceririle militare si formarea statelor care a urmat acestora pot fi analizate ca răspunsuri la presiunea crescîndă a europenilor. Aceiaşi factori ecologici, demografici sau doar politici au putut să favorizeze aceste regrupări, la fel cum au putut să antreneze, regional, dezvoltarea unui climat de violentă bine atestat în prima treime a secolului al XIX-lea. în această perioadă se naşte la europeni ideea că imense suprafeţe de teren fertil sînt libere si că ele nu aşteaptă decît sosirea colonilor din Anglia sau din Cape Town. în acest context, imaginea, fără îndoială exagerată, a zuluşilor cuceritori si ostili albilor, a contribuit la mascarea unei realităţi socio-politice infinit mai complexe.

Astfel, confederaţia Pedi, a cărei existentă este anterioară formării statului militar zulus, se constituie 'pe baza unei manipulări a alianţelor matrimoniale de către o aristocraţie războinică. Folosirea forţei militare, controlul alianţelor si al schimburilor, precum si' acumularea turmelor de către deţinătorii puterii caracterizează si hegemoniile Nyaka si Tembe. Acestora li se alătură „clanul" Ngwane-Dlamini, fondator al statului centralizat swazi, care se constituie în contextul tentativelor europene de a controla golful Delagoa si drumurile comerciale care duc de la acesta spre interior. Ca si în cazul zuluşilor, poporul si statul swazi se nasc în urma unei cuceriri militare, 'dar, spre deosebire de cel zulus, statul swazi a ştiut să-si negocieze trecerea sub protectorat englez si să încheie în avantajul său pacte de alianţă cu grupurile pe care le-a cucerit. Asa cum este descris de H. Kuper în anii '30 (H. Kuper, 1947), statul swazi apare ca o monarhie bazată pe un sistem de ranguri, cu o putere ritualizată extrem de puternică. Suvera-nitatea e incarnată de un bărbat, pe lîngă acesta un rol important fiind acordat femeilor: soţiile regale si mama regelui, care joacă un rol preponderent în perioadele de regentă. ' Confederaţia Ngwato s-a constituit în secolul al XIX-lea, în cadrul populaţiilor de limbă tswana 'din actuala Botswana, în replică la tulburările care agitau atunci Africa Australă, provocînd deplasări către zone relativ inaccesibile (Lesotho) sau cu climă ostilă (Ngwato). Populaţia ngwato era organizată în mari unităţi ierarhizate care reuneau straturi statutare endogame (nobili, vasali, refugiaţi si sclavi ereditari). Statele Lesotho si Ndebele ilustrează alte două tipuri de centralizare politică, specifice perioadei tulburi a secolului al XIX-lea. Ndebele a rămas o monarhie militară, care a absorbit

numeroşi refugiaţi aflaţi la originea naţiunii basotho. Acest stat s-a destrămat din pricina pătrunderii europenilor, pe cînd Lesotho si regatul swazi, trecute sub protectorat britanic, au putut să-si salveze principiile organizării politice.

Lobedu (Lovedu), a cărui origine urcă înspre începutul secolului al XIX-lea, are un sistem monarhic de tip „regalitate sacră", care a apărut prin încorporarea unor grupuri patriliniare legate între ele prin practica schimbului „femei contra turme". Asupra regatului domneşte o „regină a ploii" care nu este căsătorită în mod oficial, ci coabitează cu una dintre rudele sale apropiate ; regina are soţii; în anumite circumstanţe, reginele lovedu trebuiau să-si pună ele înseşi capăt vieţii.

Zulu este numele unei mici regiuni din Natal; sub conducerea unor şefi prestigioşi (Dingiswayo, Shaka, Dingaan, Mpande si Cetswayo), populaţia sa este la originea celui mai cunoscut dintre statele Africii Australe. Numeroase clanuri, „şefii" sau alte grupuri de limbă nguni au fost supuse militar de către Dingiswayo si Shaka, fiind apoi organizate într-un regat care grupa patriclanuri si era dotat cu un sistem administrativ de tip militar : bărbaţii erau repartizaţi pe clase de vîrstă şi în regimente care îi încorporau pe membrii necăsătoriţi ai claselor de vîrstă. Regele avea un rol religios legat de ritualurile fertilităţii si de cultul strămoşilor. După decenii de lupte, uneori victorioase, împotriva englezilor, statul zulus s-a destrămat, în cele din urmă, în 1879.

În 1900, populaţiile Africii Australe depindeau de Marea Britanie, de Germania si de Portugalia. Formaţiunile politice precoloniale care nu au dispărut nu supravieţuiesc decît integrate, în diferite moduri, sistemului administrativ colonial.

Rămase multă vreme tributare unei viziuni paseiste si atemporale asupra cutumelor si instituţiilor observate în „ariile tribale", cercetările antropologice au adoptat, de-a lungul ultimelor decenii, un punct de vedere mai critic. Cercetările istorice si comparative restituie o viziune mai unitară si mai omogenă a Africii Australe. Aceste lucrări pun în evidentă existenta instituţiilor prezente în majoritatea societăţilor, instituţii care au favorizat integrarea lor în formaţiuni sociale mai largi. Exemplul cel mai semnificativ este cel al prestaţiilor matrimoniale si al regulilor de alianţă care pot produce, simultan, solidarităţi şi ierarhii sociale (A. Kuper, 1982); ritualurile iniţiatice si organizaţiile bazate pe vîrstă au putut să joace un rol asemănător. ' La ora actuală, nici una dintre societăţile Africii Australe nu trăieşte într-o economie de subzistentă, cu excepţia (datorată războaielor civile care le devastează) unei mari părţi a Mozambicului si'a anumitor regiuni din Angola. în Republica Sud-Africană, în Namibia si în Zimbabwe, sînt destinate agriculturii moderne, utilizînd muncitori salariaţi, chiar zone întinse, pe cînd pămînturile din *homelands* sînt subexploatate din cauza absentei mîinii de lucru. Migratiile determinate de căutarea unui loc de muncă si numărul mic al investiţiilor antrenează un slab randament si favorizează degradarea solurilor. Astăzi, populaţia sud-africană - negri, metişi, asiatici, albi - este majoritar urbană, lucrînd în sectoarele secundare si terţiare ale unei economii capitaliste moderne sau în sectorul „informal" (micul comerţ şi transport).

P. SKALNIK

• BOONZAIER E., SHARP J. (ed.), 1988, *South African Keywords. The Uses and Abuses of Political Concepts*, David Philip, Cape Town. - COERTZE P.J., 1983, *Die Afrikanerfolk en die Kleurlinge*, Haum, Pretoria. - HALL M., 1987, *The Changing Past. Farmers, Kings and Traders in Southern Africa, 200-1860*, David Philip, Cape Town. - HAMMOND-TOOKE W.D. (ed.), 1974, *The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra. -HUNTER M., 1936, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, Oxford University Press, Londra. - KRIGE E., COMAROFF J. (ed.), 1981, *Essays on African Marriage in Southern Africa*, Juta, Cape Town - Johannesburg. - KUPER A., 1982, *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - KUPER H., 1947, *An African Aristocracy Rank among the Swazi*, Oxford University Press, Londra. - LEVITAS B., 1982, *Ethnology. An Introduction to the Peoples and Cultures of Southern Africa*, Oxford University Press, Cape Town. - MEILLASSOUX C, 1979, *Les derniers Blancs: le modele sud-africain*, Maspero, Paris; 1988, *Verrouillage ethnique en Afrique du Sud*, UNESCO - OUA, Paris.

AFRICA CENTRALĂ ATLANTICĂ

Regiunea continentului african avută în vedere aici corespunde, în linii generale, fostei Africi Ecuatoriale Franceze, cu excepţia părţii sale saheliene : Ciadul meridional, Came-runul, Guineea Ecuatorială (fostă colonie spaniolă), Republica Centrafricană, Gabonul.

De la nord la sud se succedă zona arbustivă, zona împădurită - corespunzînd variantelor de climă tropicală uscată si umedă - si pădurea ecuatorială. Relaţiile pe care această parte a Africii le-a întreţinut de-a lungul secolelor cu civilizaţiile musulmane din nord (regiunile mediteraneană si sahariană ale Africii) si din nord-est (cursul superior al Nilului) prin intermediul comertului cu caravane si, în partea litorală, cu lumea europeană (prezenta portugheză la Cabinda de la sfîrsitul secolului al XV-lea) au avut o influentă decisivă asupra destinului său. Aceste două mari direcţii ale influentelor s-au întîlnit la marginile bazinelor fluviilor Chari (care izvorăşte din lacul Ciad) si Oubangui, principalele căi fluviale utilizate pentru transportul mărfurilor.

Datele arheologice atestă marea vechime a populării zonei împădurite ; au fost găsiţi galeţi „prelucraţi" (2.000.000 - 50.000 î.Cr.) în întreaga Africă Centrală, au fost desco-periţi megaliţi în depresiunea Cross River (la frontiera dintre Nigeria şi Camerun) şi la Bouar (Republica Centrafricană), picturi rupestre (Camerun, Republica Centrafricană); mărturiile în piatră si ceramică sînt numeroase. Pigmeii actuali sînt reprezentanţii primilor ocupanţi ai pădurii. Patriliniari, ei practică exogamia de ascendentă si au o organizare de tip clanic. Unităţile familiale minimale se reunesc mai mult sau mai puţin durabil pentru a constitui un grup seminomad de cel mult cincizeci de persoane, a căror „tabără" marchează autonomia lor din punctul de vedere al vînătorii si al culesului, membrii aceleiaşi tabere deplasîndu-se în interiorul unui teritoriu altădată foarte vast, dar cu limite strict definite; „tabăra" recunoaşte autoritatea bătrînilor săi. Pigmeii au relaţii de dependenţă mai mare sau mai mică faţă de agricultorii bantu: furnizori de vînat pentru sedentari, ei îsi procură de la aceştia produse agricole si bunuri de consum. Limbile pe care le utilizează dovedesc complexitatea si vechimea acestor relaţii, întrucît, deşi aparţin aceluiaşi grup lingvistic cu cele ale populaţiilor sedentare vecine, acestea rămîn limbi autonome.

Marea majoritate a populaţiei din zona împădurită vorbeşte limbi bantu. Ea practică agricultura pe terenuri rezultate în urma defrişărilor prin ardere: bărbaţii au drept sarcină pregătirea cîmpurilor, iar femeile le cultivă. Organizarea socio-religioasă a populaţiilor bantu se caracterizează în primul rînd prin rolul important jucat de societăţile secrete, masculine dar si feminine, ale căror domenii de intervenţie sînt multiple, de la cultul strămoşilor si al spiritelor supranaturale pînă la controlul social ocult. Potrivit tezei celei mai larg admise, punctul de dispersie al populaţiilor bantu ar fi nordul Camerunului, regiune pornind de la care s-ar fi format curentele migratoare care, ocolind pădurea sau traversînd-o, s-au întîlnit înspre regiunea lacului Mweru, în sudul Zairului, de unde s-a produs o emigrare către Africa Orientală si Australă. Populaţiile bantu au introdus în jumătatea de sud a continentului agricultura si metalurgia, apariţia metalurgiei fiind asociată cu cea a olăritului (cu „gropite bazale" si cu „caneluri"), în legătură cu care dispunem de numeroase mărturii arheologice care se suprapun peste ultimele culturi ale pietrei cioplite. Liziera de nord a pădurii constituie o frontieră pentru ariile de expansiune a limbilor bantu si oubangui; aceasta este, de asemenea, zona de contact şi de confruntări între bantu şi sudanezi.

Portughezii au atins gurile fluviului Congo în 1482; ei se vor stabili aici în mod temeinic începînd din 1491. Formaţiunea politică dominantă a regiunii era pe atunci regatul Congo, întemeiat pe la mijlocul secolului al XIV-lea, care reuneşte sub aceeaşi autoritate monarhică, în jurul capitalei Mbeba, provincii mai mult sau mai puţin vasalizate; populaţia acestora, matriliniară, aparţine ariei lingvistice kicongo, care se întinde de pe litoral la Stanley Pool si de la teritoriul populaţiei teke (bateke) si din Loango pînă în nordul Angolei. Regatul a apărut în urma migratiilor din est, de care

e legată introducerea metalurgiei, activitate pusă în valoare prin intermediul figurii întemeietorului, eroul civilizator căruia i se atribuie inventarea artei metalelor şi învă-tarea acesteia; prelucrarea metalului, la fel ca şi alte activităţi artizanale, era un privilegiu aristocratic. Această importantă a metalurgiei, socotite a fi de origine orien-tală, este întîlnită la toate populaţiile din zona împădurită; chiar şi astăzi, elementul esenţial în compensarea matrimonială este o monedă de fier sau de aramă.

Deşi au respectat independenta regatului Congo, portughezii au exercitat foarte curînd o influentă importantă asupra acestuia prin introducerea creştinismului si, profitînd cu abilitate atît de antagonismele inerente existentei unei stratificări sociale net diferenţiate si institutionalizate (nobili, oameni liberi de condiţie medie si sclavi), cît şi de conflictele regionale, au asigurat o bază solidă traficului de sclavi. Portughezilor li se datorează introducerea unor plante originare din America de Sud: maniocul si porumbul. Extrem de bine adaptat pentru cultivarea pe pămînturile defrişate - care are un randament ridicat, necesită puţine îngrijiri si nu este supusă unui ritm sezonier -, maniocul va deveni rapid produsul de bază al'alimentaţiei acestor populaţii si va fi exportat pe cale fluvială pînă în actuala Republică Centrafricană. înlocuirea vechilor plante care furnizau produse pentru consumul local (ignama, bananierul) cu maniocul nu a afectat, la început, decît zona împădurită. în savana centrafricană, maniocul va înlocui tîrziu meiul si sorgul, într-o perioadă (mai ales secolul al XIX-lea) cînd traficul interior, în care aristocraţia locală se asocia cu traficanţii arabi, ia definitiv locul traficului atlantic şi se intensifică în asemenea măsură, încît capătă forma unei politici sistematice de teroare, cu razii frecvente în căutare de captivi; în asemenea condiţii, maniocul va deveni o veritabilă cultură de supravieţuire. Ultima fază a istoriei agri-culturii din regiune corespunde cu introducerea în secolul al XX-lea de către puterile coloniale a culturilor „comerciale" : bumbac si cafea („bumbac negru, cafea albă", potrivit expresiei lui E. de Dampierre).

Istoria popoarelor din bazinul ciadian nu are, decît în mod marginal, legătură cu istoria Africii Centrale atlantice. Totuşi, puternicele state care apar începînd cu secolul al X-lea vor juca un rol important în organizarea traficului cu fildeş si cu sclavi si în propagarea islamului, căruia populaţiile negre meridionale îi vor rămîne ostile. în fata pericolelor venite din nord, populaţiile negre au ales adesea, urmînd exemplul tribului sara, să se refugieze în regiuni neospitaliere sau cu acces dificil, devenite veritabile „sanctuare" tradiţionale. Populaţiile din sud-vestul Ciadului şi din nordul Camerunului sînt înrudite din punct de vedere cultural; organizate politic pe o bază segmentară sau în mici „şefii" si căzute, în masivul Adamaoua, începînd cu secolul alXVIII-lea, sub dominaţia peul'ilor, ele se disting de cele din sudul Camerunului, unde populaţiile bamileke si societăţile care le sînt înrudite sînt organizate în „şefii" puternice, într-o regiune dens populată si cu o bună vocaţie agricolă.

Africa Centrală atlantică cunoaşte - cu intensităţi variabile - dificultăţile ţărilor în curs de dezvoltare, precum şi evenimente dramatice: războaiele ciadiene, episodul Imperiului centrafrican. Exploatarea resurselor forestiere si miniere depinde, pentru zonele interioare, de eliminarea enclavelor. în această privintă, Gabonul se găseşte într-o poziţie favorabilă, ceea ce îi permite să aibă cel mai ridicat produs naţional brut pe cap de locuitor din Africa (indicator economic cu valoare relativă în acest context geopolitic), gratie exporturilor sale de lemn *(okoume*, a cărui regenerare este grav ameninţată) şi de materii prime minerale (fier, magneziu, uraniu, petrol).

A. DUPUIS

• ADLER A., ZEMPLENI A., 1972, *Le baton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad,* Hermann, Paris. - BAHUCHET S., 1985, *Les Pygmees aka de la foret centrafricaine,* SELAF, Paris. - BALANDIER G., 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI*e *au XVIII*e *siecle,* Hachette, Paris; 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique noire,* PUF, Paris. - DUMAS-CHAMPION F, 1983, *Les Masa du Tchad, betail et societe,* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - DAMPIERRE E. DE, 1967, *Un ancien royaume*

bandia du Haut-Oubangui, Plon, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande,* Gallimard, Paris, 1951). - OBENGA T., 1985, *Les Bantu*:
langues peuples civilisations PRGsence Africaine Paris Dakar PRIOUL C 1981 *Entre Oubangui et Chari vers 1890,* Societe d'Ethnogr , aphie, Paris. - RANDLES W.G.L. , 1968, *L'ancien royaume du Congo des origines ă la fin du XIXe siecle,* Mouton, Paris - Haga. TARDITS C, 1960, *Contribution a* l'*etude des populations bamileke de l'Ouest-Cameroun,* Berger-Levrault, Paris. 1980, *Le royaume Bamoun,* Armand Colin, Paris.

AFRICA DE NORD

1. *Generalităţi*

Cu excepţia Egiptului, care aparţine totuşi Africii albe, Africa de Nord cuprinde ţările din zona mediteraneană a Africii: Libia, Tunisia, Algeria şi Maroc. Această denumire respectă distincţia arabă dintre Maghreb, „Occidentul" (care cuprinde chiar ţările amin-tite anterior) si Mashrek, „Orientul". Frontierele politice ale acestor state definesc un teritoriu vast'de aproape cinci milioane de kilometri pătraţi, din care patru cincimi corespund hinterlandurilor sahariene. Dincolo de văile nisipoase sau pietroase ale Saharei, există două lanţuri muntoase, mai mult sau mai puţin continue, separate de cîmpii înalte: în sud, lanţul terţiar intercontinental (Atlasul înalt în Maroc, Atlasul Saharian în Algeria, Atlasul tunisian), iar în nord - lanţul alpin (Rif în Maroc si Micul Atlas în Algeria) care se înaltă chiar deasupra coastei. Relieful de coastă nu scade în înălţime decît la extremităţi: cîmpiile litoralului atlantic şi deşertul libian. Clima, mediteraneană în nord, devine din ce în ce mai desertică către sud, definind zone de vegetaţie bine delimitate : pădurilor şi maquis-urilor mediteraneene din zona de coastă le urmează stepele cu *Stipa tenacissima* caracteristice cîmpiilor înalte, apoi doar planta-tiile cu palmieri din zonele cele mai aride.

Populatea zonei e relativ veche. La sfîrşitul paleoliticului se constituie culturi originale : iberomaurusianul (începînd cu 14.000 î.Cr.) şi capsianul (începînd cu 8.000), corespunzînd prezentei lui *Homo sapiens* (omul de Mechta), care se vor „neolitiza" progresiv, poate sub influenta „neoliticului pastoral" specific Mediteranei occidentale. Neoliticul saharian, mai vechi (mileniul al VII-lea), evoluează rapid din pricina deserti-ficării care, între mileniile al IV-lea si I Î.Cr., antrenează mişcări si amestecuri de populaţie, favorizînd un mod de viată nomad. Acesta este deja bine atestat (la garamanti sau getuli) cînd, după o scurtă epocă a metalelor, populaţiile Africii de Nord, strămoşii berberilor, intră în istoria mediteraneană.

Colonizările feniciene (întemeierea Cartaginei pe la 800 Î.Cr.) si greceşti (mai ales în Egipt si în Cirene) ne furnizează primele date despre populaţiile berbere. Mizele coloniale si politice ale acestor colonizări, care se răspîndesc de-a lungul rutelor maritime, provoacă un conflict între cartaginezi si greci pentru supremaţia asupra Siciliei, conflict pe care romanii, moştenitori ai grecilor, îl vor transa în favoarea lor cu ocazia războaielor punice. Distrugerea Cartaginei (146 Î.Cr.) are loc o dată cu ocuparea Africii de către romani, se continuă cu distrugerea Cirenei (74 Î.Cr.), înainte ca Egiptul însuşi să devină provincie romană (30 Î.Cr.), procesul încheindu-se cu ocuparea Mauritaniei (40 d.Cr.). Africa de Nord, împărţită în mai multe provincii, va rămîne romană pînă în secolul al V-lea. Populaţiile berbere, asimilate în zonele de colonizare (Africa), sînt supuse si adoptă creştinismul. Cuceririle vandale (429), apoi reocuparea provinciei de către bizantini (531-542) favorizează accesul populaţiilor berbere la o largă autonomie, ele fiind organizate, în momentul cuceririi musulmane, în confederaţii vaste si puternice (Lawata, Sanhâdja, Zanâta).

în ciuda revoltelor, cucerirea arabă (Cirene, 645; Tunisia, 647-648) va antrena o islamizare rapidă. Istoria Africii de Nord musulmane ilustrează perfect analizele lui Ibn Khaldun: ciclurile dinastice de centralizare şi de anarhie politică, forţa politică a mişcărilor religioase, forţă pe care erezia donatistă o manifestase încă din perioada

romană. Cucerirea arabă si islamizarea lărgesc si orizontul societăţilor maghrebiene, integrate într-o lume musulmană care le pune în legătură atît cu Orientul Mijlociu, cît si cu Africa neagră. Importanta drumurilor sahariene, care leagă, prin Maghreb, Europa de Africa, va accentua ruptura dintre partea occidentală (Marocul actual) si cea orientală (Tunisia, Libia) a Maghrebului.

în fapt, Maghrebul musulman nu va fi unificat decît - pentru scurt timp - sub dinastia Almohadă (mijlocul secolului al XII-lea). în vest, se succedă dinastiile Idrisidă, Almoravidă - care va crea un vast imperiu din Sudan pînă în Spania -, Almohadă si Marinidă. în ciuda dificultăţilor crescînde întîmpinate în încercarea lor de a controla drumurile Sudanului (expediţiile împotriva songhailor la sfîrsitul secolului al XVI-lea), dinastiile marocane (Saadită si Alavită) vor sti să reziste presiunilor portugheze si spaniole. în est, dinastia Fatimidă, apărută în'urma predicării siite printre populaţiile berbere, se lansează în cucerirea Egiptului, lăsînd cîmp liber Hafsizilor (urmaşii Almo-hazilor). Recucerirea Spaniei musulmane de către creştini, care atrage după sine sosirea unor valuri de exilaţi andaluzi si evrei prin tot Maghrebul, provocînd totodată si o înflorire culturală (arhitectura, muzica *andalus* si răspîndirea islamului mistic sufist), se prelungeşte, în regiunile orientale, prin tentative de ocupare (Tripoli, Tunis), care vor atrage intervenţia otomanilor. Aceştia, fie direct (Alger), fie cu ajutorul dinastiilor locale (Tripoli sau Tunis), vor ocupa aceste regiuni pînă în perioada colonizărilor europene.

Slăbirea Imperiului otoman face să renască ambiţiile cuceritoare ale europenilor. Algeria este ocupată în 1830, iar Tunisia trece sub protectorat francez în 1881. Libia, redevenită în 1835 provincie otomană, nu va fi ocupată decît mult mai tîrziu de italieni, în urma unui lung război (1911-1930). Marocul, măr al discordiei între Germania, Spania si Franţa, devine în 1912 protectorat francez. Pretutindeni, rezistentele si revoltele vor face dificile ocuparea si administrarea teritoriilor. în ciuda popularii europene intensive, la capătul unor mişcări politice si al unor confruntări militare extrem de dramatice, mai ales în Algeria (1962), are loc decolonizarea (Maroc si Tunisia, 1956), această evoluţie fiind mult facilitată în cazul Libiei (1951) de retragerea italiană de la sfîrsitul celui de-al doilea război mondial.

La începutul anilor ’80, populaţia Maghrebului era de aproximativ 50 de milioane de locuitori (Maroc - 20,5; Algeria'- 18,5; Tunisia - 6,9; Libia - 3,9), foarte inegal repartizaţi: majoritatea acestora trăiau în zonele de coastă şi mai mult de o treime locuiau în oraşe. în trecut, diversitatea populaţiilor se manifesta mai puţin prin dife-rente culturale, cît mai degrabă prin referinţe etnice care traduceau distincţii statutare : turci, kulughli - descendenţi ai turcilor si ai populaţiilor autohtone -, arabi, orientali, andaluzi etc. Distincţia dintre arabi si berberi, uneori dublată si de o opoziţie între nomazi si sedentari, fixată în perioada colonială, este de natură esentialmente lingvistică. Marginalizarea relativă a berberofonilor în regiunile muntoase sau desertice a favorizat, totuşi, puternice particularităţi culturale. Berbera, limba populaţiilor autohtone, este în general plasată în familia limbilor hamito-semitice, însă M. Cohen notează că această înrudire nu înseamnă că ar fi existat o ramură hamită comună care ar fi grupat berbera, egipteana veche şi limbile Abisiniei; s-au făcut unele încercări de a apropia berbera de libiana veche, încă nedescifrată. Se poate aprecia că berbera este vorbită, în numeroase dialecte, de 40% din populaţia marocană, de 30% din populaţia algeriană si de 23% din populaţia libiana, însă bilingvismul este foarte răspîndit. Araba este limba’majorităţii maghreb'ienilor, sub forma diferitelor dialecte, iar acest fapt este o consecinţă atît a arabizării societăţii locale, cît si a unor aporturi directe, precum cel al arabilor hilalieni, care au invadat Maghrebul începînd din secolul al XII-lea.

Pînă recent (înainte de emigraţiile înspre Franţa si Israel), exista o puternică minoritate evreiască, provenind din’vechi migraţii sau reprezentînd urmaşii berberilor iudaizati, ale cărei rînduri au fost îngroşate cu evreii spanioli alungaţi de recucerirea Spaniei’de către creştini si din pricina persecuţiilor. Această populatie’era urbană sau, în anumite regiuni marocane, semirurală. Evreii erau meşteşugari si deţineau exclusivitatea în anumite meserii.

în sfîrşit, pînă la obţinerea independenţei, Africa de Nord cuprindea importante colonii europene: franceze (în Maroc, Algeria şi Tunisia), spaniole (în Maroc şi Algeria) şi italiene (în Tunisia si Libia). Limbile europene sînt vorbite în continuare de o parte importantă a populaţiei şi sînt încă utilizate în sistemele de învăţămînt locale.

2. *Etnologia nord-africană*

Circumstanţele cuceririi si colonizării au marcat în mod particular dezvoltarea studiilor etnologice si antropologice asupra ţărilor din Maghreb. Fără a încerca să revenim asupra judecăţilor de valoare, negative (Lucas, Vatin, 1975) sau mai nuanţate (Berque, 1956), trebuie să recunoaştem că statutul acestor studii, în ciuda erudiţiei de care dau dovadă si a aportului lor efectiv, rămîne problematic, cunoştinţele ştiinţifice obţinute dove-dindu-se dependente de fenomenele de dominare si de manipulare a celuilalt, precum si de imaginile asupra acestuia.

Indiferent de modul în care se autodefineşte pentru a legitima contextul colonial, cunoaşterea antropologică, ce începe o dată cu colonizarea, nu înseamnă descoperirea unei „lumi necunoscute", precum în Africa neagră. în secolele al XVIII-lea - al XIX-lea, descrierile călătorilor, multe la număr, iau adesea o turnură sistematică şi oficială: este cazul lucrărilor consulului englez Richardson la Tripoli, pentru a nu cita decît un exemplu. Existau apoi, acumulate de la cucerirea musulmană, o seamă de lucrări, scrise în arabă si difuzate local, care conţin informaţii despre societăţile maghrebiene si despre istoria lor. Dacă opera monumentală a lui Ibn Khaldun a fost tradusă începînd cu 1844, aportul său original la istoria ştiinţelor sociale nu va fi cu adevărat recunoscut decît în momentul obţinerii independentei de către ţările maghrebiene (Y. Lacoste).

Societatea colonizată sau vizată de colonişti va fi, în parte, ocultată. Trebuie să ţinem seama aici de deprecierea mereu crescîndă a imaginii indigenului, precum si de prejudecăţile care împovărează o lume apropiată din punct de vedere istoric si geografic, dar care, totuşi, mai ales din pricina religiei sale, este considerată în mod ireductibil străină. Această viziune asupra celuilalt, fixată în orientalisme, constituie un prim obstacol în calea constituirii unei antropologii maghrebiene.

Secolul al XIX-lea este cel al viziunii romantice prin excelentă. Pămînt al Orientului, Africa de Nord este străbătută si descrisă de esteţi si artişti (E. Delacroix, T Gautier, E. Fromentin). Ea îi atrage pe saint-simonieni (Enfantin)' sau, mai tîrziu, incarnează visele feministe de emancipare (I. Eberhardt). Aceeaşi viziune îi inspiră uneori si pe ofiţeri si administratori, care sînt la originea primelor lucrări etnografice. în căutarea unui exotism autentic, aceştia tind în mod constant să-şi îndrepte privirile către zonele mai bine conservate: Kabilia, Aures, Mzab, apoi, pe măsură ce cucerirea avansează, către Sahara (P. Duveyrier, Ch. de Foucauld). Lumea triburilor devine locul în care cercetătorii caută viata patriarhală a originilor.

Constituit ca disciplină universitară la sfîrsitul secolului al XIX-lea, orientalismul si-a impus punctele de vedere în lucrările etnologice. Primul dintre acestea este cel al primatului limbii. Desigur, textul scris si savant nu mai este, cum era în evul mediu arab, documentul primordial si vor trebui să apară lucrările lui A. Basset pentru ca statutul de limbă al berberei să fie în întregime recunoscut. însă tendinţa unei asimilări între limbă si cultură va fi si mai pronunţată si, deşi în urma acestui demers s-au realizat lucrări de valoare, ea s-a aflat si la originea unor presupoziţii, alimentînd, de exemplu, „mitul berber".

Orientalismul perpetuează şi viziunea evoluţionistă a originilor sale: deşi imaginea tribului nu mai este romantică si exotică (Bonte *et al.,* 1991), deşi ruptura dintre cultura savantă (islamologică si dinastică) si cultura populară e mai puţin marcată (E. Levi-Provencal) decît în lucrările consacrate Orientului Mijlociu, totuşi, etnologia maghrebiană postulează în continuare ideea unei stări arhaice ale cărei rămăşiţe (ritualuri, credinţe etc.) trebuie studiate, precum si ideea unei unităţi primordiale a culturii maghrebiene sau chiar berbere.

Al doilea obstacol în calea constituirii unei antropologii maghrebiene tine de modul în care sînt folosite rezultatele cercetărilor. Dificultăţile legate de cucerire si de stabilirea administraţiei coloniale explică rolul important jucat în cercetarea etnologică de către militari si administratori, cercetările fiind organizate adesea în mod oficial. în Algeria, în prag de ocupaţie, „Biroul Arab" începe să colecteze informaţii si să propună monografii; sînt organizate anchete sistematice: cele din perioada 1844-1867, de exemplu, permit publicarea a patruzeci de volume. Aceeaşi sarcină va fi îndeplinită mai tîrziu în Maroc de către administratorii si militarii francezi (publicarea seriei *Villes et tribus du Maroc,* 1915-1932) si, într-o mai mică măsură, de către italieni în Libia. Aceste lucrări sînt inegale ca valoare. Ele vehiculează în primul rînd cele mai diferite presupoziţii, romantismului originilor urmîndu-i o viziune care se vrea mai „ştiinţifică", dar care este, uneori, în mod deschis rasistă. Această viziune subliniază distanta dintre civilizaţiile nord-africane si cele ale Mediteranei, din rîndul cărora primele au făcut parte pînă la cucerirea arabă (în acest fel se înmulţesc, de exemplu, la începutul secolului al XX-lea, lucrările despre statutul femeii), si încearcă să o explice prin istoria „secolelor întunecate" ale Africii de Nord (E.F. Gautier).

Aceste neajunsuri sînt contrabalansate de unele aspecte pozitive. S-a întreprins o enormă muncă de erudiţie în urma căreia au apărut cîteva lucrări importante. Societăţile savante (Societe Historique Algerienne, societăţile geografice din Alger si Oran, Societe Archeologique din Constantinois etc.) au publicat buletine cărora li s-au adăugat reviste ştiinţifice locale: *Revue africaine,* creată în 1856 în Algeria, *Revue tunisienne* (1894) si *Hesperis* în Maroc (1921). In secolul al XX-lea, lucrările elaborate în universi-tăti si ınstitute locale se înscriu mai riguros în cadrul cercetărilor metropolitane, păstrîndu-si, totuşi, o anumită originalitate, ilustrată si de cercetările asupra dreptului musulman'sau a Jdreptului berber".

Perioada obţinerii independentei de către statele maghrebiene nu a fost însoţită de schimbări majore. Local, a fost întreprinsă o critică a „ştiinţelor coloniale", care a avut drept ţintă antropologia si a favorizat emergenta unor noi genuri literare (eseuri si mai ales romane semnate de Mulud Mammeri, Mulud Feraun, Mohammed Dib, R. si A. Zenati etc). Cercetarea universitară a continuat în Franţa, dar si în lumea anglo-saxonă, mai ales în privinţa Marocului si a Libiei. Temele de cercetare rămîn esentialmente aceleaşi.

Am evocat ambiguităţile elaborării conceptului de „trib". Primele studii asupra Africii negre, în special lucrarea lui A. Hanoteau şi A. Letourneux despre kabili (1873), au contribuit la fixarea trăsăturilor unei ordini tribale: aceasta ar avea un caracter comunitar - trăsătură subliniată de M. Kovalevski (1879) si reluată de Marx si Engels -si segmentar - caracteristică pusă în evidentă de E. Durkheim (1893). Lucrarea comparativă a lui E. Masqueray (1886) încă se mai inspiră din Fustel de Coulanges; studiile asupra caracterului segmentar al societăţilor nord-africane, una dintre temele majore ale antropologiei maghrebiene, vor avea mai apoi o anumită influentă asupra dezvoltării scolii sociologice durkheimiene. Lucrările lui R. Montagne (1930), centrate asupra mecanismelor politice care funcţionează în societăţile tribale si asupra raporturilor acestora cu statul, vor stîrni admiraţia lui Mauss. Subiectele în cauză au fost reluate după război prin lucrările lui J. Berque (1955) si mai ales prin apropierea care s-a făcut atunci între aceste societăţi si societăţile africane segmentare, bazate pe înrudire. E.E. Evans-Pritchard aplică beduinilor' din Cirene (1949) concluziile analizelor sale asupra societăţii nuer. Acest demers, care privilegiază fenomenele de echilibru si de egalitarism, este codificat în lucrările lui E. Gellner asupra Marocului (1969)'si a inspirat numeroase studii recente asupra ordinii tribale (D. Hart) si a organizării economice (D. Seddon), politice (J. Favret), religioase (F Colonna) etc. Modelele indigene capătă un loc mai important în lucrările lui P Bourdieu (1972) si R. Jamous (1981).

O altă temă recurentă a antropologiei maghrebiene este cea a practicilor si reprezentărilor religioase. în acest domeniu, studiile au fost mai întîi centrate asupra islamului din confrerii care, prin influenţa sa culturală şi socială asupra populaţiilor indigene, apărea, în egală măsură, ca adversar, dar şi ca aliat privilegiat al colonizatorului:

lucrările lui L. Rinn despre Algeria, ale lui Duveyrier despre Sanusi si mai ales sinteza lui O. Depont si X. Coppolani (1897) ilustrează această primă direcţie de cercetare. în al doilea rînd, vor fi privilegiate practicile şi credinţele islamului popular, considerate în unele cazuri drept elemente care ar fi supravieţuit din religia primară a berberilor; pe această temă, lucrarea lui E. Doutte (1909) realizează un prim bilanţ al problemelor. Din ce în ce mai folclorizante şi purtătoare ale mitului unei unităţi culturale şi simbolice originale (arborele cosmic a lui V. Pâques), aceste cercetări vor fi continuate în lucrările lui E. Dermenghem (1954). Inspirîndu-se din noile modalităţi de abordare antropologică, cercetările asupra confreriilor, asupra formelor culturale ale religiozităţii (Geertz, 1968), asupra vieţii rituale (Eickelman, 1976) sau a terapiei (Crapanzano, 1973) s-au înmulţit în ultimul timp.

Este vorba aici - si afirmaţia este valabilă si în cazul altor lucrări, cu o orientare chiar mai subiectivă (precum cea a lui Duvignaud despre Chebika) - despre studii inspirate de o concepţie asupra culturii si identităţii culturale radical diferită de cea care a patronat, de-a lungul întregii perioade coloniale, cercetările asupra problemelor identităţii si autenticităţii culturale. Acestea din urmă sînt dominate de ceea ce uneori a fost numit „mitul kab'il" sau „mitul berber", care, pornind de la constatarea unor specificităţi culturale si lingvistice incontestabile, ajungea, în scopuri practice, la ideea unei opoziţii radicale între berberi si arabi. Fără a reveni asupra implicaţiilor, mai ales politice, ale acestei opoziţii, vom încerca să o restituim în contextul unei etnografii -deja evocate atunci cînd am discutat despre studiile asupra islamului - care, fie că îsi mărturiseşte presupoziţiile teoretice, fie că le neagă, privilegiază descrierea minuţioasă a faptelor culturale, înainte de toate în dimensiunea lor lingvistică, dar si în exerciţiul lor cotidian (ritualuri, sărbători etc). Adesea folclorizant, acest demers a inspirat lucrări de neegalat în privinţa erudiţiei, precum cele ale lui E. Werstermarck sau E. Laoust asupra Marocului. Modernizîndu-se si delimitîndu-se de orice folclorism, această abordare s-a prelungit pînă în zilele noastre si privilegiază studiile etnolingvistice (Lacoste--Dujardin, 1970) sau de etnologie a tehnicilor (G. Bedoucha, S. Ferchiou, C. Lefebure).

Transformările culturale, economice, politice si sociale, pe care putini autori (C.-H. Julien, J. Berque) le anticipau si care s-au produs după obţinerea independentei de către statele maghrebiene, au modificat contextul cercetărilor asupra Africii de Nord dincolo de permanentele pe care le-am subliniat. Deplasările de populaţie si migratiile, industrializarea legată de exploatarea petrolieră, urbanizarea rapidă, crizele politice si militare au contribuit la crearea unei noi societăţi maghrebiene pe care, cu doar cîtev'a excepţii (J. Gulick, A. Adam), antropologii nu au luat-o deloc în considerare. După o perioadă de respingere a etnologiei, socotită „ştiinţă colonială", se pare că actualele puteri din ţările Maghrebului tind să revină 'la o'abordare antropologică, pentru a înţelege mai bine schimbările sociale şi culturale cu care se confruntă.

P. BONTE

• BERQUE J., 1955, *Les Seksawa. Recherches sur les structures du Haut Atlas*, PUF, Paris. 1956, „Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrebine", *în Annales*, 11: 296-324. - BONTE P, CONTE E., HAMES C, ABD EL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, *Al-ansăb: la quete des origines. Anthropologie historique de la societe tribale arabe*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris. - BOURDIEU P, 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique precedee de trois etudes d'ethnologie kabyle*, Droz, Geneva. -CRAPANZANO V., 1973, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley - DEPONT O., COPPOLANI X., 1897, *Les confreries religieuses musulmanes*, Jourdan, Alger. - DERMENGHEN E., 1954, *Le culte des saints dans l'islam maghrebin*, Gallimard, Paris. - DESPOIS J., 1949, *LAfrique blanche; t. 1, LAfrique du Nord*, PUF, Paris. - DOUTTE E., 1909, *Magie et religion dans lAfrique du Nord*, Jourdan, Alger. - EICKELMAN D.F, 1976, *Moroccan Islam; Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, Austin. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford. - GERRTZ C, 1968, *Islam Observed: Religious Develop-ments in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven. - GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. - HANOTEAU A.,

LETOURNEUX A., 1873, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Challamel, Paris. - JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris - Cambridge. -JULIEN C.-H., 1951-1952 (1931), *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris. - LACOSTE--DUJARDIN C, 1970, *Le conte kabyle: etude ethnologique*, Maspero, Paris. - LUCAS P, VATIN J.-C., 1975, *LAlgerie des anthropologues*, Maspero, Paris. - MASQUERAY E., 1886, *La formation des cites chez les population sedentaires de* l'*Algerie (Kabyles du Djurdjura, Chaouias de* l'*Aures, Beni Mezăb)*, Leroux, Paris. - MONTAGNE R., 1930, *Les Berberes et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berberes sedentaires (groupe Chleuh)*, Alcan, Paris.

AFRICA OCCIDENTALĂ

Africa Occidentală corespunde acelei părţi a continentului african situate la sud de Sahara, la vest de masivele Darfur şi Ennedi şi la nord-vest de masivul Adamaoua; Vestul african istoric este limitat la est de regiunea lacului Ciad. Includerea Mauritaniei (cu excepţia acelei părţi a văii Senegalului care depinde de ea) în Africa maghrebo--sahariană motivează ’ataşarea Africii Occidentale la Africa neagră. Arhipelagul Insulelor Capului Verde, fostă posesiune portugheză devenită stat independent, are o istorie distinctă de cea a continentului. Africa Occidentală cuprinde actualele state Senegal, Guineea, Coasta de Fildeş, Benin (fosta Dahomey), Burkina Fasso (fosta Volta Superioară), Mali (fostul Sudan francez din timpul perioadei coloniale) si Niger, toate foste colonii franceze, Gambia, Sierra Leone, Ghana (fosta Gold Coast'si fostul Togo german sub mandat britanic) si Nigeria (la care a fost alipit teritoriul fostului Camerun german sub mandat britanic), foste colonii britanice, Guineea-Bissau (fosta Guineea portugheză), Togo (fostul Togo german sub mandat francez) si Liberia (tară anglofonă apărută în 1821 în urma acţiunii desfăşurate de American Colonization Society si care si-a dobîndit independenta în 1847). '

’ Zona atlantică vest-africană este foarte joasă, cu formaţiuni lagunare de-a lungul litoralelor din Coasta de Fildeş si Benin; mascaretul face această coastă inospitalieră. Interiorul este o imensă peneplenă, cu o altitudine variind între 200 si 500 de metri, scobită de două „bazine”: delta interioară a Nigerului şi lacul Ciad. Principalele formaţiuni muntoase (ale căror vîrfuri nu depăşesc 2.000 m) sînt podişul Bauchi (Nigeria), lanţul muntos Atakora (Togo) si masivul Fouta Djallon (Guineea),’de unde izvorăsc Senegalul (1.700 km) si Nigerul (4.200 km). între lacul Debo, la vest, si porţiunile de curs rapid din Labbezenga, la est, bucla Nigerului aduce fluviul în apropiere de marginea meridională a Saharei. De la sud la nord, variaţiile regimului pluvial si interacţiunea musonului de sud-vest cu harmattanul, un vînt uscat din est, determină trei mari’tipuri de climă: ecuatorială guineeană (mai mult de 2.000 mm), sudaneză (sub-guineeană: 2.000-1.500; sud-sudaneză: 1.000-1.500 ; nord-sudaneză : 500-1.000) şi saheliană (mai puţin de 500 mm). După zona cu pădure foarte deasă (de pe ţărmul guineean abrupt) sau deasă (din Golful Guineii) urmează savanele (guineeană cu păduri-galerie, sud--sudaneză arborescentă si nord-sudaneză arbustivă), apoi stepa saheliană.

Zona sud-sudaneză, puţin populată, cu sol sărac (afloriment lateritic), separă două lumi: guineeană în sud, sudaneză sau sudaniană în nord. în sud: cultura tuberculilor, creşterea boului african tripano-rezistent, metalurgia fierului şi a aurului, arta bronzului; prevalenta organizării „tribale” în sud-vest si dezvoltarea timpurie, în jurul Golfului Guineii, a unor culturi înfloritoare; influentă europeană în zonele de coastă începînd din secolul al XVI-lea; model statal de tipul regalităţii „divine”. în nord: agricultura cerealieră, creşterea (de către peuli) a zebuului asiatic non-tripano-rezistent, prezenta măgarului si a calului, metalurgia fierului si a aramei practicată de fierari grupaţi în „caste”; amprenta profundă lăsată de marile imperii medievale (Ghana, Mali, Gao); influenţa islamică arabo-berberă, începînd din secolul al VIII-lea; modelul statal e monarhia militară. între aceste două universuri, comerţul la mare distantă (sarea sahariană, nuca de kola din zona împădurită etc.) a servit ca mijloc de legătură încă din

evul mediu; de dezvoltarea sa e legată formarea grupurilor specializate de negustori, care au răspîndit folosirea limbilor vehiculare (diula, hausa, yoruba).

Preistoria Africii Occidentale este încă foarte puţin cunoscută. S-a găsit material acheulean pe litoralul ghanez şi în podişul nigerian. Cele mai vechi ocupaţii descrise sînt cele din ultima epocă a pietrei. Olăritul sudanez apare între 4000 şi 1000 î.Cr.; către 2000 î.Cr. apare agricultura cerealieră în cadrul comunităţilor sedentare din Sahara mauritaniană (tichitt, walata). Olăritul guineean, contemporan cu începuturile culturii tuberculilor, apare tot către 2000 Î.Cr. Pe la 1000 Î.Cr., agricultura este practicată în aproape întreaga Africă Occidentală.

Africa de Vest nu a cunoscut epoca bronzului, în ciuda prezentei, la marginea Saharei, în timpul ultimului mileniu Î.Cr., a unor ateliere în care se lucra arama si un bronz cu un conţinut redus de cositor, potrivit tehnicilor de origine feniciană. Metalurgia fierului este, în principal, maghrebo-saharianã: ea se răspîndeşte între 500 î.Cr. (taruga, Nigeria) şi începutul mileniului al II-lea; în est, prevalează o tehnologie meroitico--nilotică, introdusă tîrziu (500-1000 î.Cr.: daima, Nigeria).

In prima epocă a fierului se diferenţiază două mari vetre de civilizaţie, una în Nigeria meridională, cealaltă în actualul Sahel mauritano-malian. Cultura Nok (statuete din pămînt ars), apărută între Niger si Benue, se menţine de la 500 pînă la sfîrsitul secolului al II-lea Î.Cr. Din ea provin culturile Owo (secolul al XV-lea) - pămînt ars, Ife (secolele al XII-lea - al XV-lea) - pămînt ars, aramă si bronz, Tsoede (secolele alXII-lea - al XVI-lea) si Benin (secolele al XV-lea - al XVII-lea) - aramă si bronz. în sudul Nigeriei, cultura Igbo-Ukwu (secolele al IX-lea - al XV-lea) e reprezentată prin olărit, obiecte de fier si de bronz. Pe la 1000 Î.Cr., existau în Sahara mauritaniană sate fortificate de negri, probabil strămoşi ai populaţiei soninke (Mali). încă de la începutul erei creştine, desertificarea rapidă îi obligă pe aceşti agricultori, crescători de caprine si ovine, să se deplaseze spre vest si spre sud-vest. La vest de cursul superior al Nigerului, comunităţile formate în urma acestor migraţii, care dispun de arcuri si de cai si utilizează mîna de lucru a sclavilor, se organizează în grupări teritoriale defensive. Astfel ia naştere (secolele al VI-lea - al VII-lea) ceea ce va deveni „imperiul" Ghana, a cărui dezvoltare, începînd din secolul al VIII-lea, se face în detrimentul berberilor saharieni recent islamizati, gratie în special dezvoltării comerţului cu sare din Sahara, cu aur din Guineea, cu sclavi si cu mărfuri de origine mediteraneană.

între Cross River, la est, si Volta, la vest, se întinde aria de civilizaţie a Beninului (Talbot, 1926), de la numele cetăţii edo Benin, capitala regatului de coastă cu acelaşi nume. în această zonă s-au dezvoltat civilizaţia urbană a populaţiei yoruba şi nume-roase forma I iuni statale : regatul yoruba Oyo, dezmembrat de către peulii din Sokoto în secolul al XX-lea, Nupe, căruia înaltul său grad de dezvoltare economică, adminis-trativă si culturală i-a adus supranumele de „Bizanţul negru" (Nadel, 1950), regatele fon Porto Novo si Abomey etc. în regatul războinic al jukunilor (estul Nigeriei), concepţia despre sacralitatea puterii este foarte apropiată de cea întîlnită în „şefiile" de pe podişul Bauchi (Meek, 1925), mai ales la rukuba (Muller, 1980). Tivii din Benue (L. si P Bohanan, 1953) reprezintă un exemplu de pe acum clasic al unei societăţi „fără şefi".

Regiunea cuprinsă între Volta si Comoe (Coasta de Fildeş) este dominată de akani, care, începînd din secolul al XVII'-lea, vor pune bazele mai multor regate războinice, înlocuite la putină vreme de statele asante, regrupate într-o „confederaţie" cu centrul în Kumasi (sudul actualei Ghana). în secolele al XVIII-lea - al XIX-lea, asante îsi întind influenta, pe de o parte, în direcţia litoralului locuit de fante, iar, pe de altă parte, în direcţia regatelor din nord (Gyam an, Gonja, Dagomba). Civilizaţia asante (Ratray, 1923) este remarcabilă prin arta bronzului, ale cărei producţii caracteristice sînt greutăţile pentru cîntărirea aurului.

La vest de teritoriile populaţiilor baule si anyi (Coasta de Fildeş) se întinde ţărmul guineean abrupt, care se prelungeşte pînă în valea rîului Casamance (Senegalul meridional) si a fluviului Gambia. Această regiune a rămas la distantă de marile mişcări de etatizare ale Vestului african; o tradiţie durabilă a făcut din locuitorii săi nişte „refugiaţi".

Populaţiile în cauză (defrisori, cultivatori, pescari) au întemeiat organizaţii socio-politice bazate pe „societăţi secrete".

Prima mare formaţiune statală din secţiunea sahelo-sudaneză este Ghana istorică (Levtzion, 1973), al cărei teritoriu se întindea de la cursul superior al fluviului Niger-Bani, la est, pînă la valea Senegalului, la vest. Menţionată pentru prima dată de Al-Fazarî la sfîrsitul secolului al VIII-lea, Ghana este cunoscută mai ales datorită informaţiilor lui Al-Bakrî (1068), tradiţiilor soninke si descoperirilor arheologice. Ghana cade sub loviturile Almoravizilor în 1076-1077; teritoriul său va trece sub controlul statului Mali în 1240. La origine, Mali a fost un mic regat de pe cursul superior al fluviului Niger-Bani, întemeiat în secolul al XI-lea, ai cărui locuitori, malinke, au constituit nucleul viitoarei populaţii mande. Fondatorul „imperiului" Mali este Sunjata (prima jumătate a secolului al XIII'-lea) (Monteil, 1929; Levtzion, 1973). Sub domnia lui Musa (1312-1337), care face un pelerinaj la Mecca în 1324, imperiul se întinde din partea orientală a buclei Nigerului pînă la coasta atlantică occidentală, si de la Wagadu, în nord, pînă la liziera pădurii guineene, în sud, hegemonia sa exercitîndu-se direct, sau către vest, prin intermediul regatelor tributare. începînd cu secolul al XIII-lea, influenta imperiului Mali s-a întins către est, în direcţia văii inferioare a Nigerului si a actualului teritoriu hausa. Mali se va retrage din bucla Nigerului din fata „imperiului" songhai Gao, după numele capitalei sale din perioada de maximă înflorire. Nu se ştie în ce perioadă si ce fel de circumstanţe, anumite grupuri de vînători (gow) si pescari-cultivatori (sorko) au trecut sub controlul unei aristocraţii militare în partea orientală a buclei Nigerului, formînd atît nucleul iniţial al etniei songhai, cît si al unui stat monarhic cu centrul la Koukia (Rouch, 1953), menţionat pentru prima'dată în secolul al XI-lea. în secolul alXIII-lea, teritoriul songhai trece sub controlul imperiului Mali, apoi se eliberează de sub dominaţia acestuia sub domnia ultimului reprezentant al celei de-a doua dinastii songhai (Sonni), Ali (1464-1492), ale cărui războaie de cucerire vor fi continuate de dinastia Askia, întemeiată de Mohammed (1493-1528), care se converteşte la islam. în secolul al XVI-lea, imperiul Gao se întinde pe un foarte vast teritoriu care, de la est la vest, este situat între teritoriul hausa şi valea Senegalului; acest imperiu se va prăbuşi în urma atacurilor marocanilor, care vor cuceri Timbuktu în 1591.

După dispariţia marilor imperii, Africa de Vest va dobîndi, progresiv, o fizionomie etnică si politică'ce va prevala pînă la sfîrsitul secolului al XIX-lea. Tekrurului medieval, apărut în contextul relaţiilor de dependentă fată de Ghana, îi vor urma mai multe state pe teritoriul actualului Senegal: Sine şi Salum Serer, Dyolof, Baol, Waalo şi Kayor Wolof. Dincolo de valea Senegalului începe zona de „expansiune" mande, ansamblu complex de migraţii si de interacţiuni din care se va naşte o arie lingvistică si o arie culturală - ele nu'coincid -, în interiorul cărora populaţii bine individualizate'vorbesc limbi înrudite între ele si/sau împărtăşesc un fond comun de trăsături ale organizării sociale si ale reprezentării lor. Această expansiune are drept cadru regiunea centrală a Maliului istoric, Futa Djallon si priveşte societăţile de la periferiile septentrionale si orientale ale „marelui" Mali, populaţii guineene si ivoriene, între care bambara din Kaarta si Segu. începînd din secolul al'XVI-lea, pătrunderea populaţiei mande în partea centrală a Vestului african va avea ca principal punct de sprijin comerţul caravanier al populaţiei diula, propagatori ai islamului si întemeietori de state musulmane (în vestul Burkinei Fasso, nord-estul Coastei de Fildeş si Ghana de nord).

Cea mai mare parte a bazinului Voltei'(nordul actualei Ghana, centrul si estul Burkinei) este ocupată de populaţii numite gur sau voltaice, neorganizate în state, precum tallensii - caz tipic de soc'ietate „segmentară" bazată pe ascendentă (Fortes, 1945) -, sau organizate în state. Statele întemeiate de populaţiile mamprusi,' dagomba, nanumba (Ghana) şi mossi (Burkina: Izard, 1970) au aceeaşi origine; apropiate de acestea sînt regatul Gurma (Burkina) si, într-o mai mică măsură, Borgu (nordul actualului Benin). Apărute în secolul al XV-lea, regatele mossi (mai ales Wogdgo si Yatenga) s-au ţinut la distanţă de mişcarea de islamizare nord-sudaneză.

în valea joasă a Nigerului, songhaii domină malul drept al rîului, pe cînd malul stîng este controlat de populaţia zerma. Dincolo de această vale, de la graniţele Airului (tuaregi) pînă în ţinutul yoruba, către sud, si pînă la Bornu, către est, se întinde teritoriul hausa (Mee'k, 1925), a cărui unitate este în primul rînd lingvistică. Spaţiul hausa se organizează în jurul capitalelor (Daura, Kano, Gobir, Zazzau, Katsina, Rano si Biram) celor şapte „state", cărora le este asociată concepţia oligarhică a unei puteri puţin sacralizate. Islamul nu era încă solid implantat decît în marile cetăţi comerciale (Kano, Katsina, Sokoto) atunci cînd, la începutul secolului al XIX-lea, izbucneşte „răscoala" peulilor.

Peulii (fulbe) (Tauxier, 1937 ; Dupire, 1970), păstori practicînd creşterea în transhu-mantă a zebuului, sînt prezenţi în întreg Vestul african sahelo-sudanez, de la Futa Toro (Senegal) - unde s-a format etnia peulă, probabil în epoca Ghanei istorice - si pînă la Adamaoua (Camerunul occidental). De tradiţie „pagînă", peulii au cunoscut mai multe valuri de islamizare, în urma cărora au apărut vetre de iradiere a reformei politico--religioase. La începutul secolului al XX-lea se constituie două mari hegemonii teocratice peule. în 1810, Seku Ahmadu întemeiază „imperiul" Masina (Mali), pe care îl distruge în 1862 şeful militar si religios tukulor Umaru Tall (Al Hadji Omar). în teritoriul hausa, Usman dan Fodio, victorios în jihadul întreprins împotriva ierarhiei tradiţionale, ia în 1804 titlul de „şef *(sarki)* al credincioşilor"; fiul său, Mohammed Bello, uneşte statele hausa în „imperiul" Sokoto (Johnston, 1967).

Primii europeni care au ajuns pe ţărmul vest-african, portughezii, apar pe la mijlocul secolului al XV-lea, avînd ca obiectiv convertirea paginilor si căutarea unor noi surse de aprovizionare cu mirodenii. în secolul al XVI-lea, interesul traficanţilor (pe Coasta occidentală, în Golful Guineii) se îndreaptă asupra aurului. Traficul cu sclavi este aici aproape la fel de vechi ca si prezenta europenilor si va avea repercusiuni dramatice asupra destinului populaţiilor situate mai în interiorul continentului. Primele posesiuni coloniale ale europenilor (în principal englezi, francezi, portughezi) sînt agenţiile comerciale, zonele de negoţ si locurile de adunare a sclavilor în vederea îmbarcării lor pentru America. începînd c'u secolul al XIX-lea, care aduce victoria mişcării abolitioniste, puterile europene vor redefini mizele economice si politice ale rivalităţilor lor si se vor lansa în cursa pentru cuceriri teritoriale, precedată de explorarea interiorului continentului. în perioada 1850-1855, geograful german Heinrich Barth, pornind de la Tripoli, pe lacul Ciad, atinge Timbuktu. Conferinţa de la Berlin (1884-1885) defineşte zonele de influentă colonială. Armatele europene se vor izbi de o rezistentă mai mult sau mai puţin importantă, în funcţie de regiune. La graniţele actualelor state Mali, Coasta de Fil'des si Burkina, englezii si francezii au trebuit să lupte împotriva statului militar întemeiat la începutul anilor 1870 de un malinke, Samory Toure, stat care va fi dezmembrat în 1896. în 1898, împărţirea Vestului african este în mare terminată. Fie că vizează o dominaţie directă a populaţiilor, fie că urmăreşte un control mai îndepărtat al acestora (metoda *indirect rule* utilizată de englezi), aplicarea noilor forme de putere nu se face fără rezistenţă şi fără rebeliuni armate: în posesiunile franceze, „marea revoltă" din 1915-1917 rezumă într-o manieră violentă două decenii de opoziţie fată de administraţia colonială si iniţiativele sale de implantare a unor „şefii" netraditionale, de recrutare autoritară a muncitorilor si, după declanşarea primului război mondial, de conscripţie forţată. Teritoriile franceze sărace din interiorul continentului furnizează mînă de lucru pentru „marile lucrări" (drumuri, căi ferate, infrastructură, Oficiul Nigerului) si pentru exploatările agricole, forestiere si miniere din regiunile meridionale. în împrejurimile Golfului Guineii (Coasta de Fildeş, Gold Coast, sudul Nigeriei) se dezvoltă o economie de plantaţie (cacao, cafea) sub control european; administraţia franceză încurajează, în zona sudaneză, cultivarea arahidelor (Senegal) şi a bumbacului; pînă în anii 1960, urbanizarea nu afectează decît cîteva zone de coastă. Activitatea în domeniul sănătăţii are ca rezultat eradicarea febrei galbene si a tripanosomiazei, pe cînd lupta împotriva altor endemii (paludism, lepră, sifilis, meningită cerebro-spinală, oncocercoza etc.) si împotriva malnutritiei (zona sahelo-sudaneză continuă să cunoască lipsurile si foametea) nu a înregistrat nici un progres semnificativ: lentă, dar regulată,

creşterea populaţiei nu înseamnă si diminuarea mortalităţii infantile. învătămîntul este obiectul unei competiţii între administraţie si misionari. Rata de şcolarizare a rămas foarte scăzută în coloniile franceze pînă la sfîrsitul celui de-al doilea război mondial; efortul britanic a fost mai prompt şi mai important, mai ales datorită acţiunii misionarilor protestanţi. Această înapoiere a Africii franceze în raport cu Africa engleză este vizibilă mai ales în domeniul universitar. Fourah Bay College (Freetown) a fost fondat în 1827 de către Church Missionary Society; pe la 1950 sînt fondate universitatea franceză din Dakar şi universităţile engleze de la Kumasi şi Legon (Accra); un deceniu mai tîrziu, sînt fondate universităţile din Abidjan, Cape Coast (Ghana), Ibadan, Ife, Lagos si Zaria (Nigeria). Colonizarea europeană, apoi apariţia statelor africane independente si lansarea politicii de „dezvoltare", dar si islamizarea'regiunilor din interiorul continentului si creştinarea zonelor meridionale nu puteau să nu aducă modificări ale modului de viată, ale formelor de organizare economică si socială, ale sistemelor de reprezentări si ale'sistemelor de valori în cazul populaţiilor vest-africane, rurale în imensa lor majoritate. Africa Occidentală a ştiut, totuşi', să găsească, de bine, de rău, răspunsuri adaptative la condiţiile în fata cărora a fost pusă. Totuşi, la un secol după instaurarea dominaţiei coloniale si la trei decenii după apariţia statelor africane independente, ea se confruntă, mai dramatic decît oricînd, cu problema capacităţii sale („naturale", economice si politice) de a hrăni o populaţie care trăieşte în oraşe supraaglomerate sau care lucrează pămînturi din ce în ce mai'sărace, cel puţin în anumite regiuni. în această privinţă, grava criză de subzistentă pe care o cunoaşte Sahelul începînd cu 1973 ar trebui'să fie un adevărat semnal de alarmă pentru întregul subcontinent vest-african.

M. IZARD

• AJAYI J.F.A., CROWDER M. (ed.), 1971-1974, *History of West Africa,* 2 vol., Longman, Londra. - DUPIRE M., 1970, *Organisation sociale des Peuls. Etude d'ethnographie comparee,* Plon, Paris. - FAGE J.D., 1955, *An Introduction to the History of West Africa,* Cambridge University Press, Cambridge. - FORDE D., KABERRY PM. (ed.), 1967, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century,* Oxford University Press, Londra. - FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi. Being the First of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe,* Oxford University Press, Londra. - GAUTIER E.F, 1935, *LAfrique noire occidentale. Esquisse des cadres geographiques,* Larose, Paris. - IZARD M., 1970, *Introduction a* l'*histoire des royaumes mossi,* CNRS - CVRS, Paris - Ouagadougou. -JOHNSTON H.A.S., 1967, *The Fulani Empire of Sokoto,* Oxford University Press, Londra. -LABOURET H., 1941, *Paysans dAfrique occidentale,* Gallimard, Paris. - LEVTZION N, 1973, *Ancien Ghana and Mali,* Methuen, Londra. - MAUNY R., 1961, *Tableau geographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'apres des sources ecrites, la tradition et l'archeologie,* Institut Francais d'Afrique Noire, Dakar. - MEEK C.K., 1925, *The Northern Tribes of Nigeria,* 2 vol., Oxford University Press, Londra. - MEILLASSOUX C. (ed.), 1971, *L'evolution du commerce africain depuis le XIX*e *siecle en Afrique de l'Ouest. The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa,* Oxford University Press, Londra. - MERCIER P, 1962, *Civilisation du Benin,* Societe Continentale d'Editions Modernes Illustrees, Paris. -MONTEIL C., 1929, „Les empires du Mali. Etude d'histoire et de sociologie soudanaises", în *Bulletin du Comite d'etudes historiques et scientifiques de* l'*Afrique occidentale francaise* 12 (3-4): 291-448. - RATTRAY R.S., 1923, *Ashanti,* Oxford University Press, Londra. - RICHARD--MOLARD J., 1956, *Afrique Occidentale Francaise,* Berger-Levrault, Paris. - ROUCH J., 1953, „Contribution â l'histoire des Songhay", în *Memoires de l'Institut Francais dAfrique Noire,* 29: 137-260. - TALBOT PA., 1926, *The Peoples of Southern Nigeria,* 4 vol., Oxford University Press, Londra. - TAUXIER L., 1937, *Moeurs et histoire des Peuls,* Payot, Paris. -URVOY Y, 1936, *Histoire des populations du Soudan central (Colonie du Niger),* Larose, Paris.

AFRICA ORIENTALĂ

Africa Orientală este o regiune a puternicelor contraste ecologice, în care formele de adaptare la mediu sînt multiple, iar sistemele de producţie pastorală si agricolă coabitează în diferite grade, în funcţie de mediul înconjurător. Această eterogenitate se

regăseşte şi în plan cultural. Acest perimetru pare cu adevărat greu de circumscris, pentru că el înglobează frontierele mai multor domenii lingvistice: nilot în nord-vest, kusit în nord-est, bantu în sud si în vest, pe cînd regiunea de coastă este expusă influentelor extra-africane (în principal, arabă), al căror vector este civilizaţia swahili.

Astfel, Estul african, si mai ales „centrul său de greutate" (nordul Tanzaniei, sudul Kenyei), se distinge prin remarcabila originalitate a fiecărei formaţiuni sociale care rezultă din conjugarea unui sincretism cultural accentuat cu un particularism generat de condiţiile ecologice. încă acum cincizeci de ani, H. Baumann si D. Westermann vorbeau despre Ibantu hamitizati", dar într-o perspectivă difuzionistă, care atribuia toate urmele de civilizaţie invadatorilor hamiti veniţi din nord. Mai tîrziu, G.P. Murdock va pune jaloanele unei istorii culturale care, deşi în mare măsură conjuncturală, se rafinează încetul cu încetul gratie progreselor recente ale lingvisticii istorice si ale cercetării arheologice.

Se admite' popularea paleolitică a regiunii prin comunităţile de limbă khoisan. Sandawe, limba foştilor vînători, aparţine într-adevăr acestei familii lingvistice, consoanele cu dublă ocluzie fiind întîlnite si în limbile hadza si dahalo. Primele urme ale păstoritului în nordul Kenyei datează din 3000 Î.Cr. si sînt atribuite populaţiilor de limbă sud-kusită (familia afro-asiatică), care, ulterior, ar fi practicat o agricultură cerealieră intensivă, cu îngrăşăminte si irigaţii în zonele muntoase.

Puţin înainte de era noastră, ramura „meridională" a grupului nilot (familia nilo--sahariană) - actualele populaţii kalenjin si datog - părăseşte marginile podişului etiopian pentru a se stabili la vest de valea Riftului oriental, pînă în Tanzania. Pentru că a preluat foarte multe trăsături de la populaţiile precedente, pe care le-a absorbit încetul cu încetul, acest grup a primit următoarele denumiri: „nilo-hamiţi", apoi „para-niloti". Dar aceste denumiri nu pot să exprime interacţiunile complexe si diver-sificate, care interzic, în orice caz, stabilirea unei corespondente univoce între cultural si lingvistic.

' în acelaşi timp, sosesc din vest primii agricultori bantu (familia niger-kordofan). După o expansiune iniţială în zona Marilor Lacuri, ei ocupă, încetul cu încetul, ţinuturile înalte ale Kenyei si Tanzaniei, pe cînd alte grupuri pătrund prin sud. Apoi sosesc populaţiile de limbă nilotă orientală. După un contact în nord cu kusitii orientali (actualii dassaneci), grupul ongamo-maa (actualii masai) avansează către sud si îi întîlneste pe kalenjini si pe bantu. Si aici, interacţiunile sînt numeroase, astfel încît grupurile bantu, care îi înlocuiseră pe kusitii meridionali în regiunile muntoase, integrează, prin intermediul popoarelor maa, un al doilea val de trăsături kusite, de astă dată orientale.

Oricare ar fi originea diferitelor trăsături culturale (de exemplu, circumcizia), discursul antropologilor si al lingviştilor în privinţa acestui subiect are tendinţa să atribuie, întîi kusitilor, iar apoi'nilotilor, o'mai mare influentă în istoria regională decît populaţiilor bantu. Aceasta se datorează, fără îndoială, caracterului expansionist al crescătorilor de animale nomazi. Relieful le-a permis diferitelor grupuri de păstori, agricultori si vînători să trăiască în simbioză, ca de exemplu masai - kikuyu - dorobo.

De-a lungul ultimelor secole, s-a înregistrat migratia populaţiilor somali si oromo (kusiti orientali) din zona Cornului Africii, sosirea populaţiilor luo (niloti occidentali) în regiunea interlacustră, expansiunea kalenjinilor, apoi, în secolele al XVII-lea si al XVIII-lea, pătrunderea masailor pînă în centrul actualei Tanzanii. în această epocă se prefigurează noi si profunde tulburări. Cauzele sînt dezvoltarea legăturilor comerciale dintre coastă si interiorul continentului, apoi pătrunderea agresivă a populaţiilor ngoni care fugeau de hegemonia zuluşilor, în sudul Tanzaniei, la mijlocul secolului trecut, în momentul în care primele explorări continentale europene anunţau ingerinţa colonială.

Acoperirea etnografică a zonei rămîne chiar si în zilele noastre foarte incompletă, în ciuda publicaţiilor scoase de African International Institut de la Londra *(Ethnografic Survey of Africa : East-Central Africa).* Dacă excludem monografiile primilor misionari, mereu indispensabile (de exemplu, Gutmann), acest demers a rămas inspirat, pînă la o dată recentă, de abordarea funcţionalistă engleză. Aceasta privilegiază studiile

sincronice, analizînd „triburile" ca pe tot atîtea monade închise, în timp ce fiecare dintre acestea, ca produs al sintezei culturale, ar trebui să fie analizat din punct de vedere regional si diacronic. De-a lungul ultimelor secole asistăm, într-adevăr, la migraţii multidirectionale al căror cel mai vizibil semn este, poate, constituirea unei reţele de „înrudire prin glumă" *(parente ă plaisanterie* sau â *libre parler) (utani)* în toată partea de sud a regiunii. Anumite grupuri nu si-au dobîndit identitatea decît recent, iar aceasta rămîne relativă. Putem distinge, în cazul a numeroase etnii, o arie centrală si regiuni periferice, de exemplu prin intermediul unei analize a logicii de identificare.'

Accentul pus, pe de o parte, pe studiul sistemelor de ascendentă segmentară si de uniliniaritate, iar, pe de altă parte, pe analiza sistemelor politice prin intermediul dihotomiei stat/absenta statului, va contribui la mascarea unei anumite diversităţi etnografice. Două studii comparative, influenţate de scoala culturalistă americană, al lui J.D. Kesby (care delimita „regiuni culturale") si al lui H.K. Schneider (care stabilea o corelaţie vite - egalitarism), suferă de această prejudecată. Dezvoltarea etnografiei ultimilor douăzeci de ani a pus în evidentă existenta sistemelor cognatice (ndendeuli, fipa, iraqw) sau a diverselor forme de biliniaritate (mbugwe, zaramo) care dovedesc complexitatea sistemelor de înrudire est-africane. Amestecurile si deplasările au transformat, adesea, regulile de filiaţie si de rezidentă, iar variaţiile interne nu sînt rare (ngoni, nyamwezi). Studiile referitoare la căsătorie, care ar fi permis clarificarea acestor probleme, au fost, din păcate, abandonate.

Deşi patriliniare, societăţile cu „etos" pastoral, în care înrudirea si alianţa sînt prelungite prin raporturi contractuale, constituie, în fapt, structuri sociale în Iretea" (turkana, dassaneci, gogo). Ele fac parte dintr-o arie mai vastă, însă limitată la zonele de interacţiune a populaţiilor nilote, kusite si bantu, caracterizată printr-un tip de organizare bazat pe categoria de vîrstă. Această organizare se sprijină pe forma initia-tică pentru a constitui clase de vîrstă (de exemplu, la masai), cărora poate să li se asocieze un dualism generational, separîndu-i pe „fii" de „taţi" (kikuyu-meru, domeniul karimojong, sistemul *gada* al populaţiilor oromo). Dacă acest principiu generational este susceptibil de diferite tratamente formale - generaţii succesive (jie) sau parţial succesive (turkana) -, si clasele de vîrstă pot să joace un rol politic esenţial (geronto-cratia samburu) sau să se mulţumească cu o funcţie mai restrînsă în cadrul unui sistem ierarhizat („şefia" chaga, grup care controlează irigaţiile populaţiei sonjo).

Lăsînd deoparte cazul specific al satelor din perioada nyakyusa, nici regatele inter-lacustre, nici populaţiile din sudul si vestul tanzanian, cu predominantă matriliniară, nu posedă sisteme de vîrstă. Aceste populaţii se organizează adesea în „state segmentare" („şefiile" multiple ale populaţiilor pare sau kimbu), tulburările regionale putînd să accentueze centralizarea (fipa,'shambala). Dar o difuziune în sens unic din zona interlacustră (influenta tutsi sau hima), atît de des invocată, trebuie exclusă. Se observă, de asemenea, formaţiuni statale (la hehe) apărute ca reacţie la hegemonia ngonilor, precum si apariţia unor conducători care îsi bazează puterea pe controlul comerţului cu caravane (Semboja la populaţia shambala, Mirambo la nyamwezi), fenomen care se regăseşte la scara societăţilor acefale (kaguru).

Datorită, în primul rînd, unor circumstanţe economice (cererea de fildeş si mai ales cererea de sclavi), civilizaţia swahili (Zanzibar si cetăţile portuare) si-a exercitat influenta asupra interiorului continentului doar începînd din secolul al XVIII-lea. Cu cîteva excepţii (ganda, nyamwezi, yao), islamul nu se impune în rîndul populaţiilor de pe coastă, la care se dezvoltă multilingvismul si culte ale posesiunii, mărturie a schimbării intervenite în epoca precolonială.

Prezenta britanică a precipitat schimbarea socială, contribuind la transformarea Africii Orientale plurietnice si multirasiale (asiatici, arabi, europeni) într-un creuzet al noilor sincretisme, mai ales pe plan religios, dar si al antagonismelor profund înrădă-cinate, care alimentează, de exemplu, războiul civil din Uganda. Impactul colonial deosebit de pronunţat în cazul Kenyei (independentă din 1963) a determinat o politică orientată către exterior mai mult decît în cazul tării vecine, Tanzania, care viza

realizarea unui socialism *ujamaa* autocentrat - orientări divergente pe care dificultăţile întîlnite le-au mai conciliat.

Apariţia statelor independente aduce noi orientări în cadrul cercetării etnografice naţionale. Interesul cercetătorilor africani pentru etnoistorie sau pentru analiza „conştiinţelor istorice" (P. Rigby) tine seama de noua relaţie cu factorul temporal. în plus, lipsa de interes a antropologiei britanice pentru studierea sistemelor de gîndire, oricare ar fi fost motivele, pare să fi dispărut, T. Beidelman trasînd calea reîntoarcerii la un asemenea tip de analiză prin studiul său despre simbolismul kaguru. Concentrarea lucrărilor etnografice asupra sistemelor de vîrstă (P.T.W. Baxter si U. Almagor) este însoţită de o analiză a sistemelor cognitive (S. Tornay). Examinarea formelor de organizare politică se deschide spre perspectivele structuraliste - de exemplu, prin intermediul analizei miturilor fondatoare - si marxiste (S. Feierman, R. Willis). în sfîrsit, o nouă abordare a fenomenelor rituale', care nu mai sînt analizate exclusiv din perspectiva conflictului si a integrării, permite degajarea unei anumite logici, ierarhice în cazul populaţiei nyamwezi analizate de S. Tcherkezoff, topologice în cel al populaţiei iraqw studiate de R.J. Thornton.

J.L. VILLE

• BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (ed.), 1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organisations*, Hurst, Londra. - BEIDELMAN T.O., 1986, *Moral, Imagi-nation in Kaguru Modes of Thought*, Indiana University Press, Bloomington. - EHRET C, POSNANSKI M. (ed.), 1982, *The Archeological and Lingustic Reconstruction of African History*, University of California Press, Berkeley. - FEIERMAN S., 1974, *The Shambaa Kingdom. A History*, University of Wisconsin Press, Madison. - GULLIVER P.H., 1955, *The Family Herds. A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa: the Jie and Turkana*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - KESBY J.D., 1977, *The Cultural Regions of East Africa*, Academic Press, Londra. - OGOT B.A., 1974, *Zamani*: *a Survey of East African History*, East African Publishing House, Nairobi. - RIGBY P, 1969, *Cattle and Kinship among the Gogo*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. - SCHNEIDER H.K., 1979, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Indiana University Press, Bloomington. -SHORTER A., 1972, *Chiefship in Western Tanzania. A Political History of the Kimbu*, Clarendon Press, Oxford. - TCHERKEZOFF S., 1983, Le *roi nyamwezi, la droite et la gauche. Revision comparative des classifications dualistes*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris. - THORNTON R.J., 1980, *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*, Academic Press, Londra. - WILLIS R., 1981, *A State in the Making. Myth, History and Social Transformation in Pre-colonial Ufipa*, Indiana University Press, Bloomington.

AGNAT —> *Alianţă. Parentale (Sisteme ~) 1 - Sisteme şi structuri parentale*

AGRICULTURĂ

împreună cu creşterea animalelor, culesul, vînătoarea, pescuitul etc, agricultura aparţine unui vast ansamblu de activităţi prin care oamenii îsi procură cele necesare vieţii exploatînd resurse vii, plante sau animale. Totuşi, în interiorul acestui ansamblu, ceea ce este grupat sub termenul de „agricultură" depinde prea mult de punctul de vedere în care ne plasăm si de diversitatea activităţilor pe care acesta ar trebui să le desemneze pentru ca etnologia să se mulţumească doar cu una si aceeaşi definiţie sau să rişte să propună o definiţie. în fapt, se observă că există *agriculturi* diverse (fiecare dintre acestea fiind caracterizată prin locul, epoca si societatea în care este situată), care de multe ori nu au altceva în comun decît denumirea. De aceea, nu este prea prudent să utilizăm noţiunea de „agricultură" în general, ca si cum aceasta ar avea un conţinut concret. Toate problematicile actuale legate de originea agriculturii sînt deformate din pricina acestei reificări. în cele ce urmează, vom insista asupra diferentelor care ne permit să distingem unele de altele diferite tipuri de agricultură, din două puncte de vedere : sincronic şi diacronic.

Punctul de vedere sincronic

Pentru a descrie şi a caracteriza o agricultură, trebuie să identificăm:

- *finalităţile* producţiei agricole (alimentaţie, îmbrăcăminte, locuinţe etc), fie ele directe,'fie realizate prin intermediul schimburilor;
- *obiectele* (plante, animale) afectate acestor finalităţi;
- *operaţiile tehnice* necesare pentru obţinerea acestor obiecte si pentru transfor-marea lor (cuprinzînd aici şi toate mijloacele materiale de care e nevoie în aceste operaţii: unelte, energie, apă, fertilizanţi etc);
- *regulile sociale* pe baza cărora aceste operaţii sînt repartizate, sub forma unor sarcini care le revin membrilor grupului în funcţie de sex, vîrstă şi statut (castă, profesie etc);
- *raporturile sociale* care condiţionează accesul membrilor grupului la obiectele, mijloacele şi rezultatele producţiei.

Nimic nu dovedeşte că aceste cinci planuri ale analizei sînt suficiente, însă ele sînt, în orice caz, necesare. Inventarul finalităţilor este cu atît mai necesar, cu cît, din cauza etnocentrismului, există tendinţa de a subestima importanta finalităţilor nonalimen-tare ale agriculturilor exotice sau antice si de a le reduce pe acestea la nişte tehnici de subzistentă. Faptul că o agricultură nu produce decît pentru alimentaţie este, dimpotrivă, un eveniment recent. în Europa, producţia de textile, coloranţi, grăsimi industriale etc. a dispărut doar de putină vreme, întîi'datorită concurentei'fostelor colonii, apoi din cauza concurentei produselor uleioase si petroliere. Producţia agricolă care uzează de energie motrice a intrat în declin după anii 1900-1910, cînd folosirea cailor de muncă a cunoscut apogeul în ţările industrializate. înainte de revoluţia industrială, cele mai flagrante diferente între diferitele tipuri de agricultură de pe glob pot fi observate tocmai în privinţa finalităţilor nealimentare. Desigur, nevoile alimentare înregistrează variaţii substanţiale din Arctica pînă la Ecuator; nevoile legate de locuinţă şi de îmbrăcăminte variază si mai mult, iar variaţiile sînt amplificate de locul acordat acestora în sistemul de valori al fiecărei societăţi. Cazul cel mai concludent în această privinţă este cel al Americii precolumbiene. în toate regiunile orientale ale continentului (Brazilia, Amazonia, Caraibe si de la Atlantic la Mississippi), îmbrăcămintea fie lipseşte (sau este redusă la cea mai'simplă expresie), fie este făcută din piei si blănuri'de animale vînate. în schimb, din Peru pînă în Arizona, îmbrăcămintea este făcută fie din fibre de plante cultivate (bumbac si agave), fie din lîna unor animale domestice (lama şi alpaca). Această opoziţie coexistă cu o alta : din Brazilia pînă la Marile Lacuri, sarcinile agricole le revin în mod preponderent femeilor, pe cînd pe coasta Pacificului ele sînt mai ales masculine, deşi nici femeile nu sînt absente. Faptul că societăţile cele mai ierarhizate, inclusiv societăţile statale, s-au dezvoltat în interiorul regiunii Pacificului (zonă în care finalităţile vestimentare ale agriculturii sînt importante) nu este, cu siguranţă, o întîmplare. ’

Ca exemplu de analiză de plan secund (plante si animale utilizate), vom cita lucrarea lui A.-G. Haudricourt care opune comportamentul’si concepţiile cultivatorilor de ignama celor ale crescătorilor de oi si ale cultivatorilor de cereale din zona Mediteranei. Există diferente importante si pe un plan mai tehnic. Cerealele panificabile (grîu si secară) au orientat evoluţia tehnicilor de preparare alimentară într-un sens foarte diferit în compa-raţie cu cerealele pentru arpacaş sau pentru terci; cerealele cultivabile în anotimpul rece au determinat o repartizare sezonieră a sarcinilor, distinctă de cea care functio-nează în cazul cerealelor din anotimpul cald (mei, orez). De asemenea, cerealele cu talie înaltă (porumb, sorg, mei) implică, în general, tehnici de pregătire a cîmpului, de semănare si de recoltare foarte diferite de cele ale cerealelor de talie mică.

Orice agricultură - şi acesta va fi al treilea plan al analizei - comportă un minimum de operaţii: semănarea şi îngrijirea plantelor, recoltarea şi sortarea produselor, transformarea acestora în vederea utilizării lor. Alte operaţii sînt de importanţă variabilă : pregătirea cîmpului, care este aproape absentă în luncile fertilizate de aluviuni,

dar care cere un efort maxim pe solurile gazonate din climatele umede; fertilizarea, nu întotdeauna necesară şi practic imposibilă dacă munca nu este importantă şi rentabilă; depozitarea, dependentă de un număr foarte mare de factori fizici, climatici si sociali etc. în plus, mijloacele de care dispun diferitele societăţi pentru efectuarea tuturor acestor operaţii sînt extrem de variate: metalul, calitatea, abundenţa şi costu-rile acestuia; energia umană şi animală, mijloacele de transport, utilajele, cunoştinţele de orice fel determină diferentele dintre diversele tipuri de agricultură de pe planetă. Aproape că nu mai trebuie să spunem că înainte ca toate aceste amănunte să fie cunoscute, reflecţiile consacrate raporturilor dintre societate si mediul înconjurător nu vor putea deloc să avanseze.

Ultimele două planuri ale analizei corespund acelor realităţi desemnate de expresia de inspiraţie marxistă „raporturi sociale de producţie". în legătură cu acest subiect, care nu poate fi tratat în cîteva rînduri, se impun două observaţii. Prima: analiza repartizării sociale a sarcinilor este adesea neglijată în comparaţie cu analiza reparti-zării mijloacelor si produselor muncii. A doua: cele două tipuri de analiză amintite anterior nu sînt posibile decît dacă sarcinile, mijloacele si produsele muncii au fost identificate cu destulă precizie, adică dacă analiza tehnologică a fost dusă destul de departe. însă aceasta se întîmplă destul de rar si, atîta vreme cît lucrurile vor rămîne la fel, studiul raporturilor sociale va păstra un caracter la fel de vag si speculativ ca si cel al raporturilor dintre societate şi mediu.

Punctul de vedere diacronic

începînd din secolul trecut, numeroase scheme au fost propuse pentru a descrie evoluţia agriculturilor în lume. Ultima tentativă de acest gen este, probabil, cea a lui E. Wer'th (1954). Faptul că această chestiune nu a mai fost reluată de atunci tinde să confirme ideea că, din raţiuni care tocmai au fost evocate, este încă prea devreme să formulăm ipoteze convingătoare în acest domeniu. în schimb, nu este prea devreme să respingem cîteva idei preconcepute si să reflectăm la cele care ar putea fi puse în loc.

Lipsa de conţinut a noţiunii de „agricultură" în general conduce la contestarea opiniilor actuale'legate de originea agriculturii. Arheologia confirmă această manieră de a privi lucrurile, găsind tot mai numeroase urme ale agriculturii sau ale creşterii animalelor în plin context paleolitic si în regiuni foarte îndepărtate de Orientul Apropiat, cunoscut fiind astăzi faptul că în Orientul Apropiat „neolitizarea" a fost mult anterioară agriculturii. Dacă modelul „revoluţiei neolitice" a lui Gordon Childe are încă o anumită autoritate, probabil că aceasta nu va mai dura prea mult timp. La fel se întîmplă cu o altă idee preconceputâ, care nu este decît un corolar al acestui model, cea a unei stagnări de mai multe milenii, între revoluţia neolitică si epoca contemporană (Levi-Strauss, 1962). Istoria agriculturii nu susţine această ipoteză, ci evidenţiază schimbări neîncetate si chiar o serie de inovaţii, care, dacă luăm în considerare ansamblul planetei si nu doar cutare sau cutare regiune particulară, s-au succedat într-un ritm din ce în'ce mai rapid. în Europa mai ales, de la începuturile a ceea ce am putea numi epoca tehnică a fierului (secolul al X-lea în Grecia, secolul al V-lea în Europa Centrală), e aproape imposibil să izolezi o perioadă de mai mult de două secole în care să nu se fi produs nici o inovaţie importantă în domeniul agricol. E adevărat că alte regiuni au cunoscut perioade îndelungate de stagnare si de recesiune, dar cel mai adesea este vorba de o degradare a raportului dintre populaţie si resurse si nu de o incapacitate de a inova. Astăzi, această problemă a revenit chiar în prim-planul proiectelor industriale, pentru că nu este foarte sigur că agriculturile cele mai avansate, mari consumatoare de energie, vor avea un viitor foarte durabil.

EDITORII

• BRAY F., 1984, *Agriculture,* în J. Needham (ed.), *Science and Civilisation in China,* 6 vol. (2), Cambridge University Press, Cambridge. - DONKIN R.A., 1970, „Pre-Columbian Field Implements and Their Distribution in the Highlands of Middle and South America", în *Anthropos,* 65, 3-4 : 505-529. - DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin,* Societe d'Editions Maritimes et Coloniales, Paris. - FORDE C.D., 1934, *Habitat, Economy and Society,* Methuen, Londra. - GAILEY A., FENTON A. (ed.), 1970, *The Spade in Northern and Atlantic Europe,* Ulster Folk Museum, Belfast. - HAUDRICOURT A.G., JEAN-BRUNHES DELAMARRE M., 1955, *L'homme et la charrue a travers le monde,* Gallimard, Paris. - „Les hommes et leurs sols" în *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquee,* 1977, 24 (2-3) - „Instruments aratoires en Afrique tropicale, la fonction et le signe" în *Cahiers de l'ORSTOM,* 1984, 20 (3-4). - WERTH E., 1954, *Grabstock, Hacke und Pflug, Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues,* E. Ulmer, Ludwigsburg. - WILSON G.L., 1917, *Agriculture of the Hidasta Indians, an Indian Interpretation,* University of Minnesota Press, Minneapolis.

ALIANŢĂ

Termenul de „alianţă", distinct de cel de „căsătorie", corespunde unui grup de fenomene a căror analiză, numită teoria alianţei sau teoria alianţei prin căsătorie, vizează o explicaţie generală a sistemelor matrimoniale. Termenul a apărut tîrziu, pentru că antropologia functionalistă care postula prioritatea filiaţiei în raport cu alianţa, îi atribuia acesteia din urmă un rol secundar. A trebuit să apară lucrarea lui C. Levi-Strauss, *Les structures elementaires de la parente* (1949), pentru ca noţiunea de „alianţă" să capete un veritabil statut conceptual si un conţinut sociologic. Inspirat de lucrările lui M. Mauss despre dar, Levi-Strauss dezvoltă noţiunile de „schimb" si de „reciprocitate". Teoria structurală a alianţei înlocuieşte perspectiva substantialistă, care patrona definirea grupurilor de filiaţie', cu un punct de vedere axat pe relaţie. Bazîndu-se pe o teorie a schimbului, savantul francez tratează alianţa ca pe un fapt de comunicare : principiul reciprocităţii guvernează orice uniune matrimonială, în asa fel încît schimbul pune mereu grupurile în relaţie, iar femeile circulă între bărbaţi asemenea bunurilor si cuvintelor. Familiile elementare nu sînt unităţi de structură, ci produse ale unei relaţii de alianţă. Această relaţie se întemeiază pe necesitatea schimbului, care îsi are originea în exogamie si în prohibiţia incestului. Postulînd existenta unor legi universale care guvernează faptele legate de înrudire, Levi-Strauss vede în prohibiţia incestului mai mult decît o regulă negativă, socotind-o, în primul rînd, o lege a schimbului, si interpretează exogamia ca pe o regulă pozitivă, care îi constrînge pe bărbaţi să-si dea surorile altor bărbaţi pentru a obţine, la rîndul lor, soţii. El lansează ipoteza că regulile căsătoriei se reduc'la un număr'mic de structuri, împărţite în două mari categorii: structurile elementare si structurile complexe. Mai tîrziu (1967), el va propune si un model intermediar, structurile semicomplexe.

Structurile elementare cărora Levi-Strauss le-a consacrat lucrarea din 1949 se caracterizează prin faptul că regulile de alegere a soţului sînt promulgate într-un mod pozitiv în interiorul consangvinităţii: este vorba despre căsătoria recomandabilă sau prefe-renţială între rude apropiate. Aici, alianţa e orientată şi constituie o reţea care se supune unui model mecanic. Aceste structuri se împart în două mari categorii: schimbul restrîns sau simetric si schimbul generalizat sau asimetric.

Schimbul restrîns asociază întotdeauna un număr par de unităţi de schimb inter--căsătorii. Numeroase societăţi australiene sînt organizate potrivit unui mod simbolic binar care le împarte în jumătăţi exogame, ele însele supuse unei alte dihotomii interne, aplicabilă atît regulilor de filiaţie, cît şi celor de rezidenţă, creîndu-se astfel noi divi-ziuni: sistemele cu secţiuni sînt împărţite în patru, iar cele cu subsecţiuni în opt. Tribul kariera, de exemplu, are patru secţiuni exogame care îsi schimbă femeile, două cîte două: membrii secţiunilor 1 şi 3 se căsătoresc în secţiunile 2 şi 4. Această dublă diviziune creează unităţi de inter-căsătorie care se reproduc altfel decît grupurile de

unifiliaţie: cînd un bărbat din secţiunea 1 se căsătoreşte cu o femeie din secţiunea 2, copilul lor va aparţine secţiunii 4 (figura 1).

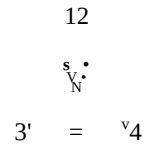


Fig. 1: Schimburi între jumătăţi şi secţiuni

Alianţa leagă permanent, două cîte două, unităţile între care se produce schimbul şi induce la nivel local o regulă de căsătorie între veri încrucişaţi (reali sau de clasificare); pornind de la un schimb iniţial al surorilor, fiecare generaţie reproduce aceeaşi alianţă simetrică. De aceea, verii sînt, în acelaşi timp, copiii unchiului din partea mamei si ai mătuşii din partea tatălui (veri încrucişaţi bilaterali) (figura 2).

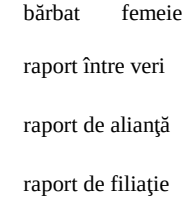


Fig. 2 : Schimb restrîns

Sistemele aranda au opt subsecţiuni. Ele funcţionează potrivit unor mecanisme comparabile cu cele ale sistemelor cu secţiuni, doar că sînt dublate: schimbul direct între opt subsecţiuni interzice căsătoria între veri încrucişaţi de gradul întîi si o prescrie pentru verii de gradul al doilea. Respingînd ideea unui'rol efectiv jucat de grupurile locale exogame în procesul de dublare al jumătăţilor, L. Dumont propune o altă interpretare, bazată pe noţiunea de „generaţie alternată", ca formă de constrîngere matrimonială, cuplată cu jumătăţile exogame'.

Simetriei schimbului restrîns îi corespunde asimetria *schimbului generalizat*: căsătoria este orientată într-o singură direcţie, care corespunde, pentru un bărbat, căsătoriei cu verisoara sa matrilaterală reală sau de clasificare (căsătoria cu verisoara sa patrilate-rală'este interzisă). Această orientare unilaterală are ca efect faptul'că femeile circulă întotdeauna în acelaşi sens între grupurile de unifiliaţie, acestea fiind împărţite în grupuri de donatori si grupuri de receptori de femei (figura 3).

Toţi bărbaţii aceluiaşi grup de unifiliaţie reproduc acelaşi tip de căsătorie. Modelul se bazează pe existenta mai multor grupuri'de schimb (cel puţin trei) si construieşte între ele un ciclu de tipul 1->2->3->1. Schimbul generalizat uneşte ansamblul grupurilor de unifiliaţie ale aceleiaşi societăţi, însă reciprocitatea este diferită, în funcţie de proporţia numărului de unităţi'de schimb si poate să aibă drept corolar ierarhizarea grupurilor. Astfel, la kasinii din Birmania, grupurile donatoare de femei le sînt superioare celor receptoare (se vorbeşte de hipogamie feminină). în acest caz, sistemul matrimonial se înscrie în centrul dinamicii sociale si politice a societăţii ierarhizate (Leach, 1972).

Fig. 3 : Schimbul generalizat: căsătoria cu fiica fratelui mamei

Căsătoria cu fiica surorii tatălui (verisoara încrucişată patrilaterală) reprezintă un alt tip de căsătorie asimetrică, ce diferă de precedentul prin ciclurile pe care le generează: la fiecare generaţie, sensul schimbului este inversat si unităţile de schimb îsi abandonează poziţia de receptoare pentru cea de donatoare de femei. Căsătoria patrilaterală se rezumă astfel: 1->2->3->1, apoi, în generaţia următoare, 1->3->2->1. O asemenea formulă nu permite înglobarea ansamblului grupurilor, pentru că alternanta implică cicluri scurte, în asa fel încît sora donată să poată fi restituită repede sub forma unei soţii. Proprietăţile structurale ale acestui tip de sistem rămîn atît de limitate, încît R. Needham (1958) a negat specificitatea acestei forme de căsătorie. Totuşi, L. Dumont (1975) a descris un exemplu în care repetarea căsătoriei patrilaterale timp de şapte generaţii între două grupuri matriliniare a permis, în absenta unei filiaţii patriliniare, transmiterea locală a „şefiei" pe linie masculină. Dumont a arătat, de'asemenea, că sistemele dravidiene din India de sud, caracterizate prin căsătoria verilor încrucişaţi, puteau fi concepute drept o transmitere genealogică a legăturii de alianţă de la părinţi la copii.

Criticile la adresa lui Levi-Strauss vizează reducerea „distantei structurale" stabilite de acesta între schimbul restrîns si schimbul generalizat si se îndreaptă si asupra ideii că funcţionarea structurilor elementare este uneori mai complexă decît ne lasă să bănuim'formularea lor simplă.

Structurile semicomplexe reprezintă graniţa (de tip logic si nu istoric) între structurile elementare şi structurile complexe pentru 'că ele împărtăşesc anumite trăsături ale fiecăreia dintre acestea: fiind caracterizate prin prohibiţii matrimoniale stricte, ele împrumută, pe de o parte, modelele schimbului restrîns si ale schimbului generalizat, iar pe de altă parte, sînt lipsite de reguli pozitive de căsătorie. Levi-Strauss îsi elaborează ipoteza pornind de la sistemele „crow-omaha" (de la numele unor triburi'indiene din America de Nord). Potrivit acestei ipoteze, interdicţiile matrimoniale sînt atît de numeroase, încît, în cazul unei populaţii reduse numeric, alegerea soţului va fi, inevitabil, limitată si sistemul de alianţă'va prezenta aceleaşi regularităţi'ca în cazul sistemelor cu structuri elementare. F. 'Heritier (1981) a arătat că în aceste sisteme prohibiţiile matrimoniale nu se referă doar la grupurile de unifiliatie, asa cum credea Levi-Strauss, ci si la înrudirea cognatică a unui individ, precum si la repetarea alianţei între cosangvini de acelaşi sex. Prohibiţiile sînt împărtăşite de către fiecare grup de veri, pe cînd prohibiţiile membrilor unui grup de unifiliatie între care nu există această legătură sînt diferite.' Printr-o analiză informatică a unui corpus genealogic de mărime reală (si nu a unui eşantion), F. Heritier a demonstrat că aceste prohibiţii îngăduiau, totuşi, păstrarea unui cîmp larg pentru alegerea soţului, dar că ele induceau, în plan statistic, regularităţi matrimoniale care nu ar putea fi atestate în cazul căsătoriilor contractate la întîmplare. Deşi căsătoria între cosangvini apropiaţi e interzisă, rudele mai îndepărtate sînt alese în mod preferenţial ca soţi, de îndată ce prohibiţiile care atîrnă

asupra lor sînt înlăturate. Aceste regularităţi de ordin statistic împrumută o parte din modelul structurilor elementare: regăsim schimburi restrînse repetate, asociate cu preferinţe matrimoniale pentru un anumit tip de cosangvini.

Structurile complexe promulgă puţine reguli negative, care nu interzic decît căsătoria între rude apropiate. Ele induc reţele nedeterminate care se raportează la modele statistice, în timp ce alegerea soţului tine de alte determinări decît cele ale înrudirii (categorii sociale, profesionale, religioase, vecinătate, moştenire etc). în regimul filiaţiei nediferentiate, specific societăţilor occidentale, si în anumite situaţii de izolare relativă sau de punere în aplicare a unor strategii speciale (în cazul nobilimii, sistemele „pe case"), cercetările istorice si etnologice pun în evidentă anumite modalităţi care trimit, din anumite puncte de vedere, la modelul structurilor elementare. Totuşi, dacă noţiunile de „ciclu" si de „schimb" sînt păstrate, asa cum se întîmplă, în unele cazuri, cu căsătoriile de grad apropiat, „semnele" s-au schimbat: nu femeile sînt cele schimbate şi cele care circulă, ci moştenirile, patrimoniile, turmele, statutele si titlurile, în funcţie de miza predominantă si istoric definită.

Această clasificare nu epuizează varietatea sistemelor de alianţă. Mai ales în Africa, se întîlneste căsătoria cu „compensare matrimonială". Deşi femeile sînt schimbate pe bunuri, reale sau simbolice, sau pe bani, putem să descoperim si aici un fel de căsătorie prin schimb, în care reciprocitatea este atît de diferită, încît vărsarea unei compensaţii matrimoniale ar suplini, într-o oarecare măsură, întoarcerea aleatorie a femeii date, însă ar scinda iarăşi grupurile în receptori şi donatori de femei care utilizează compen-saţia matrimonială oferită de surorile lor pentru a se căsători la rîndul lor; într-o arie endogamă, se poate vorbi de cicluri matrimoniale. Totuşi, problema circulaţiei bunurilor se pune, uneori, într-o manieră mai intensă : astfel, în aria melaneziană, schimburile de bunuri materiale depăşesc de departe alianţa matrimonială, putînd duce la un schimb inegal. Teoria alianţei rămîne încă să fie aprofundată în numeroase puncte. La fel se întîmplă si cu „căsătoria arabă", al cărei model, căsătoria cu verisoara paralelă patrila-terală (cea mai apropiată rudă într-o societate patriliniară), pune sub semnul întrebării principiul schimbului. Analiza îmbrăţişează si vastul domeniu al societăţilor „pe case" si cu „rubedenii", în care alianţa joacă un rol primordial (în absenta altor criterii de filiaţie si de rezidentă) în organizarea si perpetuarea grupului familial.

E interesant de constatat că în numeroase sisteme complexe, chiar dacă miza matrimonială se situează în afara înrudirii, limbajul acesteia din urmă continuă să fie utilizat în cadrul strategiilor specifice fiecărui grup familial. Rămîne să stabilim dacă, în acest caz, noţiunea de „schimb" îsi păstrează o valoare operatorie cînd este concepută în acelaşi fel ca în structurile elementare, adică întemeiată pe o reciprocitate imediată sau întîrziată, care ar permite o diferenţiere eficace a donatorilor de femei în raport cu receptorii de femei.

E. COPET-ROUGIER

• DUMONT L., 1971, *Introduction ă deux theories d'anthropologie sociale,* Mouton, Paris -Haga; 1975, *Dravidien et Kariera;* l'*alliance de mariage dans* l'I*nde du sud et en Australie,* Mouton Paris Haga FOX R 1967 *Kinship and* M*arriage an Anth*ro*pological Pe*rs*pective* Penguin Book, Harmondsworth ., Midd , esex (trad. fr. *Anthropologie de la parente; une analyse de la consanguinite et de* l'*alliance,* Gallimard, Paris, 1967). - HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parente,* Gallimard - Le Seuil, Paris. - HERITIER-AUGE F., COPET-ROUGIER E., 1990, *Les complexites de* l'*alliance. Les systemes semi-complexes,* t. I, Editions des Archives Contemporaines, Paris. - LEACH E., 1966, *Rethinking Anthropology,* The Athlone Press, Londra (trad. fr. *Critique de* l'*anthropologie,* PUF, Paris, 1968); 1968, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure,* Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie,* Maspero, Paris, 1978). - LEVI-STRAUSS C., 1967 (1949), *Les structures elementaires de la parente,* Mouton, Paris - Haga. - NEEDHAM R, 1958, „The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross-Cousin Marriage", în *South-western Journal of Anthropology,* 14 : 199-219 ; 1962, *Structure and Sentiment,* University of Chicago Press, Chicago.

► *Rezidenţă*

AMAZONIA

Amazonia este un ansamblu geografic care depăşeşte limitele bazinului hidrografic al Amazonului şi al afluenţilor săi, înglobînd o parte din bazinul fluviului Orinoco, Guyanele şi nordul Podişului Brazilian: este o regiune de 6 milioane de kilometri pătraţi, acoperită de pădurea tropicală umedă. împărţită între jurisdicţiile a nouă ţări, populată în prezent de 20 de milioane de locuitori, dintre care doar 5% sînt indieni, această arie culturală a „triburilor pădurii tropicale" (Steward, 1948) este definită, în principal, prin relativa sa omogenitate ecologică.

Ecologie si populare. în spatele uniformităţii climatului si a vegetaţiei, există, în realitate, două regiuni bine diferenţiate : *varzea* sau cîmpia aluvionară a Amazonului şi a afluenţilor săi andini (terase fertile regenerate prin depunerea de sedimente vulcanice, populate de o bogată faună acvatică si ripicolă) si zona interfluvială *(terra firme)* a colinelor si a podişurilor cu soluri foarte sărace, unde fauna este mult mai dispersată si în principal arboricolă (Meggers, 1971). Amazonia pare să fi fost ultima regiune din America de Sud ocupată de om, pentru că, fiind mai săracă în vînat decît regiunile de savană care o înconjoară, pădurea tropicală a fost ocolită de migratiile vînătorilor--culegători veniţi din nord si abia mai tîrziu, după cultivarea manioculuì amar si a batatului dulce,' urmată de'introducerea porumbului, zonele fertile ale cîmpiei'au început să fie populate (către 3000 Î.Cr.). Expansiunea demografică în acest ecosistem favorabil, însă limitat, va da naştere unei competiţii pentru pămînturile aluvionare care va duce la împingerea grupurilor mai slabe către hinterlandul interfluvial (Lathrap, 1970). Cele cîteva populaţii de vînători-culegători a căror prezentă a fost atestată în Amazonia (warrau, macu, nambikwara, siriono etc.) nu sînt, aşadar, martorii unui trecut paleolitic, ci reprezentanţi ai unor „false arhaisme" (regresiune la un stadiu preagricol sub presiunea circumstanţelor exterioare). Bogăţia resurselor din *varzea* si folosirea tehnicilor de depozitare au favorizat emergenta în zonele fluviale a unor Isefii" puternice, care controlau sate cu mai multe mii de locuitori (Omaguas, Tapajos, Cocama); aceste culturi au fost rapid distruse de expansiunea colonială europeană. Protejate de absenta căilor de comunicaţie naturale si de extrema dispersie a habitatului lor, societăţile din hinterlandul interfluvial nu au scăpat, totuşi, îngrozitorului soc epidemiologic al cuceririi europene; la un secol după aceasta, se apreciază că mai supravieţuiau doar mai puţin de o treime din cei 5 milioane de indieni care ocupau Amazonia în momentul primului contact cu europenii (Denevan, 1976). Propagarea maladiilor infectioase în rîndul unor populaţii neimunizate împotriva lor a fost favorizată de încercările de a-i regrupa pe indieni sub controlul misionarilor în „rezervaţii" în care erau, în principiu, la adăpost de raidurile vînătorilor de sclavi. Vreme de aproape patru secole, numeroase societăţi amazoniene nu au avut, totuşi, decît contacte efemere cu non-indienii, care, la început, erau minoritari în regiune. Invazia albilor si multiplele lor exactiuni, cu ocazia boom-ului cauciucului de la sfîrsitul secolului al XIX-lea, marchează începutul unei răsturnări a raportului de forte'demografice, tendinţă care se accentuează după ultimul război, prin îngrosarea rîndurilor pionierilor colonizatori. Pretutindeni în Amazonia, indienii sînt deposedaţi de pământurile lor de către colonii care practică creşterea extensivă a animalelor, industria extractivă si economia de plantaţie, cauze ale unei despăduriri necontrolate cu efecte ecologice îngrijorătoare (Barbira-Scazzochio, 1980).

Marile unităţi culturale. Dacă se adoptă criteriul limbilor vorbite, diversitatea culturală a Amazoniei este fără egal, fiindcă în această zonă există aproape patru sute de limbi indigene vorbite si astăzi, cu numeroase variante dialectale, fără a mai pune la socoteală numărul mult mai mare al celor dispărute, căci au putut fi identificate mai mult de şaptezeci de familii lingvistice si patruzeci de limbi izolate (Loukotka, 1968). Vorbitorii limbilor din cele două familii principale, tupi-guarani si arawak, sînt foarte

împrăştiaţi, ca urmare a marilor mişcări migratorii, în bună parte ulterioare cuceririi europene.'Anumite caracteristici ale culturii materiale sînt, totuşi, prezente aproape peste tot: cultura maniocului şi a diverselor tipuri de tuberculi în zone despădurite şi curăţate, importanta alimentară si simbolică a vînătorii (cu o relativă preponderentă a sarbacanei asupra arcului), navigaţia fluvială, practicarea pescuitului cu suliţa, olăritul si împletitul, picturile corporale pe bază de *Bixa orellana* si *Genipa americana* etc. încercările de a organiza acest mozaic de populaţii în arii culturale relativ omogene nu au dat decît rareori rezultate satisfăcătoare, în primul rînd datorită valorii inegale a surselor de care dispunem în legătură cu grupurile etnice dispărute. Cea mai cunoscută dintre aceste încercări (Steward, *op. cit.)* se bazează pe diferentele privind nivelul de dezvoltare a horticulturii si pe criteriile vizînd prezenta sau absenta anumitor trăsături culturale eteroclite, a căror origine este atribuită unor ipotetice'centre de difuziune. Calitatea remarcabilă a etnografiei amazoniene din ultimii douăzeci de ani si concentrarea cercetărilor asupra cîtorva ansambluri relativ puţin supuse aculturatiei permit, totuşi, degajarea unor „stiluri" culturale regionale care transcend împărtirea lingvistică şi depăşesc (uneori) limitele ecologice ale pădurii tropicale: piemontul andin (jivaro, arawak subandini, pano, quechua de pădure), zona de nord-vest (tukano orientali, yagua, tikuna, witoto), Brazilia centrală (ge, bororo, xinguano), Guyanele (carib, arawak, piaroa, yanomani), tupi amazonieni (mundurucu, tenetehara, tapirape, parintintin, kawahib, arawete) si tupi de pe litoral (tupinamba). Aceste diferente de stil se referă mai puţin la formele instituţionale de organizare socială, cît la modurile de reprezentare a identităţii colective si la tipurile de sisteme rituale utilizate pentru a asigura reproducerea simbolică a acesteia. Pe plan sociologic, societăţile amazoniene actuale sînt remarcabil de asemănătoare : grupuri locale autarhice de mici dimensiuni, independente politic si relativ egalitare, diviziunea muncii în funcţie de sex, prevalenta sistemelor cognatice, raporturi cu exteriorul guvernate, în general, de ostilitate, indiferentă fată de continuităţile genealogice si de ancestralitate. în putinele societăţi în care există, grupurile de unifiliatie nu sînt persoane morale care controlează accesul la resurse, ci colectivităţi care asigură transmiterea bunurilor simbolice (podoabe, nume, instrumente muzicale, prerogative rituale, formule şi cîntece magice). Plecînd de la acest fond sociolo-gic minimal, dialectica identităţii şi alteritătii se exprimă în numeroase moduri: reproducerea în mod identic a grupului local ca un microcosmos autosuficient (satul bororo), constituirea identităţii prin apropriere simbolică a celuilalt (canibalismul tupinamba), obţinerea prin violentă a forţei vitale de la triburile vecine de aceeaşi cultură, însă vorbitoare de limbi sau dialecte diferite („vînătoarea de capete" jivaro'si mundurucu, „vînătoarea de dinţi" yagua), inserţia în ansambluri plurietnice structurate de exogamia lingvistică, sistemul ritual si originea mitică comună (tukano orientali), împărtăşirea unor valori si existenta unor adversari comuni (grupul pano si arawak subandin). în ciuda acestor variaţii în frontierele atribuite unităţilor sociale'(care corespund rareori unor „triburi"), acestea se organizează pretutindeni potrivit unei logici a continuumului între diferitele elemente ale lumii vii - bazată pe omologii metaforice între procesele fiziologice (mai ales sexualitatea) -, perpetuarea identităţii individuale si colective prin încorporarea unor elemente endogene sau exogene (canibalism, vînătoarea de capete) si reproducerea fertilităţii vînatului si a grădinilor prin schimburile rituale de energie cu fiinţele naturii şi cu spiritele care'populează etajele cosmosului. Şamanul este princi-palul mediator al acestor schimburi de energie şi de substanţă; în acelaşi timp terapeut si luptător împotriva invizibilului (împotriva spiritelor nocive si a şamanilor duşmani), el este si depozitarul tradiţiei mitice si a cunoaşterii ezoterice. în sfîrsit, dincolo de identitatea de funcţie a anumitor figuri mitice (jaguarul, anaconda, tapirul'etc), gîndirea amerindiană posedă cîteva proprietăţi invariante descoperite prin analiza structurală a miturilor, ca, de exemplu, folosirea unei dialectici a micilor si marilor intervale pentru a reprezenta raportul natură - cultură (Levi-Strauss, 1964)'.

Domeniile de cercetare. Rămasă multă vreme pur descriptivă si monografică, etnologia Amazoniei a construit problematici originale cînd s-a eliberat de modelele analitice

inadecvate elaborate pentru alte arii culturale : în domeniul înrudirii, cu studii despre sistemele dravidiene şi organizaţiile dualiste (Kaplan, 1976 ; Kensinger, 1984), în cîmpul politicului, cu o reflecţie asupra „şefiei" si a puterii, tulburată uneori de excesive generalizări filosofice (Clastres, 1974), în'analiza sistemelor de adaptare la mediu (Hames, Vickers, 1983). Din cauza fluidităţii contururilor etnice si a principiilor de definire a corpului social, este privilegiată actualmente studierea marilor ansambluri plurietnice, fie prin punerea în lumină a proprietăţilor comune ale elementelor care le compun (Maybury-Lewis, 1979), fie prin abordarea etnoistorică a condiţiilor integrării lor (Renard-Casevitz, Saignes si Taylor-Descola, 1986). Din acelaşi motiv, se dezvoltă cercetările asupra identităţii, a persoanei, a cosmologiei, a reproducerii simbolice si a şamanismului. în domeniul mitologiei, opera lui Levi-Strauss a provocat multe studii, însă rămîne o referinţă de necontestat.

P. DESCOLA

• BARBIRA-SCAZZOCHIO F. (ed.), 1980, *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*, Center of Latin American Studies, Occasional Publications no 3, Cambridge. -CLASTRES P., 1974, *La societe contre l'Etat*, Editions de Minuit, Paris. - DENEVAN W., 1976, *The Native Population of the Americas in 1492*, Wisconsin University Press, Madison. -HAMES R.B., VICKERS W.T. (ed.), 1983, *Adaptive Responses of Native Amazonians*, Academic Press, New York. - KAPLAN J.O. (ed.), 1976, Social Time and Social Space in Lowland South American Societies, în *Actes du XLII*e *Congres International des Americanistes*, t. II, Societe des Americanistes, Paris. - KENSINGER K.M. (ed.), 1984, *Marriage Practices in Lowland South America*, University of Illinois Press, Urbana. - LAHRAP D., 1970, *The Upper Amazon*, Thames & Hudson, Londra. - LEVI-STRAUSS C, 1964, *Mythologiques* ; t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris. - LOUKOTKA C, 1968, *Classification of South American Indian Languages*, University of California, Los Angeles. - MAYBURY-LEWIS D. (ed.), 1979, *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge -Massachusetts. - MEGGERS B., 1971, *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise*, Aldine, Chicago. - RENARD-CASEVITZ F.M., SAIGNES T, TAYLOR-DESCOLA A.C., 1986, *L'*I*nca,* l'*Espagnol et les sauvages. Rapports entre les societes amazoniennes et andines du XV au XVII*e *siecle*, Recherches sur les Civilisations, Paris. - RIVIERE P, *Individual and Society in Guyana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge University Press, Cambridge. - STEWARD J., 1948, „Culture Areas of the Tropical Forest", în J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*; t. III, *The Tropical Forest Tribes*, Smithsonian Institution, Washington DC.

AMERICA

1. *Generalităţi*

America antropologilor este în primul rînd America amerindienilor (incluzîndu-i aici si pe inuiti si pe eschimoşi). în felul său, antropologia continuă să fie martorul transformării fundamentale pe'care a prezentat-o pentru indigeni „descoperirea" continentului american de către spanioli, la cîteva secole după navigaţiile transatlantice scandinave si la mai multe zeci de mii de ani de la sosirea în Alaska a paleo-indienilor de origine asiatică. Indienii care populau America la venirea europenilor erau descendenţii vînăto-rilor nomazi veniţi din Siberia orientală, începînd cu prima glaciatiune a pleistocenului (faza Wisconsin).începînd din 70.000 Î.Cr., scăderea nivelului mării pe ţărmurile Asiei si Africii a adus după sine emergenta istmului Beringiei, care va rămîne înălţat pînă în jur de 10.000 Î.Cr. Pe calea uscatului astfel apărut, *Homo sapiens* a pătruns pe continent prin nord-vest si se pare că nici un hominid nu l-a precedat în această zonă. Totuşi, nu se ştie cu certitudine cînd au apărut paleo-indienii, vînători de mamifere mari astăzi dispărute; cea mai veche datare serioasă este 32.000 Î.Cr. pentru un sit din Brazilia orientală, dar venirea omului în America pare a fi mult anterioară acestei date.

Paleo-indienii si-au croit, probabil, un drum de-a lungul contraforturilor septentrionale ale lanţurilor muntoase din Alaska, pentru a se îndrepta apoi către sud, gratie

posibilităţilor de trecere oferite în valea fluviului Mackenzie (Canada) prin retragerea periodică a gheţarilor. Pe această cale, ei au atins prima lor mare zonă de dispersie: piemontul oriental al Munţilor Stîncosi si marea cîmpie umedă adiacentă acestuia, unde mamiferele erbivore găseau o hrană abundentă.

în America de Nord, popularea Statelor Unite si a Mexicului este anterioară celei a Canadei subarctice şi arctice, care începe cu retragerea definitivă a gheţarilor. Valurile succesive de pătrundere nu au fost identificate; totuşi, se crede că cele mai tîrzii (între 4000 î.Cr. şi 3000 î.Cr.), ulterioare formării strîmtorii Bering, îi cuprindeau pe strămoşii athapaskanilor din Vestul subarctic şi ai eschimoşilor; popularea Groenlandei, pe de o parte, si a Insulelor Aleutine, pe de altă parte, aparţine acestei ultime perioade. în America de Sud, expansiunea paleo-indienilor pare să fi fost relativ uniformă, căci înspre 10.000 Î.Cr. ansamblul subcontinentului era ocupat, poate cu excepţia anumitor porţiuni din pădurea tropicală. Aceasta este ocupată extensiv de către cultivatorii de manioc începînd cu 3000 Î.Cr., adică puţin înainte de apariţia, de-a lungul coastei Peruului, a primelor comunităţi sedentare care practicau un rudiment de agricultură. Cele mai vechi vase de lut ale Lumii Noi provin de la gura Amazonului (5600 Î.Cr.); utilizarea lor în regiune e anterioară cultivării plantelor. Totuşi, agricultura s-a dez-voltat foarte devreme în diferite puncte ale Americii. în mileniile al V-lea si al IV-lea, mai multe specii cultivate încep să joace un rol în alimentaţie : dovleacul în nord-estul Mexicului si porumbul în sud-est, maniocul în partea septentrională a Americii de Sud si ştirul în sud-vestul Statelor Unite. Cultivarea fasolei, a dovleacului si a cartofului e mai tîrzie, însă va permite, în cursul mileniului al II-lea Î.Cr., în combinaţie cu dezvoltarea culturii porumbului, înflorirea în Mezoamerica si în Anzi a sistemelor de subzistentă bazate în principal pe agricultură.

Colonizarea va bulversa viata societăţilor amerindiene, însă efectele ei au variat considerabil în funcţie de diferitele locuri şi perioade. Expansiunea colonială europeană a fost foarte rapidă: la un secol după ce Cristofor Columb ajunge în Bahamas (1492), Spania si Portugalia si-au stabilit dominaţia asupra Caraibelor, a Americii Centrale (cu excepţia Californiei inferioare) si a Americii de Sud (în afara Guyanelor, a hinterlandului amazonian si a Patagoniei). Această perioadă este aproape fatală pentru indieni, mai ales în Antile, în Mexic, în Florida, pe litoralul brazilian si de-a lungul Amazonului. Bolile epidemice si în special variola sînt principalele responsabile ale teribilei mortalităţi care, timp de un secol, se traduce printr-o depopulare oscilînd, în funcţie de regiuni, între 60 si 95%. Desigur, efectele epidemiilor variază în funcţie de diverşi factori, dintre care principalii sînt densitatea populaţiei iniţiale si natura organizării socio-teritoriale indigene, însă ele se fac simţite indirect chiar si acolo unde europenii nu sînt prezenţi fizic. La doar trei generaţii după începerea ei, colonizarea Americii a provocat moartea a 10 milioane de indieni si a adus cu sine dispariţia a mii de culturi.

în secolul al XVI-lea,'principalele vetre de colonizare erau Mexicul si Peruul. Pe lîngă faptul că dispuneau de imense resurse de metale preţioase, aceste ţări erau dens populate, ceea ce le-a transformat în importante rezerve de mînă de lucru, utilizată la discreţie de către europeni. Punerea în aplicare a subordonării si exploatării populaţiilor indigene de către spanioli a fost facilitată de faptul că această colonizare venea pe urmele unei îndelungate succesiuni de dominaţii statale, care se manifestau mai ales prin prelevarea unui tribut în natură sau în forţă de muncă. Foarte eficace în administrarea spaţiului si a oamenilor, birocraţia spaniolă va sti să menţină, adaptîndu-le, anumite instituţii precolumbiene, în asa fel încît autoritatea colonială va putea să se muleze pe tiparele existente.

Colonizarea portugheză îmbracă forme absolut distincte. Pe un litoral atlantic golit repede de locuitorii săi autohtoni, portughezii pun la punct o economie de plantaţie bazată pe folosirea mîinii de lucru a sclavilor importaţi din Africa. Dacă utilizarea sclavilor africani si comerţul au fost practicate de portughezi înainte de colonizarea Americii, dezvoltarea economiei de plantaţie în Brazilia celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea a contribuit la mărirea considerabilă a volumului traficului. Astfel,

din cei 11 milioane de sclavi africani importaţi în America pînă în 1870, în Brazilia au intrat mai mult de 4 milioane.

Secolul al XVII-lea aduce întinderea dominaţiei noilor puteri maritime europene asupra litoralului atlantic si a nord-estului Americii de Nord, precum si asupra Antilelor. Insulele Caraibe cunosc un proces de repopulare comparabil cu cel descris în cazul Braziliei: pentru a-i înlocui pe indieni, a căror dispariţie va fi în curînd totală, se importă masiv sclavi africani destinaţi muncii pe plantaţiile de trestie de zahăr si de tutun.

în America de Nord, nord-estul este prima mare regiune de contact între indieni si europeni, la început englezi si francezi, apoi suedezi si olandezi. John Cabot explorează Terra Nova încă din 1497, însă colonizarea nu va începe cu adevărat decît la sfîrsitul secolului al XVI-lea. Sir Walter Raleigh întemeiază prima aşezare engleză (Carolina de Nord) în 1584; Samuel de Champlain întemeiază colonia Quebec în 1608. Colonizările engleze si franceze sînt întru totul diferite. Sosiţi în număr tot mai mare, imigranţii englezi, care, la început, sînt membrii unor comunităţi religioase persecutate în Europa, trec la ocuparea sistematică a ţinuturilor, întemeind oraşe, defrisînd păduri, exploatînd pămîntul, nelăsîndu-le indigenilor, repede decimaţi (ma'i ales din cauza variolei), decît posibilitatea de a alege între a locui în rezervaţii (prima dintre acestea a fost creată în Massachusetts în 1660) sau a pleca spre pămînturile rămase libere în vest. Astfel, începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, se pune la punct mecanismul colonizării anglo-saxone: înaintarea unui front de pionieri („Frontiera") şi relaţiile cu indienii, stabilite în urma unor războaie si a unor tratate care legalizează spolierile teritoriale. Puţin numeroşi, neputîndu-se baza pe un flux regulat de imigranţi, francezii se îngrijesc mai ales de' stabilirea unor bune relaţii cu indienii, care alimentează comerţul cu blănuri si le servesc drept auxiliari în războaiele împotriva englezilor si a aliaţilor acestora, irochezii. După Tratatul de la Versailles (1783) care ratifică trecerea Quebecului sub suveranitate engleză, francezii păstrează un foarte vast si foarte fragil „imperiu", care se întinde de la Marile Lacuri, în nord, pînă la gura fluviului Mississippi, în sud, ajungînd spre vest pînă la zonele indiene controlate de la distantă de către spanioli. Imensa „Louisiana" devine în 1804 americană. în sudul Americ'ii de Nord engleze, începînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, dezvoltarea economiei de plantaţie si insuficienta numerică a mîinii de lucru albe „cu contract" dau naştere unui nou curent de trafic cu negri, astfel încît, la sfîrsitul secolului al XVII-lea, sclavii negri ajung să reprezinte 20% din populaţia totală a Statelor Unite.

Condus la început de puterile europene, procesul subjugării populaţiilor indiene a fost continuat după formarea statelor apărute în urma războaielor de independentă, în contextul a ceea ce s-a numit colonialismul intern. în America de Nord, sfîrsitul războaielor indiene (anii 1880) marchează încheierea construcţiei „naţiunii americane", ameninţată la un moment dat de secesiunea sudistă. în America de Sud, colonizarea interiorului continentului se încheie de-abia în prezent, o dată cu avansarea fronturilor pionierilor si apariţia întreprinderilor multinaţionale în ultimele redute indigene ale pădurii tropicale. în fata jafurilor si a genocidului, autohtonii nu au rămas pasivi. Peste tot în cele două Americ'i, rezistenta armată, rebeliunile, predicile mesianice si confruntările juridice au fost un răspuns'dat dominaţiei europene. Totuşi, în afara cîtorva arii izolate, influenta europeană a impregnat profund viata populaţiilor amerindiene, mai ales prin impunerea unor noi cadre de referinţă economică, politică si culturală, în cadrul cărora au fost reconstituite modalităţile'existentei lor sociale si fundamentele identităţii lor.

Arheologii, lingviştii si antropologii obişnuiesc să distingă cinci mari arii culturale în America : 1) Arctica (incluzînd aici şi Groenlanda), populată în principal de eschimoşi; 2) America de Nord, corespunzînd teritoriilor Statelor Unite şi Canadei; 3) America Centrală, care cuprinde Mexicul si ţările istmului în care sînt vorbite, în principal, limbi maya (Guatemala, Honduras,'Salvador); 4) America de Sud, cuprinzînd totalitatea subcontinentului şi, în istm, Nicaragua, Costa Rica şi Panama, unde autohtonii vorbesc limbi care aparţin marilor familii sud-americane chibcha şi arawak; 5) aria caraibiană,

care reuneşte regiuni cu populaţie afro-americană: Antilele Mari, Antilele Mici si litoralul septentrional al Americii de Sud.

Această împărţire este relativ arbitrară, căci ea obliterează existenta constantelor culturale panamericane (mai ales în domeniul simbolic) si fragmentează continentul, fără a tine seama de anumite continuităţi regionale. De fapt, graniţele atribuite acestor mari arii tin de comodităţi de cartografiere (determinarea limitei dintre America Centrală si America de Sud) sau macroistorice, asa cum se întîmplă în cazul actualei frontiere politice dintre Mexic si Statele Unite, utilizată pentru a marca limita dintre aria nord--americană si aria mezoamericană, separaţie cu adevărat artificială, dacă ne gîndim la rolul de vatră civilizatoare pe care l-a avut Mexicul pentru sudul Statelor Unite.

Vechile regionări ale culturilor americane erau încă si mai puţin satisfăcătoare. Asa stau lucrurile, de exemplu, în privinţa marii dihotomii (reţinută încă de unii istorici) care, în secolele al XVII-lea si al XVIII-lea, separă „marile culturi" mezoamericane si andine de restul Americii precolumbiene. Bazată pe o argumentaţie evoluţionistă care'vedea în prezenta statului împlinirea procesului de diferenţiere socio-culturală, această distincţie ignoră substraturile sociologice si culturale comune „marilor civilizaţii" si „sălbaticilor". Antropologia ne arată, zi după zi, că America indiană forma o totalitate culturală originală a cărei unitate nu este încă suficient de perceptibilă, în ciuda efectului de fragmentare indus de istoria colonială si de tradiţiile naţionale, pentru a le apărea descendenţilor vechilor americani ca o posibilă bază a unor noi solidarităţi panindiene.

în acest dicţionar, împărţirea spaţiului continental are intenţia de a reda atît complexitatea universului american considerat în totalitatea dezvoltării sale istorice, cît si tradiţiile intelectuale născute în urma cercetării antropologice. Articolul *Pacificul de nord* examinează arcul septentrional care leagă Siberia orientală de Nord-Vestul Americii de Nord. Subcontinentul nordic este reprezentat prin articolele *Inuit* si *Indienii din America de Nord* si prin articole consacrate ariilor regionale clasice: *Subarctica, Coasta de nord-vest, California, Marele Bazin - Podişul Columbia, Sud-Vest, Cîmpii, Sud-Est* si *Nord-Est.* Articolul *Indienii din America Centrală* grupează date referitoare la civilizaţiile mezoamericane precolumbiene si la indienii actuali. Articolul *Indienii din America de Sud* este completat prin articole consacrate unor regiuni în legătură cu care există o mare densitate de lucrări *(Anzi* si *Amazonia),* precum si printr-un articol despre *Societatea rurală latino-americană.* Articolul *Americile negre* tratează despre societăţile negre din Caraibe si din Brazilia. Desigur, aceste diviziuni nu epuizează „materia" antropologică americană, care include mai ales lumile urbane si rurale ale Americii moderne.

2. *Cercetări asupra Americii*

Termenul de „americanism" este utilizat de arheologi si antropologi pentru a desemna ansamblul cercetărilor asupra culturilor autohtone din America pre- si postcolumbiană. între americanism si studiile „nord-americane", „afro-americane", „latino-americane", distincţiile nu sînt întotdeauna uşor de făcut. Studierea societăţilor moderne iese din americanismul *stricto sensu*; astfel, lucrările recente nu îi mai examinează pe indieni prin intermediul culturii lor „tradiţionale" si al istoriei lor, ci ca pe o minoritate, ase-menea negrilor, portoricanilor sau mexicanilor.

Americanismul se institutionalizează în Statele Unite si apoi în Europa începînd cu mijlocul secolului al XIX-lea, într-o perioadă în care antropologia devine o disciplină autonomă, însă studiile asupra Americii indigene au o istorie la fel de lungă ca si cea a colonizării. în ciuda cortegiului de atrocităţi care o însoţesc, invadarea Americii inaugurează o experienţă fără precedent a confruntării între culturi si a reflecţiei asupra alterităţii, ea dovedind capacitatea Occidentului de a-i acorda Celuilalt o realitate obiectivă, pentru a-l aservi mai bine (Todorov, 1982). Se cuvine, totuşi, să introducem o distincţie între dezvoltarea cunoştinţelor asupra Americii spaniole, care începe o dată cu cucerirea (sfîrsitul secolului al XV-lea - începutul secolului al XVI-lea) si cunoaşterea

societăţilor indiene din America de Nord anglo-franceză, a cărei istorie nu începe decît în secolul al XVII-lea. Diferenţa dintre aceste două tradiţii intelectuale se datorează si naturii societăţilor puse fată în fată. Spanioliі s-au confruntat încă de la început cu nişte state, pe cînd englezii si francezii au descoperit societăţi puţin numeroase, care trăiau pe spatii imense, din cules si vînătoare. Enorma disproporţie'dintre producţia de scrieri spaniole, pe de o parte, si producţia de scrieri engleze si franceze, pe de altă parte, este tocmai rezultatul acestei situaţii iniţiale. în sfîrsit, ea tine si de situaţiile diferite ale naţiunilor colonizatoare. Istoria intelectuală a ţărilor iberice este distinctă de cea a restului Europei Occidentale ; Spania şi Portugalia nu au fost implicate decît de departe în mişcarea Luminilor, iar ştiinţele sociale si antropologia se constituie, în secolul alXIX-lea, în afara lor; în Lumea Nouă însă,' începînd cu prima jumătate a secolului alXX-lea, se dezvoltă o cercetare nord-americană care îsi trage o parte din vitalitate tocmai din larga sa deschidere înspre influentele intelectuale germane, engleze si franceze. Deci istoria americanismului începe cu descoperirea intelectuală a indienilor de către spanioli si, într-o măsură mult mai mică, de către portughezi. începînd cu secolul al XVI-lea, producţia scrisă consacrată Americilor „latine" este considerabilă, însă, cu cîteva rare excepţii, ea va fi ignorată de contemporani, pentru a nu cunoaşte o difuzare efectivă decît în secolul următor. Perioada cuprinsă între sfîrsitul secolului al XV-lea si mijlocul secolului al XVIII-lea corespunde unei epoci pe care am putea să o numim a cronicilor. Scrierile din această lungă perioadă pot fi regrupate în patru mari corpusuri:

1) în primul rînd, scrierile „descoperitorilor" (navigatori, cuceritori şi exploratori): Cristofor Columb, Hernan Cortez (Mexic), Pedro Pizarro (Peru), Paulmier de Gonneville (Brazilia), Gaspar de Carvajal (Amazonia), Le Challeux si Chauveton (Florida). Marinari sau soldaţi preocupaţi înainte de orice de succesul expediţiilor lor, aceşti cronicari sînt atenţi mai ales la notarea unor informaţii de ordin practic, în stilul concis al jurnalelor de bord. Printre aceştia, putini sînt cei care, asemenea lui Americo Vespucci (1530) în Venezuela sau lui Bernal Diaz del Castillo (1632) în Mexic, au o viziune de etnograf si sînt cu adevărat interesaţi să descrie si să înţeleagă moravurile indigenilor.

2) Urmează opere scrise de observatori care au dobîndit o lungă experienţă a Americii indigene: Bernardino de Sahagiin în Mexic, Diego de Landa (1566) în Yucatan, Pedro Cieza de Leon (1533) în Peru, Andre Thevet (1571-1575) si Jean de Lery (1578) în Brazilia. Scrise de oameni cultivaţi, aceste lucrări sînt tot atîtea monografii geografice si etnografice, care au cunoscut o mare difuzare si care rămîn surse de o valoare indiscutabilă pentru cunoaşterea culturilor astăzi dispărute.

3) Comparabile cu lucrările precedente prin prisma audientei de care au avut parte imediat, marile compilaţii erudite redactate în secolul al XVI-lea de savanţi spanioli precum Gonzalo Fernandez de Oviedo (1526), Francisco Lopez de Gomara (1552) sau Jose de Acosta (1590) se caracterizează prin ambiţia ştiinţifică pe care o au autorii lor de a descrie America atît din punct de vedere fizic, cît si din punct de vedere moral.

4) Un al patrulea grup de texte, multă vreme necunoscute, a stat, acum cîteva decenii, la baza unei reînnoiri a studiilor asupra vechiului Mexic si a vechiului Peru. Este vorba, pe de o parte, de rapoarte administrative ale anchetatorilor spanioli (repu blicate, în mare parte, în secolul al XIX-lea, de către Jimenez de la Espada în *Relaciones Geograficas de Indias)* si, pe de altă parte, de cronici ale perioadelor precolumbiene redactate în castiliană,'la puţin timp după cucerire, de membri ai înaltei societăţi indigene. Primei categorii de texte îi aparţin „analizele" lui Alonso de Zurita în Mexic sau ale lui Garci Diez de San Miguel în Peru, documente de o remarcabilă precizie, care dau informaţii preţioase asupra unor probleme cum ar fi organizarea socio-teritorială, arendarea pămîntului sau înrudirea. Operele cele mai celebre care aparţin celei de-a doua categorii sînt cele ale lui Fernando de Alva Ixtlilxochitl si Alvarado Tezozomoc pentru Mexic si ale lui Garcilaso de la Vega si Guaman Poma de Ayala pentru Peru.

Perioadei cronicilor îi urmează perioada enciclopedismului. Misiunea savanţilor francezi trimişi în Anzi pentru a măsura un arc de meridian semnalează, în a doua

jumătate a secolului al XVIII-lea, începutul unei complete reînnoiri a literaturii consacrate Americii de Sud. Relatările si jurnalele lui La Condamine (1745), Joseph de Jussieu sau ale confraţilor lor spanioli Jorge Juan si Antonio de Ulloa (1748) se deosebesc de cele ale predecesorilor lor printr-o sistematizare ştiinţifică si o dorinţă de obiectivitate care le eliberează operele de orice intenţie de modelare a cititorului. La fel ca si academicienii, americaniştii Luminilor sînt nişte savanţi, în general naturalisti, trimişi în America pentru a recolta eşantioane botanice, zoologice sau etnografice, destinate cel mai adesea constituirii sau îmbogăţirii colecţiilor muzeografice. Aceşti oameni de ştiinţă împărtăşesc ambiţia lui Buffon, care îsi propunea să întemeieze o antropologie comparată ca ramură a istoriei naturale si de aceea se interesau extrem de puţin de faptele sociale sau culturale. Imensa operă a lui Alexander von Humboldt (1769-1859) marchează împlinirea enciclopedismului la un autor care face parte atît din epoca Luminilor, cît si din epoca dezvoltării ştiinţelor sociale propriu-zise. De acum înainte, omul american este reaşezat în mediul său natural si istoric, la distantă de ficţiunile filosofice care făceau din el un moralist sălbatic sau o brută condiţionată de mediul său înconjurător. Trăsăturile caracteristice ale operei lui Humboldt (efortul de sinteză care se sprijinea pe o lungă experienţă de teren, stăpînirea a numeroase domenii ale cunoaşterii) se regăsesc în lucrările unora dintre continuatorii săi imediaţi: A. d'Orbigny (1839) si, într-o mai mică măsură, K.F. von Martius si J.B. von Spix (1823-1831) sau H.M.' Bates (1863).

Mai ales începînd din secolul al XVIII-lea, cunoaşterea Americii de Nord apucă pe o cale diferită fată de cele care tocmai au fost evocate în privinţa Americii Centrale si Meridionale. în secolul al XVII-lea, principalele relatări despre indienii din Nord-Est (mai ales huroni şi algonkini) sînt datorate unor autori francezi: Champlain, misionari iezuiţi si franciscani din Noua Franţă - dintre care Sagard-Theodat (1632), Le Clercq (1691) si Lafitau (1724) -, oameni a'i legii sau gentilomi precum Lescarbot (1618) sau Lahontan (1704). Englezii au arătat un interes mai mic pentru indieni decît francezii, însă dispunem, totuşi, pentru secolele al XVII-lea si al XVIII-lea, de o importantă documentaţie alcătuită din corespondenta adresată de traficanţi caselor lor de comerţ continentale. Cu notabila excepţie a lui R. Williams (1643), misionarii englezi nu au studiat limbile indienilor decît pentru nevoile traducerii Bibliei.

Densitatea scrierilor de limbă engleză asupra Nord-Estului si asupra regiunii Lacurilor nu creste semnificativ decît în ultima parte a secolului al XVIII-lea. în acest moment, mediile cultivate îsi schimbă punctul de vedere asupra indienilor. Cauzele acestei schimbări de atitudine sînt atît filosofice (este vorba despre înscrierea societăţilor indiene în mişcarea de ansamblu care conduce umanitatea de la starea sa primitivă la civilizaţie), cît si politice (indianul trebuie integrat în istoria unei naţiuni americane pe cale de edificare). Sub egida Luminilor - ideologii francezi fiind moştenitori ai acestei doctrine - si a idealurilor Revoluţiei americane, se nasc „societăţile", mai degrabă cluburi destinate studierii problemelor intelectuale decît societăţi' savante, dintre care cea mai prestigioasă va fi American Philosophical Society din Philadelphia, prezidată între 1797 si 1814 de către Thomas Jefferson; în interiorul acestei societăţi se creează o comisie pentru studierea limbilor şi culturilor indiene; însuşi Jefferson a desfăşurat cercetări de arheologie, lingvistică, antropologie fizică si etnografie. Prese-dinte al societăţii între 1828 si 1844, Du Ponceau a dat un fundament ştiinţific analizei comparate a limbilor indiene (1819, 1838), căreia i s-a consacrat si A. Gallatin (1836, 1848), un apropiat colaborator al lui Jefferson.

Antropologia nord-americană apare în anii 1840. National Institution for the Promotion of Science (1840), devenită în 1842 National Institute, rezervă un loc etnologiei şi la fel se întîmplă la Smithsonian Institution, fondat în 1846, căruia H.R. Schoolcraft îi supune la început un *Plan for the Investigation of American Ethnology;* în 1848, primul volum din *Smithsonian Contributions to Knowledge* este consacrat de către Squier si Davis arheologiei mounds-urilor, al cărei pionier a fost Jefferson. în 1842 se creează American Ethnological Society. Se constituie primele colecţii etnografice : în

1847, un tînăr avocat din Rochester, L.H. Morgan, îsi propune să adune obiecte pentru Natural History Cabinet din New York. în 1851, Morgan scrie o lucrare despre Liga irochezilor, prima monografie ştiinţifică apărută în urma unei anchete de teren.

La scară internaţională, apariţia americanismului modern poate fi datată în anii 1870. în Statele Unite apar două mari tratate ale lui Morgan: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) si *Ancient Society* (1877). în 1873, O.T. Mason reînnoieşte muzeografia culturală, inspirîndu-se din concepţiile puse în practică de germanul G. Klemm la Muzeul de etnologie din Leipzig; în 1875 are loc la Nancy primul dintre congresele internaţionale ale americaniştilor, care, tinîndu-se alternativ în Europa si în America, vor da ocazia cercetătorilor să îsi confrunte lucrările. în 1878 este publicat primul volum din *Die Kulturländer des alten Amerikas* de A. Bastian, a cărui operă se află la originea problematicii ariilor culturale, centrală pentru antropologia nord-americană. în sfîrsit, în 1879, la îndemnul lui J.W. Powell, este întemeiat, la Smithsonian Institution, *Bureau of American Ethnology*, a cărui memorabilă serie de „Rapoarte anuale" găzduieşte, în afara studiilor lui Powell, lucrările unor cercetători precum J. Stevenson, J.O. Dorsey, F.H. Cushing, J.E. Mooney sau F. Boas.

Dacă americanismul este solid institutionalizat în Statele Unite si în Europa la sfîrsitul secolului al XIX-lea, gratie unei reţele dense de catedre, departamente muzeografice, instituţii ştiinţifice si societăţi savante, nu acelaşi lucru se va întîmpla si în ţările Americii Latine. în această parte a continentului, antropologia nu se dezvoltă decît tîrziu, sub autoritatea unor cercetători europeni si, într-o mai mică măsură, nord-americani. Astfel, sub auspiciile Franţei si Germaniei, se întemeiază la Ciudad de Mexico, în 1910, o scoală internaţională de arheologie si etnografie americană si savanţii aceloraşi ţări se vor afla la originea creării unor institute de etnologie în numeroase tări sud-americane. Societe des Americanistes, fondată la Paris în 1893, se va bucura de un prestigiu considerabil, ceea ce va face ca publicaţia acesteia, *Jurnal* (1895), să deţină multă vreme un cvasimonopol în difuzarea rezultatelor cercetărilor asupra culturilor indiene din America Latină.

Pe cînd antropologia nord-americană a găsit în studierea societăţilor indiene, începînd cu ultima parte a secolului al XIX-lea, sursa principală a prodigioasei sale dezvoltări si a autonomiei sale intelectuale, dependenta antropologiilor latino-americane fată de Europa nu se va încheia decît în timpul celui de-al doilea război mondial, cînd Europa savantă este dezorganizată, iar posibilităţile schimburilor ştiinţifice sînt considerabil reduse. Tinerea la Pâtzcuaro (Mexic), în 1940, a primului congres indigenist interame-rican înseamnă inaugurarea unei noi epoci în istoria americanismului, caracterizată prin preocuparea naţiunilor latino-americane pentru păstrarea moştenirii culturale comune. Această revendicare panamericană se va transpune în fapt'printr-o mişcare ireversibilă către o specializare regională a cercetărilor, care va fi accentuată de preocupările naţionaliste.

Etanşeitatea frontierelor academice dintre marile arii culturale este întreţinută de trei dispozitive instituţionale de producere a cunoaşterii: cercetarea nord-americană *(cf.* articolul *America de Nord)*, cercetările naţionale latino-americane *(cf America de Sud)* si cercetările vest-europene, mai ales britanice si franceze. Pot fi distinse cinci mari „terenuri" ale cercetării americaniste : 1) America de Nord, care rămîne domeniul aproape exclusiv al cercetătorilor din Statele Unite şi Canada; 2) America Latină, a societăţilor rurale indiene; chiar dacă cercetarea exterioară, nord-americană şi europeană, este prezentă, ea rămîne terenul predilect al antropologiilor naţionale; 3) America de Sud, a triburilor, în legătură cu care studiile s-au înmulţit de la jumătatea secolului, ea devenind unul dintre marile terenuri exterioare ale antropologiei nord-americane şi unde prezenţa europeană veche de două secole se perpetuează activ; 4) Caraibele, sărace în instituţii de cercetare locale, larg deschise cercetării nord-americane; 5) Brazilia „neagră", pe care o cercetează antropologii brazilieni, dar care continuă să atragă si numeroşi cercetători străini. Etnoistoria cunoaşte o dezvoltare remarcabilă, în principal în zonele andine şi mezoamericane, unde s-a stabilit o strînsă colaborare

între cercetătorii locali, cei nord-americani si europeni, în rîndul cărora francezii ocupă un loc preponderent. Totuşi, preeminenta antropologiei nord-americane în Lumea Nouă este incontestabilă, manifestîndu-se în mod exemplar prin editarea unor lucrări enciclo-pedice despre societăţile indiene: *Handbook of South American Indians* (1946-1959), *Handbook of Middle American Indians* (1964-1973) *Handbook of North American Indians* (în curs de publicare începînd din 1978), moştenitoare îndepărtată a celei din 1907-1910.

P. DESCOLA, M. IZARD

• BERNAND C., GRUZINSYI S., 1991, *Histoire du Nouveau Monde ;* t. I, *De la decouverte ă la conquete, une experience europeenne, 1492-1550,* Fayard, Paris. - BIEDER R.E., 1986, *Sience Encounters the Indian, 1820-1880. The Early Years of American Ethnology,* University of Oklahoma Press, Norman - Londra. - CHINARD G., 1913, *LAmerique et 1e reve exotique dans la litterature francaise au XVII*e *et au XVIII*e *siecle,* Hachette, Paris. - DENEVAN W. (ed.), 1976, *The Native Population of the Americas in 1492,* University of Wisconsin Press, Madison. – GREENBERG J.H., 1987, *Language in the Americas,* Stanford University Press, Stanford. - HINSLEY Jr., CM., 1981, *Savages and Scientists. The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-1910,* Smithsonian Institution, Washington DC. - HODGE F.W. (ed.), 1907-1910, *Handbook of American Indians North of Mexico,* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. -JENNINGS J.D., NORBECK E. (ed.), 1964, *Prehistoric Man in the New World,* University of Chicago Press, Chicago. - KATZ F., 1972, *The Ancient American Civilizations,* Weidenfeld & Nicolson, Londra. - LAMING-EMPERAIRE A., 1980, *Le Probleme des origines americaines. Theories. Hypotheses. Documents,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Presses Universitaires de Lille, Paris - Lille. - PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology,* Cambridge University Press, Cambridge. - STEWARD J.H. (ed.), 1946-1959, *Handbook of South American Indians,* 7 vol., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 143, Washington DC. -STURTEVANT WC. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians,* 20 vol. (8 apărute), Smithsonian Institution, Washington DC. - TODOROV T., 1982, *La conquete de* l'*Amerique. La question de* l'*Autre,* Le Seuil, Paris. -WAUCHOPE R. (ed.), 1964-1973, *Handbook of Middle American Indians,* 14 vol., University of Texas Press, Austin. – WILLEY G.R., 1966 şi 1971, *An Introduction to American Archaeology*; t. I, *North and Middle America;* t. II, *South America,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

AMERICA DE NORD. Antropologia nord-americană

în termenul de „antropologie", americanii grupează, în mod tradiţional, lingvistica, antropologia biologică, preistoria, etnologia si antropologia socială si culturală. Emergenta reflecţiei antropologice a fost favorizată în Statele Unite de prezenta unei populaţii indigene care a trezit, mai ales de la sfîrsitul secolului al XVIII-lea, interesul unor amatori luminaţi. Astfel, Thomas Jefferson, care se sprijinea pe propriile sale observaţii pentru a respinge teza lui Buffon despre degenerescenta lui *homo americanus,* a jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea cercetărilor (arheologice, lingvistice, etnografice) asupra indienilor. Devenit preşedinte al Statelor Unite, Jefferson le-a încredinţat lui W. Clarck si M. Lewis conducerea unei expediţii care avea ca misiune atingerea coastei Pacificului şi, printre altele, culegerea de informaţii despre populaţiile indiene întîlnite; pictorul G. Catlin a participat la această întreprindere şi, în 1837, a expus la New York şase sute de picturi consacrate vieţii indigene, alături de alte cîteva mii de obiecte. Anii 1840 aduc veritabila naştere a antropologiei americane: pe de o parte, realizarea de către L.H. Morgan a primei anchete ştiinţifice de teren, la irochezii din statul New York, si, pe de altă parte, întemeierea lui Smithsonian Institution.

în opoziţie cu evolutionismul lui Morgan, F. Boas, principalul „părinte fondator" al antropologiei americane contemporane, introduce, la sfîrsitul secolului al XIX-lea, noţiunea de „cultură", care, pentru a reda caracterele specifice ale fiecărei societăţi, o va înlocui pe cea de „rasă", inseparabilă de referinţa la un nivel determinat al evoluţiei omului. Pentru Boas, a cărui operă este dedicată în mare parte indienilor de pe Coasta

de nord-vest, antropologia, pornind de la materialele culese pe teren, trebuie să studieze fiecare cultură cu particularităţile sale, semnificaţia instituţiilor sociale variind de la o cultură la alta. Pînă la moartea sa (1942), Boas a format mai multe generaţii de antropologi, în principal la Universitatea Columbia (New York); doctrina sa, lipsită de orice dogmatism, a permis apariţia unor curente de gîndire foarte diverse printre elevii săi, majoritatea acestora înscriindu-se, totuşi, în cadrul antropologiei culturale.

Perspectiva antievolutionistă a lui Boas a fost dusă pînă la consecinţele sale extreme de către R.H. Lowie, specializat mai ales în studierea indienilor din Cîmpii, pentru care tabloul civilizaţiilor omeneşti este un fel de *patchwork* făcut din piese si bucăţi. Atitudinea lui A.L. Kroeber, celălalt mare maestru al studiilor nord-amerindiene, specialist în studierea indienilor din California, este total diferită. Excelent cunoscător al antropologiei germane, Kroeber utilizează noţiunea de „arie culturală" pentru a defini un palier de integrare a culturilor indiene în interiorul grupurilor de societăţi particulare care împărtăşesc un anumit număr de trăsături culturale comune, cu unele variante locale. Grija lui Kroeber de a da un statut ontologic si istoric culturii îl face să vadă în ea un fel de „superorganism" care înglobează şi modelează diversitatea realităţilor sociale. Kroeber uită de relaţia permanentă dintre individ şi cultură ; „culturalismul" american, si mai ales scoala numită „Culture and personality", va face eforturi pentru a da individului sau, mai precis, „personalităţii" sale un statut antropologic. Opera lui E. Sapir, care priveşte atît lingvistica, cît si antropologia, ocupă în această privinţă un loc de frunte în istoria culturalismului, si aceasta si din pricina interesului pe care îl manifestă autorul său pentru psihanaliză.

Scoala sau curentul „culturalist" a reunit mai mulţi antropologi de prim rang. Utilizînd în contexte culturale determinate opoziţia dintre caracterele „apolinic" si „dionisiac", R. Benedict încearcă să identifice culturile prin tipul de personalitate pe care îl construiesc. Firesc, reflecţia lui Benedict avea să se extindă la noţiunea de „caracter naţional", pe care aceasta a studiat-o plecînd de la analiza standardelor culturale interiorizate în cursul formării tînărului japonez. împărtăşind alături de Benedict ideea potrivit căreia specificitatea unei culturi poate fi examinată prin intermediul anumitor caracteristici psihologice (agresivitate, blîndete etc.) care s-ar manifesta în atitudinile si comportamentele indivizilor, M. Mead acordă un loc important în lucrările sale despre Melanezia rolului educaţiei în formarea personalităţii, precum si normelor relative referitoare la sex si la vîrstă.' Mead a dat analizelor sale o semnificaţie generalizatoare, ceea ce l-a condus la investigarea societăţii americane „medii", devenind astfel figura cea mai cunoscută a antropologiei americane. Aportul psihanalizei în antropologie devine esenţial cînd psihiatrul si psihanalistul A. Kardiner, în strînsă colaborare cu R. Linton, un antropolog care a lucrat mai ales în Insulele Marchize, introduce concepţia unei „personalităţi de bază" specifice fiecărei culturi. Un culturalism mai direct psihologist este cel ilustrat de G. Devereux. Autor al unei celebre lucrări despre ritualul neo-guineean *naven*, preocupat de utilizarea antropologiei în stabilirea unor diagnostice asupra societăţii (apropiindu-se prin aceasta de Mead), dar si asupra individului, G. Bateson se îndepărtează de psihologismul propriu-zis în abordarea „sistemică" a faptelor de interacţiune, propunînd introducerea unei dimensiuni antropologice în terapeutica psihiatrică. Nu putem să nu remarcăm luarea în considerare a relaţiilor dintre personalitate şi cultură din antropologie, dezvoltarea unui gen literar antropologic care, deşi nu le este specific, este bine reprezentat în Statele Unite: povestea vieţii, fie că e vorba de o autobiografie (al cărei model rămîne *Sun Chief* a lui D.C. Talayesva, indian hupi), fie că e vorba de povestiri „încrucişate" *(croises),* precum cele ale lui O. Lewis.

Sprijinul dat de antropologi (dintre care, mai ales, Bateson si Mead) cauzei americane în timpul celui de-al doilea război mondial a contribuit la transformarea antropologiei, într-o oarecare măsură, într-o ştiinţă socială aplicată. După ce s-a dedicat analizei societăţii americane, în măsura în 'care'aceasta este purtătoarea unor valori umaniste care o opun societăţilor totalitare, după război, antropologia a investigat

„criza" mondială si, mai tîrziu, a cercetat rolul pe care putea să-l joace ea însăşi în lupta împotriva subdezvoltării din „lumea a treia".

Perioada cuprinsă între 1940 si 1970 se caracterizează prin interesul fată de problemele schimbării culturale si aculturatiei, examinate la început chiar în cadrul societăţii americane, asa cum arată lucrările lui R. Redfield despre lumea rurală sau cele ale lui M.J. Herskovits despre negrii americani. Tot în această perioadă, mai ales pe la sfîrsitul anilor '60, se dezvoltă o criză legată de atitudinea antropologilor fată de ceea ce era numit pe atunci „imperialismul" american. Aceste dezbateri vor duce la constituirea unei antropologii „critice" care va cădea repede în uitare, cel puţin în Statele Unite. Totuşi, aceste dezbateri au avut drept consecinţă dezvoltarea unei reflecţii asupra eticii disciplinei.

Eterogenitatea antropologiei americane nu putea să nu fie accentuată prin dezbaterile de după război, precum si prin tendinţa din ce în ce mai accentuată de a se ocupa de toate aspectele vieţii sociale si culturale a lumii americane contemporane. Totuşi, pe urmele lui M. Sahlins (antagonismul între „raţiunea practică" si „raţiunea culturală", 1976), putem să distingem în interiorul acesteia două mari curente, care se opun în privinţa concepţiei asupra culturii: prima cuprinde abordările totalizante neo-evoluţio-niste, socio-biologice si economice, pe cînd cealaltă este reprezentată de partizanii unei antropologii care vizează aproape în exclusivitate reprezentările si fenomenele cognitive.

Evolutionismul a reapărut la suprafaţă după război, într-un moment în care antropologii, criticînd particularismul istoricist, au procedat la reluarea abordării genetice a societăţilor. G.P. Murdock a pus la dispoziţie un instrument folositor comparaţiei prin *Human Relations Area Files*. L. White, reactualizînd tezele lui Morgan, a dezvoltat concepţia unui neo-evolutionism, combinînd o perspectivă „energetistă" a evoluţiei cu o abordare globalizantă a culturii, preluată de la Kroeber. J. Steward introduce în această mişcare evoluţionistă un poligenetism bazat pe determinarea de către mediul natural, ecologia stewardiană regăsind în acest fel principiul kroeberian al unei teritorialităţi culturale, dar inversînd schemele de cauzalitate. Neo-materialismul cultural al lui M. Harris, materialism „vulgar" în sensul strict al termenului, duce determinismul ecologic la consecinţele sale extreme, asociind sistemul de gîndire si ecosistemul prin intermediul modurilor de adaptare. Sociobiologia, al cărei iniţiator este E.O. Wilson, propune un alt tip de reducţionism, reluînd, pe baza celor mai noi cuceriri ale ştiinţei, vechea problemă a raporturilor dintre biologic şi social: comportamentele omului în societate sînt determinate în mare măsură de compoziţia capitalului său genetic. Se ştie cît de mult au fost si mai sînt discutate aceste teze,'mai ales cele ale lui Harris si Wilson, în primul rînd în acele sectoare ale disciplinei care le-au favorizat dezvoltarea, pentru a se elibera de povara moştenirilor culturaliste si functionaliste si, mai tîrziu, pentru a se apăra de pericolul structuralist.

Si antropologia economică, printre ai cărei primi reprezentanţi s-a numărat Herskovits, s-a aventurat pe calea sistematismului, considerînd că în economiile „primitive", la fel ca si în economiile moderne, oamenii maximizează randamentul resurselor lor, potrivit unei logici a utilităţii marginale. Această teză, numită formalistă, a fost puternic combătută de K. Polany si de elevii săi, care propuneau o abordare „substantivistă" a economiei, adică bazată pe studierea diverselor instituţii care, în fiecare societate, servesc drept cadru schimburilor si circulaţiei bunurilor.'

Antropologia cognitivă si diferitele abordări antropologice ale sistemelor simbolice au ca trăsătură comună faptul că susţin existenta unei relaţii necesare între limbă, cultură si gîndire. Dezvoltarea cercetărilor de acest fel datorează mult unui impuls născut în urma generalizării - operate de lingvistul K. Pike - opoziţiei dintre punctul de vedere „emic" *(emic)*, cel al indigenului, si „etic" *(etic)*, cel al cercetătorului, cunoscută fiind inversarea de sens pe care o propune C. Levi-Strauss (1983). Punctul de vedere emic joacă un rol fundamental în abordările cognitive ce vizează redarea viziunii indigenului asupra universului căruia îi aparţine. Etnostiintele aparţin cîmpului antropologiei cognitive, fie si doar pentru că aceasta s-a constituit, într-o mare măsură, plecînd de la luarea în considerare a caracterului de sistem al ştiinţelor care se

raportează la lumea naturală; în această privinţă, lucrările lui H. Conklin au fost deschizătoare de drumuri.

Antropologia nord-americană a anilor ’80 se caracterizează mai puţin prin existenta unor scoli teoretice bine identificate, cît printr-o extraordinară abundentă a cercetărilor. Este dificil de determinat ceea ce i-ar putea da astăzi unitate si le-ar putea permite viitorilor istorici ai disciplinei să mai evoce o tradiţie antropologică americană. Cel mult putem să arătăm că există în Statele Unite anumite curente de gîndire care, după exemplul antropologiei „interpretative”, de dezvoltarea căreia e legat mai ales numele lui C. Geertz, ridică noi probleme, promovează orientări de lucru originale si, în acest fel, manifestă prezenta unei identităţi intelectuale speciale în peisajul antropologic contemporan.

T. WENDLING

• GEERTZ C, 1983, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). -HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, Crowell, New York. - MARCUS G., FISCHER M., 1986, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago - Londra. - MEAD M., BUNZEL R. (ed.), 1960, *The Golden Age of American Anthropology*, George Braziller, New York. - MURPHY R. (ed.), 1976, *Selected Papers from the American Anthropologist 1946-1970*, The American Anthropological Association, Washington DC. - SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des societes. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). - STOCKING G.W., 1968, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, New York. 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others, Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison.

► *Cultură 2- Teoriile*

AMERICA DE SUD. Antropologii sud-americane

1. *Antropologia columbiană*

Descoperirea, explorarea si cucerirea nord-vestului Americii de Sud au suscitat o abundentă literatură datorată „conchistadorilor”, misionarilor si administratorilor coloniali. Interesul acestor texte depăşeşte cronica evenimentelor si atinge, uneori, o veritabilă dimensiune etnografică (Fe’rnandez de Oviedo, Cieza de Leon, Juan de Castellanos, Fray Pedro Aguado, Fray Pedro Simon, Fernandez de Piedrahita). Pentru secolul alXVIII-lea, putem să menţionăm lucrările unor iezuiţi despre teritoriile care le erau încredinţate (preoţii Gumilla si Rivero pentru savanele lui Orinoco). Luptele de emancipare, războaiele’civile si lenta formare a unui stat columbian în cursul secolului alXIX-lea nu au fost favorabile observaţiei etnografice în acest ansamblu uman de o prodigioasă diversitate etnică (amerindieni proveniţi dintr-o sută de comunităţi etno-lingvistice diferite, negri stabiliţi în zonele joase, mai ales pe coasta atlantică si pacifică, ţărani indieni deculturati, coloni albi si metişi, orăşeni albi de tradiţie hispanică). Antropologia columbiană a secolului al XX-lea se naşte în urma dublei influente exercitate de societăţile savante „americaniste”, mai ales europene, si de mişcarea socialistă latino-americană a anilor ’20-’30. Americanismul european s-a axat, cu prioritate, pe cercetarea societăţilor indiene. El a dus la obţinerea unor cunoştinţe precise în arheologie, etnografie si lingvistică (printre altele, operele germanilor T. Koch-Grunberg, K.T. Preuss, ale suedezilor E. Nordenskiold si E. Wassen si ale francezului P. Rivet). Ultimul întemeiază la Bogota Instituto Etnologico Nacional, unde se va forma prima generaţie de antropologi columbieni profesionişti, urmată în curînd de altele, ajungîndu-se la constituirea unui mediu ştiinţific si universitar destul de important (astăzi există în tară patru departamente de antropologie si cinci sute de licenţiaţi în antropologie). în

prima generaţie si pe linia americanismului european, figura dominantă este cea a lui G. Reichel-Dolmatoff, arheolog si etnolog al comunităţilor indiene din Amazonia si din Sierra Nevada. Posteritatea mişcărilor socialiste latino-americane produce în mediile ştiinţifice o orientare către antropologia aplicată, „indigenism", studierea fenomenelor de aculturaţie a societăţilor non-indiene (ţărani, imigranţi şi mai ales negri). Putem să citäm, legat de aceste cercetări, numele unor J. Friede, O. Fals Borda, V. Gutierrez de Pineda, N.S. de Friedemann etc.

J. LANDABURU

• BERNAL S., 1969, *Guta bibliografica de Colombia de interes para el antropâlogo*, Universidad de los Andes, Bogota. - FALS BORDA O., 1981, *Mompox y Loba: La historia doble de la costa*, Carlos Valencia Editores, Bogota. - FRIEDEMANN N. de (ed.), 1976, *Tierra, tradicion y poder*, Colcultura, Bogota. - GUTIERREZ DE PINEDA V., 1963, *La familia en Colombia*, Universidad Nacional, Bogota. - HUGH-JONS S., 1979, *The Palm and The Pleiades*, Cambridge University Press, Cambridge. - NORDENSKIOLD E. (editat de WASSEN H.), 1938, *Comparative Ethnographical Studies*; t. X, *A Historical and Ethnographical Survey of the Cuna Indian*, Enografiska Museet, Goteborg. - REICHEL-DOLMATOFF G. si A., 1961, *The People of Aritama : The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - REICHEL-DOLMATOFF G., 1950, *Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Procultura, Bogota. 1968, *Desana, simbolismo de los Indios Tukano del Vaupes*, Universidad de los Andes, Bogota (trad. fr. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupes*, Gallimard, Paris, 1973). 1986, *Arqueologia de Columbia: un texto introductorio*, Universidad de los Andes, Bogota. - SIMON FP (1882), 1981 *Noticias historiales de las conquistas de T*ierra *fir*me en *las In*dias *occiden*tales 5 vol Banco Popular, Bogota. - WHIFFEN T, 1915, *Northwest Amazons: Notes on Some Month , s Spent among Cannibal Tribes*, Constable, Londra.

2. Antropologia peruană

Antropologia a început să se dezvolte în Peru după al doilea război mondial, întemeindu-se pe gînditorii din curentul indigenist al primelor decenii ale secolului alXX-lea (J.C. Mariategui, L.E. Valcarcel, J.C. Tello, J.U. Garcia, H. Castro Pozo). Primele cercetări, susţinute de statul peruan si de instituţii de dezvoltare nord-americane, au fost realizate sub'tutela lui Instituto Indigenista din Peru si răspundeau, în principal, unei cereri de informaţie despre o lume rurală încă puţin cunoscută, înscriindu-se în cadrul mai larg al programelor de modernizare. Adesea monografice, aceste lucrări erau marcate de pragmatism (cercetările lui G. Escobar, R. Galdo, H. Martinez, O. Nunez del Prado sau M. Vasquez). Progresiv, antropologia s-a dezvoltat şi în universităţi şi institute private: la Lima, Instituto de Estudios Peruanos, fondat în 1964, apoi Centro de Estudios y Promocion del Desarollo (DESCO), dar si Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Practica din Iquitos, Instituto Pastoral Andina si Centro de Estudios Rurales Andinos „Bartolomeu de Las Casas", ambele din Cuzco.' Cercetarea s-a dezvoltat, de asemenea, însă cu mari dificultăţi, în departamentele de antropologie ale Universităţii „San Marco" si ale Universităţii Catolice, la Lima, precum si în universităţile din Trujillo, Cuzco', Ayacucho sau Huancayo. Adesea, ea este asociată cu istoria si arheologia. Punerea în evidentă a influentei istoriei precoloniale si coloniale asupra situaţiei contemporane a populaţiilor rurale a dat naştere unui puternic curent etnoistoric, ai cărui reprezentanţi sînt: J.M. Arguedas, R. Avalos, W. Espinoza, C. Fonseca, F. Fuenzalida, L. Huertas, L. Millones, J. Osio, F. Pease, M. Rostworowski, S. Varese. Demersul acestor cercetători constă în confruntarea datelor obţinute din sursele istorice cu cele provenite din anchetele de teren asupra societăţilor despre care se crede că provin din vechile etnii. Totuşi, acest curent a privilegiat destul de des imaginea învinşilor din secolul al XVI-lea, în detrimentul transformărilor trăite de succesorii lor în Peruul secolelor al XIX-lea si al XX-lea. în sfîrsit, în anii '70, înclinaţia de a cerceta permanentele si continuităţile din societăţile rurale a fost treptat corectată'de o nouă generaţie de antropologi formaţi' în străinătate (Statele Unite, Franţa, Germania),

deprinşi cu dezbaterile teoretice ale antropologiei occidentale si foarte influenţaţi de marxism: H. Bonilla, J. Flores Ochoa, L. Lumbreras, J. Matos, R. Montoya, R. Sanchez si A. Torero. Asociindu-si sociologi si economişti, această generaţie s-a orientat către analiza transformării societăţilor rurale sub impactul expansiunii capitaliste.

O. CELESTINO

• ARAMBURU C, 1981, „Aspectos del desarollo de la antropologia en el Peru", în *Ciencias sociales en el Peru: un balance critico*, Universidad del Pacifico, Lima: 1-33. - FLORES OCHOA J., 1977, *Pastores de puna*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - MARIATEGUI J.C., 1964 (1928), *Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima. - MARTINEZ H., 1962, *Tres haciendas altiplănicas: Chujuni, Cochela y Panascachi*, Instituto Nacional Indigenista, Lima. - MATOS MAR J. (ed.), 1970, *Hacienda, comunidad y campesino en el Perie*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - MATOS MAR J., RAVINES R., 1983, *Bibliografia peruana de ciencias sociales (1957-1969)*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - MONTOYA R., 1972, „Acerca del objeto de la antropologia en el Peru", în *Proceso*, Huancayo ; 1980, *Capitalismo y no capitalismo en el Perii: un estudio historico de su articu-lacion en un* eje *regional*, Mosca Azul Editores, Lima. - OSTERLING J., MARTINEZ H., 1983, „Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980", în *Current Anthro-pology*, 24 (3): 343-360. - ROSTWOROWSKI M., 1983, *Estructuras andinas del poder*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - VALCARCEL L.E., 1981, *Memorias*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - VARESE S., 1973, *La sol de los cerros*, Retablo de Papel, Lima.

3. *Antropologia braziliană*

în Brazilia au existat antropologi cu mult înainte ca antropologia să aibă un fundament academic. într-adevăr, încă de la începutul secolului, intelectuali precum S. Romero (1851-1914), N. Rodrigues (1862-1906) sau E. Da Cunha (1866-1909) s-au aplecat, dintr-o perspectivă comparatistă, asupra problemelor legate de diversitatea socială si culturală a tării. Dacă Romero a fost unul dintre primii care i-a socotit pe negrii brazilieni ca'fiind demni de a fi cercetaţi, mai ales Rodrigues a studiat manifestările religioase si politice ale foştilor sclavi si ale descendenţilor acestora. Cît despre Da Cunha, acesta a introdus pe scena naţională figura lui *sertanejo* (ţăranul). Posteritatea intelectuală a acestor savanţi se datorează mai puţin folosirii limbajului ştiinţific dominant în epocă (teoriile potrivit cărora inegalităţile sociale s-ar baza pe anumite diferenţe rasiale), cît observaţiei etnografice minuţioase a pluralităţii culturale a ţării (Romero, 1888; Rodrigues, 1894, 1899, 1900, Da Cunha, 1902). Integrînd în genealogia lor mitică studiile acestor eruditi de formaţii profesionale diverse (Romero era jurist, Rodrigues - medic, iar Da Cunha - inginer), antropologii brazilieni au vrut să-şi definească disciplina prin obiecte de studiu de multă vreme privilegiate : negrii, ţăranii, indienii. Mai tîrziu si alte grupuri sociale marginale, marginalizate sau percepute ca dominate vor exercita aceeaşi atracţie: săracii oraşelor, bolnavii mentali, deţinuţii... Prin intermediul unui dialog permanent cu intelectualii si curentele teoretice din Europa si America de Nord, urmînd o tendinţă pe care un istoric a definit-o ca o „dezrădăcinare în propria lor tară", antropologii brazilieni au construit o tradiţie naţională axată pe studiul *celuilalt* în propria societate. Această tradiţie, care a debutat la Bahia cu cercetările lui Rodrigues, se va deplasa în anii '30 către capitala ţării: A. Ramos (1903-1949), care se proclama discipolul medicului din Bahia, a publicat la Rio noi ediţii ale lucrărilor maestrului său si, dobîndind notorietatea cu prezentarea acestei „scoli braziliene de antropologie", a devenit directorul Departamentului de Ştiinţe Sociale al UNESCO (Correa, 1982). Paradoxal, chiar în momentul în care pornesc ambiţioase cercetări asupra raporturilor rasiale, sprijinite în anii '50 de UNESCO si încurajate de Ramos, problematica antropologică se va elibera de ascendentul antropologilor de formaţie medicală, care era considerabil în nord-estul Braziliei (Azevedo, 1953 ; Ribeiro, 1952), pentru a intra sub incidenţa sociologilor si istoricilor din sudul tării (Fernandes, Bastide, 1955). întrucît antropologia braziliană a fost influenţată în mod tradiţional de medicină, iar sociologia de studiile juridice şi pedagogice, ambele au împărţit,

între anii ’30 si ’50, un spaţiu instituţional comun, în facultăţile de filosofie, si un instrument metodologic identic, „studiul comunităţii”, ca instrument de formare a cercetătorilor de teren.

Deşi tradiţia antropologică a pus iniţial accentul pe studierea populaţiilor de origine străină (negri, imigranţi), autohtonii nu au fost, totuşi, complet neglijaţi; din secolul al XVI-lea, societăţile amerindiene nu au încetat să fie studiate de călători si naturalisti, majoritatea europeni. Conjugarea interesului intelectualilor brazilieni pentru populaţiile de origine străină cu cel al intelectualilor străini pentru populaţiile autohtone a avut ca efect constituirea disciplinei asa cum se prezintă ea astăzi. Dacă brazilianul Rodrigues este considerat părintele mitic al studiilor asupra populaţiilor de origine africană, germanul Curt Unkel, zis Curt Nimuendaju (1888-1945), este omologul său pentru cercetările asupra societăţilor amerindiene. Lucrările celor doi au jucat un rol foarte important în definirea statutului antropologiei si a meseriei de antropolog pînă în anii ’60, cînd disciplina se va instala definitiv în universităţi.

Influenta antropologiei culturale nord-americane a marcat, începînd cu anii ’20, lucrările unor cercetători izolaţi; stau mărturie pentru aceasta studiile făcute de G. Freyre, la Universitatea din Columbia, corespondenta dintre H. Alberto Torres si F. Boas, colaborarea la distantă dintre R. Lowie si Nimuendaju. Această lentă pătrundere a tehnicilor si temelor culturaliste preia ştafeta influentei culturale franceze, astfel încît, de la sfîrşi’tul celui de-al doilea război’mondial, substituindu-se „misiunilor franceze” ale anilor ’30, atît de importante pentru tradiţia etnologică a Universităţii din Sao Paulo (Levi-Strauss, 1955), cercetătorii americani sosesc în masă. D. Pierson si Ch. Wagley nu sînt decît două exemple în acest sens, exemple remarcabile prin continuitatea muncii lor în ţară (Margolis, Carter, 1979; Pierson, 1987).

La începutul anilor ’50, sub egida Consiliului Naţional de Protecţie a Indienilor şi în colaborare cu R. Cardoso de Oliveira si E. Galvao, Darcy Ribeiro a organizat o serie de cursuri libere, în vederea formării cercetătorilor de teren. Aceste cursuri au reprezentat începutul mişcării de institutionalizare a masteratelor si doctoratelor în antropologie în Brazilia, la început la Museu Nacional, la Rio, la iniţiativa lui Cardoso de Oliveira, şi, din anii ’60, în alte universităţi, mai ales la Sao Paulo, Brasilia şi Campinas.

M. CORREA

• AZEVEDO T. DE, 1953, *Les elites de couleur dans une ville bresilienne*, UNESCO, Paris. -CUNHA E. DA, 1979 (1902), Os *Sertoes*, Francisco Alves - Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro - Brasilia. - FERNANDES F, BASTIDE R., 1955, *Relacoes raciais entre brancos e negros em São Paulo*, Compania Editoria Nacional, Sao Paulo. - LEVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris. - MARGOLIS M.L., CARTER W.E. (ed.), 1979, *Brazil, Anthropological Perspectives, Essays in Honour of Charles Wagley*, Columbia University Press, New York. - PIERSON D., 1987, „Depoimento”, în *Historia da Antropologia no Brasil*, t. I, Editora da Unicamp, Campinas. - RIBEIRO R., 1952, *Cultos Afrobrasileiros no Recife: un estudo de ajustamento social*, Fundacao Joaquim Nabuco, Recife. - RODRIGUES R.N., 1894, *As racas humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Imprensa Economica, Salvador. 1899, „Metissage, degenerescence et crime”, în *Archives d’Anthropologie Criminelle*, Stock, Lyon. 1900, *L’animisme fetichiste des negres de Bahia*, Reis, Salvador. - ROMERO S., 1888, *Historia da Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro.

AMERICA LATINĂ. Societatea rurală latino-americană

Antropologia americanistă, preocupată încă de la începuturile sale de culturile prehispanice, nu a abordat decît tîrziu studiul societăţilor rurale. Această schimbare de perspectivă s-a produs în anii ’50 sub impulsul scolii americane (O. Lewis, S. Mintz, J. Nash, R. Redfield, J. Steward, S. Tax, E. Wolf), ale cărei cercetări au fost consacrate, în principal, Americii Centrale (Chiapas) si Caraibelor (Porto Rico). Pentru aceşti autori, ţăranii se disting de cultivatorii „primitivi” prin situaţia lor de dependentă fată de societatea dominantă de care sînt legaţi prin diferite obligaţii (tribut, plăti, redevente)

si reţele comerciale. A studia societăţile rurale înseamnă a analiza aceste relaţii numeroase stabilite între comunităţile săteşti, stat si sistemul capitalist. Această opoziţie între lumea rurală si oraş, tipică pentru monografiile clasice (Steward, 1956), este în acord cu teoriile economice'si sociologice ale epocii, care interpretau dezvoltarea inegală a regiunilor latino-americane numind-o „dualism" sau „colonialism intern". Irupţia societăţilor rurale în cîmpul ştiinţelor sociale traduce si un climat politic special. într-adevăr, folosirea termenului spaniol pentru ţăran *(campesino)* si a echivalentului său portughez *(campones)* nu se generalizează decît în urma mişcărilor revoluţionare (agrarianismul mexican, revoluţiile boliviana si peruană, ligile ţărăneşti din nor'd-estul brazilian), înlocuind numeroase denumiri de tip etnic si cu conotatie peiorativă *(indio, mitayo, runa, caboclo, caipira).*

Contrar opiniei lui Wolf, ţărănimea latino-americană nu s-a constituit doar din producători agricoli, ci include si crescători de animale, pescari, mineri si vînzători ambulanţi, care, începînd din perioada colonială, nu au încetat să practice o agricultură de subzistentă. De asemenea, trebuie să-i distingem, în cadrul societăţii rurale, pe cei care controlează cu adevărat pămîntul de care dispun în virtutea dreptului cutumiar, a titlurilor de proprietate sau a contractelor de închiriere de cei care sînt legaţi prin nişte acorduri, calificate drept „precare", de mari domenii de tip *hacienda*, bazate atît pe creşterea animalelor, cît si pe agricultură sau de plantaţii consacrate unor monoculturi (trestie de zahăr, cafea, bananieri etc), ale căror produse'sînt destinate pieţei exterioare. De fapt, societatea rurală nu poate să fie înţeleasă în afara raporturilor pe care le întreţine cu *latifundiile*, fie că acestea sînt tradiţionale, fie că ele au fost transformate în întreprinderi agricole capitaliste.

Lui Wolf îi revine meritul de a fi stabilit o tipologie a societăţii rurale latino-americane, a cărei diversitate descurajează orice tentativă de sistematizare. Pornind de la criterii economice (volumul producţiei agricole destinate pieţei), el a identificat două mari tipuri: societăţile rurale din Cordilieri (America Centrală si Anzii) si cele din zonele joase tropicale (Caraibe, Brazilia meridională). Acestor două categorii trebuie să li se adauge grupuri mai puţin importante din punct de vedere numeric : micii proprietari din Haiti, Jamaica si nord-estul Braziliei care trăiesc la marginea marilor plantaţii producătoare de zahăr, colonistii de origine europeană sau asiatică (sudul Braziliei si sudul statului Chile); cultivatorii „primitivi" care practică defrişarea şi se integrează încetul cu încetul în economia de piaţă. Pentru că societatea rurală din Cordilieri acoperă arii culturale indigene, ei i-au fost consacrate cvasitotalitatea cercetărilor antropologice.

Această reducere a ţăranului la o categorie etnică - indianul (care nu cuprinde, desigur, toate grupurile existente) - explică focalizarea studiilor asupra comunităţii, considerată ca entitate economică, politică si morală. Dacă este adevărat că irigaţiile si controlul comunal asupra pămînturilor sînt, în multe cazuri, o realitate, mai ales în Anzii centrali si meridionali, pare abuziv să concepem comunitatea ca o unitate naturală. într-adevăr, istoria arată că această entitate colectivă a fost remodelată de autorităţile coloniale, începînd cu secolul al XVI-lea, cu scopul de a controla într-un mod eficace societăţile indigene si de a dizolva vechile solidarităţi etnice în folosul unei organizaţii săteşti dotate cu terenuri, în principiu inalienabile. în perioada contemporană, tensiunile sociale provocate de problema agrară au inspirat proiecte reformiste care vizau regruparea ţăranilor în instituţii colective *(ejidos* în Mexic, *comunidades* sau *comunas* în Anzi).

Printre temele importante abordate de antropologie trebuie semnalată cea a diferenţierii sociale în cadrul unor grupuri calificate prea în grabă drept omogene, în ciuda numeroaselor contraargumente furnizate de documentele istorice. în această perspectivă, agresiunile magice, invidia si vrăjitoria sînt interpretate ca mecanisme nivelatoare, care frînează orice încercare de ascensiune socială, la fel ca si sistemul de funcţii, moştenit din perioada colonială si bazat pe o ierarhie civilă si religioasă, sursă de prestigiu, dar si generatoare de cheltuieli considerabile din partea celor care deţin respectivele funcţii. Noile orientări ale Bisericii catolice de după 1970 si impactul

sectelor protestante în lumea satului au contribuit la slăbirea acestor mecanisme în beneficiul militantismului politic sau al căutării individuale a profitului. De asemenea, de cîţiva ani se constată un interes crescînd pentru studierea potenţialului insurecţional al ţăranilor; în acest fel, se renunţă la imaginea obişnuită a unei lumi rurale pasive şi statice. Si aici, antropologia îsi caută sursa în contextul politic si social al epocii noastre, care, după triumful revoluţiei cubaneze, este marcat din acest punct de vedere de o mulţime de reforme agrare. Astăzi, cea mai mare parte a acestor proiecte au fost îngropate de birocraţie, iar modernizarea satelor, foarte costisitoare, nu mai face parte din proiectele de prioritate naţională. Problema centrală a contemporaneităţii nu mai este transformarea lumii rurale arhaice, ci ponderea deţinută de populaţia urbană. Ciudad de Mexico, Lima si Sao Paulo se numără printre oraşele cele mai populate din lume. Creşterea demografică, exodul rural, criza producţiei alimentare, politicile agricole dezastruoase, inflaţia si extinderea şomajului care atinge mai mult de jumătate din populaţia activă din Peru, Mexic si Brazilia nu au provocat proletarizarea ţăranilor, ci pauperizarea lor. în această conjunctură istorică specială, problematicile elaborate de antropologie în ultimele trei decenii par inadecvate.

C. BERNAND

• ANDRADE M.C. de, 1980, *The Land and People of Northeast Brazil*, University of New Mexico Press, Albuquerque. - FAVRE H., 1971, *Changements et continuite chez les Mayas du Mexique*, Anthropos, Paris. - FOSTER G., 1967, *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Little Brown, Boston. - LEHMAN D. (ed.), 1982, *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge. - MATOS MAR J., MEJIA J.M., 1980, *La reforma agraria en el Perie*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - ORLOVE B., CUSTRED G. (ed.), 1980, *Land and Power in Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*, Holmes & Meier, New York - Londra. - „Paysans de l'Amerique des Cordilleres", în *Etudes rurales*, 1981, 81-82. - STEWARD J. (ed.), 1956, *The People of Puerto Rico*, University of Illinois Press, Urbana. - WARMAN A., 1976, *Y veninos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, Ed. de la Casa Chata, Mexico. - WOLF E., 1955, „Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", în *American Anthropologist*, 57, 452-470.

AMERICILE NEGRE

1. *Prezentarea Americilor negre*

Termenul de „Americi negre" serveşte la desemnarea unei foarte întinse arii geografice a Lumii Noi, marcate cultural de prezenta masivă a descendenţilor sclavilor africani. Ea cuprinde estul Statelor Unite, arhipelagul Caraibelor si marginile sale continentale, Brazilia, precum şi coastele pacifice ale Columbiei şi Ecuadorului. Aceste regiuni diferite împărtăşesc aceeaşi moştenire istorică: importarea, între începutul secolului al XVI-lea si sfîrsitul secolului al XIX-lea, a 11 milioane de sclavi africani (Curtin, 1969) si experimentarea pe scară largă a unei economii de plantaţie (Mintz, 1974). Prin urmare, Americile negre prezintă astăzi o unitate datorată atît diferitelor probleme sociale suscitate de această dublă moştenire, cît si existentei unei civilizaţii care a răspuns discriminării rasiale cu o vitalitate culturală singulară în domeniile religiei, muzicii şi limbii.

Primele lucrări asupra Americilor negre datează de la sfîrsitul secolului al XIX-lea; studiile de pionierat despre istoria traficului cu sclavi (J.A. Saco în Cuba, W.E.B. Du Bois în Statele Unite) vor fi urmate la scurt timp de cercetări despre culturile afro-ameri-cane contemporane (N. Rodrigues si A. Ramos în Brazilia, F. Ortiz în Cuba, J. Price-Mars în Haiti etc.) Aceste lucrări se înscriu în contextul unei anumite compartimentări geografice pe care a combătut-o, în anii '20, antropologul american M. Herskovits. Astfel, el a considerat Americile negre o arie culturală cu toate drepturile si a întreprins cercetări comparative pentru a înţelege mai bine relaţiile istorice dintre Africa si Americi si

pentru a analiza, cu ajutorul unor concepte precum „sincretism" sau „reinterpretare", diferitele procese prin derularea cărora culturile africane specifice se transformă si dau naştere unor culturi afro-americane (Herskovits, 1966). O lungă dispută i-a opus pe He'rskovits si E.F. Frazier, dispută care se referea la ponderea factorilor culturali si socio-economici în emergenta formelor de organizare socială, cum ar fi familia afro-americană. Această discuţie a scos în evidentă dificultatea de a izola cercetarea din domeniul ştiinţelor sociale'asupra Americilor negre de inevitabilele angajamente politice si ideologice (Frazier, 1942; Herskovits, 1941, 1943). Etnologul francez R. Bastide a completat lucrările întreprinse de Herskovits ; din opera sa vom cita studiul minuţios despre *candomble,* un cult afro-brazilian (1958), o carte ambiţioasă, atît istorică, cît si etnologică, despre religiile afro-braziliene, în care autorul insistă asupra „întrepătrunderilor civilizaţiilor" (1960) si face un scurt bilanţ general al Americilor negre (1967).

De-a lungul anilor '60, sub influenta frămîntărilor politice care au însoţit întotdeauna, din subteran, dezvoltarea studiilor afro-americane, universităţile americane au oferit o bază instituţională învătămîntului si cercetării în acest domeniu. A urmat, cu deosebită rapiditate, o extraordinară dezvoltare a publicaţiilor ştiinţifice consacrate Americilor negre, în urma unor lucrări întreprinse în insulele Barba'dos, în Brazilia, Columbia, Cuba, Santo-Domingo, Ecuador, Haiti, Jamaica, Mexic, Panama, Surinam, Venezuela etc. Aceste lucrări sînt, în general, pluridisciplinare, asociindu-i pe antropologi unor istorici, politologi, sociologi, lingvişti, folclorişti si specialişti în literatură. Ele au îmbunătăţit stadiul cunoştinţelor despre traficul cu sclavi si rezistenta la sclavie (Miller, 1985)'si au acumulat date comparative despre raporturile interrasiale (Hoetink, 1973). De asemenea, aceste cercetări sînt consacrate mişcărilor politice ale negrilor (Hill, 1983), diferitelor dialecte creole si comportamentelor lingvistice în general (Alleyne, 1980 ; Abrahams, 1983), culturii muzicale (Epstein, 1977; Warner, 1982) şi artei afro-americane (Price S. şi R., 1980; Thompson, 1983). S-a încercat şi reformularea modelelor istorico-culturale propuse de Herskovits si de cercetătorii din generaţia sa, pentru a reda mai bine fenomenul cultural afro-american în dinamica sa (Mintz, Price, 1976 ; Whitten, Szwed, 1970).

Solid implantate în instituţiile universitare din Statele Unite, studiile afro--americane progresează si în celelalte ţări ale Americii. Totuşi, ele rămîn într-un stadiu embrionar în Europa, deşi Marea Britanie si Olanda le-au integrat în programele diferitelor lor centre de studii caraibiene. în Franţa, cercetătorii interesaţi de Americile negre ca univers cultural sînt puţin numeroşi; într-adevăr, lucrările continuă să se concentreze asupra celor trei departamente franceze de peste ocean sau să se dezvolte, la scara statelor-natiuni, ca, de exemplu, Brazilia, în cadrul general al studiilor latino-americane. '

R. PRICE

• ABRAHAMS R.D., 1983, *The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the Emergence of Creole Culture,* John Hopkins University Press, Baltimore. - ALLEYNE M.C., 1980, *Comparative Afro-American,* Karoma, Ann Arbor. - BASTIDE R., 1958, *Le candomble de Bahia (rite Nago),* Mouton, Paris. 1960, *Les religions afro-bresiliennes: contribution a une sociologie des interpenetrations des civilisations,* PUF, Paris. 1967, *Les Ameriques noires,* Payot, Paris. - CURTIN P.D., 1969, *The Atlantic Slave Trade: A Census,* University of Wisconsin Press, Madison. - EPSTEIN D.J., 1977, *Sinful Tunes and Spirituals: Black Music to the Civil War,* University of Illinois Press, Urbana. - FRAZIER E.F, 1942, „The Negro in Bahia: A Problem in Method", în *American Sociological Review,* 7 : 465-478. - HERSKOVITS FS. (ed.), 1966, *The New World Negro,* Indiana University Press, Bloomington. - HERSKOVITS M.J., 1941, *The Myth of the Negro Past,* Harper, New York. 1943, „The Negro in Bahia, Brazil: A Problem in Method", în *American Sociological Review,* 8 : 394-402. - HILL R.A. (ed.), 1983, *The* Marcus *Garvey* and *Universal Negro Improvement Association Papers* University of California Press, Berkeley - HOETINK H, 1973, *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Origins and Nexus,* Harper & Row, New York. - MILLER J.C., 1985, *Slavery: A Worldwide Bibliography,* Kraus International, White Plains - New York. -

MINTZ S.W., 1974, *Caribbean Transformations*, Aldine, Chicago. - MINTZ S.W., PRICE R., 1976, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past*, ISHI, Philadelphia. - PRICE S., PRICE R., 1980, *Afro-American Arts of the Surinam Rain Forest*, University of California Press, Berkeley. - THOMPSON R.F., 1983, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Random House, New York. - WARNER K, 1982, *Kaiso! The Trinidad Calypso*, Three Continents Press, Washington DC. - WHITTEN N.E. Jr., SZWED J.F. (ed.), 1970, *Afro-American Anthropology*, The Free Press, New York.

2. *Brazilia*

Descoperită si colonizată de către portughezi, Brazilia este o tară a cărei populaţie de 120 de milioane de locuitori cuprinde 45% non-albi, dintre care 2% de origine asiatică, 6% negri si 37% metişi sau *pardos*. Printre aceştia din urmă figurează si mulatrii, descendenţi metisati ai sclavilor africani transportaţi în Brazilia între secolele al XVI-lea si al XIX-lea pentru a înlocui mîna de lucru indiană. între 3 si 18 milioane de africani, în funcţie de statistici, au fost aduşi în tară pînă la abolirea sclaviei din 1888, Brazilia fiind ultima dintre naţiunile americane care a promulgat această lege (Hasenbalg, 1979). începînd cu această dată, proporţia populaţiei negre a scăzut consi-derabil. Acest fenomen are trei cauze: creşterea imigraţiei străine în cadrul unei politici demografice voluntariste, procentul ridicat de mortalitate datorat condiţiilor de viată dificile ale negrilor si metisajul, avînd ca efect constituirea unei populaţii mulatre, care are tendinţa de a se socoti parte a populaţiei albe, proces ce a primit în Brazilia numele de „înălbire".

Negrii si mulatrii sînt concentraţi în regiunile cele mai sărace ale Braziliei si la periferia marilor oraşe. Victime ale prejudecăţilor de rasă si de clasă, ei formează pătura cea mai defavorizată a populaţiei. Cu excepţia cîtorva personalităţi, în acelaşi timp simboluri si alibiuri (muzicieni, sportivi...), putini negri au cunoscut o ascensiune socială, a cărei generalizare ar fi permis formarea unei adevărate clase de mijloc negre (Fernandes, 1965). Astfel, putinii intelectuali si militanţi politici care încearcă să acţioneze în cadrul partidelor politice institutionalizate sau al mişcărilor sociale contestatare, pentru promovarea unei culturi negre si pentru transformarea sa într-un instrument de rezistentă provin dintr-un strat extrem de restrîns al populaţiei (Valente, 1986).

Sclavii negri transportaţi în Brazilia proveneau din diferite regiuni ale Africii. A. Ramos (1962) a distins în cadrul lor trei mari tradiţii culturale: sudaneză, negro--mahomedană, bantu. în timpul traficului cu sclavi a fost elaborată o clasificare „etnică", bazată pe presupuse aptitudini pentru muncă. Diferitele reprezentări istorice ale diversităţii culturilor africane au făcut loc astăzi unei viziuni uniforme, contînd doar categoria generică de „negru". într-adevăr, orice individ de culoare este perceput, tratat, evaluat ca persoană socială pornind de la faptul că este negru. Chiar si negrul se vede, în Brazilia, ca negru. Pornind de aici, singurul element de discontinuitate culturală recunoscut este cel care se bazează pe separaţia între tradiţia bantu si yoruba (aceasta din urmă fiind tradusă prin expresia sincretică *gege-nago).* Totuşi', doar erudiţii se referă la această diferenţă, poporul ignorînd-o în general. în mod obişnuit, influenţa culturii negre asupra culturii braziliene este admisă în trei domenii: cultele de posesiune *(candomble* si *umbanda),* muzică si dansurile populare. Această reducere drastică a perceperii diversităţii culturale în cadrul populaţiei negre braziliene este rezultatul a două procese distincte de aculturatie. Primul tine de populaţia neagră, fiecare grup etnic abandonîndu-şi identitatea proprie pentru a-şi recunoaşte o identitate de negru. Al doilea proces se situează la nivelul relaţiilor dintre albi şi negri: aceştia ar produce *împreună* o cultură braziliană pe care negrii ar tinde să o considere ca purtătoare a unei părţi din propria lor identitate (Pereira, 1983).

J. BORGES PEREIRA

• FERNANDES F, 1965, *A integracão do negro na sociedade de classe*, 2 vol., Dominus -EDUSP, Sao Paulo. - HASENBALG C, 1979, *Discriminacão e desigualdades raciais no Brasil,*

Graal, Rio de Janeiro. - PEREIRA J.B.B., 1983, „Negro e cultura negra no Brasil actual", în *Revista de Antropologia*, 32, Sao Paulo. - RAMOS A., 1962, *Introducăo a antropologia brasileira*, 2 vol., Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro. - VALENTE A.L.F., 1986, *Politica e relaqoes raciais (O negro e as eleqoes Paulistas de 1982)*, FFLCH-USP, Sao Paulo.

ANIMALE DOMESTICE

„Problema domesticirii animalelor, socotită, împreună cu agricultura, a fi criteriul de dobîndire de către societăţile omeneşti a morfologiei lor actuale, [este], prin aceasta, [...] unul dintre punctele cele'mai importante ale studierii omului" (Leroi-Gourhan, 1949: 388). Această problemă este si una dintre cele mai dificile, atît în sine, cît si din pricina punctelor de vedere parţiale pe care diferite ştiinţe, actionînd în mod independent unele de celelalte, le au asupra ei. Astfel, pentru zoologie, domesticirea este *starea* animalului care, crescut din generaţie în generaţie în contact cu omul, a evoluat în asa fel încît a constituit o specie (sau cel puţin o rasă) diferită de strămoşul sălbatic din care provine. Arheologia se interesează mai ales de derularea în timp si datarea *proceselor* tehnice care au condus la această stare. Iată si cîteva exemple ale primelor domesticiri, care includ numele animalului, locul primei'domesticiri cunoscute si data probabilă a primei domesticiri: măgarul/Egipt/5000 Î.Cr.; boul/Grecia/9000 Î.Cr.; cămila/Asia Centrală/ 5000-3000 î.Cr. (?); pisica/Egipt/3600 î.Cr.; calul/stepele euro-asiatice/6300 î.Cr.; capra/ Iran/10.000 Î.Cr.; cîinele/Europa şi Orientul Apropiat/12.000-9000 Î.Cr.; cobaiul/Peru/ 4000 î.Cr.; curcanul/Mexic/5000 î.Cr.; dromaderul/Arabia/6000-4000 î.Cr. (?); lama/ Peru/3000 î.Cr. (?); oaia/Grecia si Irak/9200 î.Cr.; porcul/Grecia/9000 î.Cr.; găina/India/ 3200 Î.Cr.; renul/tundra euro-asiatică/3000 Î.Cr. (?); zebuul/India/6500 Î.Cr.

In sfîrsit, a treia mare componentă a studiilor asupra domesticirii, zootehnia, este o ştiinţă ce'vizează realizarea unei mai bune adaptări a animalelor la nevoile umane. Aceste trei discipline au la activ realizări considerabile: cercetări făcute de zoologi asupra etogramelor specifice propice domesticirii si asupra noţiunii de *Prăgung* („amprentă"), identificarea de către preistorici a principalelor procese de domesticire (vînătoarea selectivă, protecţia culturilor prin *corraling*, protocresterea animalelor) si a efectelor lor fenotipice, aplicarea de către zootehnicieni a rezultatelor geneticii animale în cadrul metodelor de selecţie etc. Toate acestea au provocat si mai provoacă încă dezbateri pasionate : despre caracterul ereditar al anumitor trăsături comportamentale, despre concepţia zootehnistilor asupra noţiunii de „nevoie", despre anterioritatea agri-culturii în raport cu creşterea animalelor (ordinea vînătoare -> creşterea animalelor -> agricultură a prevalat pînă la sfîrsitul secolului al XX-lea), despre motivele primelor domesticiri (opoziţia ipotezelor religioasă si utilitară, „alimentară" si „tegumentară") etc.

Cercetările asupra primelor domesticiri sau asupra îmbunătăţirii raselor de animale în zilele noastre sînt, totuşi, departe de a epuiza subiectul. Investigaţii mai extinse arată că o mulţime de aspecte ale domesticirii animalelor rămîn necunoscute sau neglijate (incluzînd aici si antropologia, ale cărei lucrări în domeniu au rămas puţin numeroase si limitate la nişte epifenomene), si multe alte specii care nu sînt considerate în mod obişnuit domestice', au făcut obiectul, într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta, unei acţiuni de domesticire: domesticirea abandonată a hienei cu pete şi a addaxului în Egipt, a genetei în Europa, tentativele recente si izolate de domesticire a elefantului în Africa, a elanului *(Alces alces)*, a antilopei de Derby *(Taurotragus oryx)*. Alte animale reprezintă cazuri-limită, fie pentru că domesticirea lor a rămas parţială (îmblînzirea, fără reproducere în captivitate, a ghepardului, a păsărilor de pradă, sau, dimpotrivă, creşterea si uneori selecţia, fără îmblînzire, a vizonului, a crocodilului, a peştilor, a viermelui de mătase, a albinei, a stridiei), fie pentru că ocupă, în raportul om- animal, o poziţie permanentă, aproape normală, de echilibru instabil între starea domestică si starea sălbatică, stare cînd controlată cu mare dificultate de către om, cînd întreţinută savant de către el (renul, vigonia, elefantul, porcul, pisica în evul mediu, dihorul). Nici cele mai bine domesticite dintre animale nu formează grupuri omogene.

Numeroase exemple de reîntoarcere la viata sălbatică în momentul în care presiunea omului slăbeşte (albine, iepuri, porci, ecvidee, bovidee, pisici si cîini) dovedesc că nici o specie nu este pentru totdeauna si definitiv domesticită. Nu toate animalele domestice, nici chiar cele din aceeaşi specie,' sînt plasate în mod obligatoriu în condiţii identice de domesticitate : trecerea renului, de exemplu, de la situaţia tradiţională de protocreştere, în care animalul este menţinut în biotipul său si îsi păstrează comportamentul natural, la situaţia de creştere industrială implică o creştere considerabilă a intervenţiei omului asupra vieţii animalului si a dependentei ultimului fată de primul. Nu toate animalele au acelaşi statut în toate societăţile : noi nu-i tratăm pe cîini ca pe vite, pe cînd păstorii africani îsi tratează vitele asa cum noi ne tratăm cîinii (Levi-Strauss, 1962).

Aşadar, programul care i se impune antropologiei, pentru a progresa în această direcţie, este clar: conceperea domesticirii nu ca pe o stare a animalului, ci ca pe o *acţiune a omului* asupra animalului, care se exercită *în permanentă*, antrenînd, în cadrul societăţilor concrete, structuri sociale, culturale si ideologice, *precum si* tehnice, dependente funcţional unele de altele si întretinînd între ele si cu elementele sistemului mai general în care se integrează legături de compatibilitate. Ansamblul integrat al acestor struc-turi îmbracă forma unui sistem: sistemul de domesticire. Doar în aceşti termeni va fi posibil să ţinem seama de diversitatea, în spaţiu si timp, a speciilor animale si a socie-taţilor examinate, precum si de formele si gradele de domesticire observate (Digard, 1988). ' Primul element constitutiv al sistemului de domesticire este *consumarea* (în sens larg) animalelor domestice. însă nu acesta este aspectul care le condiţionează pe toate celelalte, ci lucrurile se petrec invers: în marea majoritate a cazurilor', „nevoile" oame-nilor se reglează în funcţie de ceea ce aceştia pot să obţină de la animalele lor si nu invers. De aceea, el permite scurtcircuitarea raţionalizărilor *a posteriori* care însoţesc în mod obişnuit discursurile despre producţie, pe'rmitînd descoperirea faptului că inventarele, fie ele chiar exhaustive, ale produselor (carne, lapte, ouă, fanere, excremente etc.) si utilizărilor (tracţiune, transport, strivire, apărare, curăţare etc.) animalelor domestice (Sigaut, 1980) sînt departe de a epuiza problema rolului (politic, simbolic, afectiv etc.) pe care îl joacă aceste animale si a statutului de care unele dintre ele se bucură cu adevărat în unele societăţi.

Al doilea element *este producţia* de animale. Mijloacele de producţie sînt guvernate de cîteva exigente fundamentale (protecţia, alimentaţia si reproducerea) care trebuie îndeplinite pentru a asigura supravieţuirea animalelor, atît ca indivizi, cît si ca specii. Se poate considera că stadiul cel mai avansat de domesticire este atins atunci cînd nici una dintre aceste trei exigente nu poate fi satisfăcută fără mijlocirea muncii oamenilor (Barrau, 1978). Variind foarte mult în funcţie de resursele naturale si culturale disponibile, precum si în funcţie de constrîngerile'ecologice si sociale, tehnicile astfel utilizate au în comun faptul că sînt si „mijloace elementare de'actiune" (Leroi-Gourhan) asupra animalului care, pe lîngă faptul că îl servesc pe acesta din urmă, contribuie la supunerea sa fată de om. Prin producţia de animale se produce si domesticirea, deci si ascendentul omului asupra animalului. Locul pe care acesta îl ocupă în viata a numeroase societăţi se traduce printr-un întreg eşafodaj de utilizări si idei, care merge mult mai departe decît ar fi necesar si suficient'pentru a satisface nevoile vitale ale animalului. în acest fel, sîntem îndreptăţiţi să ne întrebăm si dacă nu cumva căutarea domesticirii în sine si a imaginii pe care ea o dă despre puterea asupra vieţii si a fiinţelor este cea care îl face pe om să crească animale.

Aspectele sociale, culturale si ideologice ale sistemelor de domesticire nu se reduc, în consecinţă, la rolul pe care animalele domestice au putut să-l joace în adaptarea ecologică (lama în Anzi, iacul în Tibet, dromaderul în Orientul Mijlociu si în Africa de Nord) si în dezvoltarea politică a numeroase societăţi (calul aproape peste tot). Acest rol este, desigur, considerabil, însă interpretarea sa a alimentat uneori cele mai teribile derive hiperfunctionaliste. Un exemplu de acest fel ar fi cel al ecologiei culturale, care s-a încăpăţînat să descopere pretutindeni si cu orice preţ, necrutînd nici fenomenele religioase '(vaca sacră în India, prohibiţia iudeo-islamică a consumării porcului),

răspunsuri raţionale la constrîngerile mediului. Infinit mai fecundă este calea deschisă de A.G. Haudricourt (1962): distingînd un „tratament horticol" şi un „tratament pas-toral" al omului, acest autor stabileşte o analogie între tratamentul aplicat plantelor si animalelor, pe de o parte, şi raporturile sociale, pe de altă parte. Descoperind că în Anglia caii erau dresaţi la fel cum erau educaţi copiii, K. Thomas (1985: 55) scrie la rîndul său că „domesticirea este [...] arhetipul altor tipuri de subordonare" etc. într-adevăr, în toate sistemele de domesticire, animalele domestice apar ca parteneri ai omului, pe care, asemenea celorlalţi parteneri sociali, acesta trebuie să-i tină la distantă sau să convieţuiască cu ei, să-i seducă sau să-i constrîngă. Si această socializare'a animalelor contribuie, cel puţin la fel de mult ca si imperativele tehnice sau ecologice, la orientarea alegerilor care îi conferă fiecărui sistem de domesticire fizionomia sa si stilul său particular.

J.-P. DIGARD

• BARRAU J., 1978, „Domesticamento", în *Enciclopedia Einaudi, V:* 49-71. - DELORT R., 1984, *Les animaux ont une histoire,* Le Seuil, Paris. - DIGARD J.-P., 1990, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion,* Fayard, Paris. - HAUDRICOURT A.G., 1962, „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", în *L'homme,* II (1): 40-50. - ISAAC E., 1970, *A Geography of Domestication,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - LEEDS A., VAYDA A.P (ed.), 1965, *Man, Culture and Animals: The Role of Animals in Human Ecological Adjustments,* American Association for the Advancement of Science, Washington DC. - LEROI-GOURHAN A., 1949, „Note sur l'etude historique des animaux domestiques", în *Livre jubilaire offert a Maurice Zimmermann,* Imprimerie M. Audin, Lyon: 379-388. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage,* Plon, Paris. - PUJOL R. (ed.), 1975, *L'homme et l'animal,* Institut International d'Ethnosciences, Paris. - SIGAUT F., 1980, „Un tableau des produits animaux et deux hypotheses qui en decoulent", *în Production pastorale et societe,* 7: 43-50. - THOMAS K., 1983, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800,* Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. fr. *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilites en Angleterre â l'epoque moderne (1500-1800),* Gallimard, Paris, 1985). - UCKO P, DIMBLEBY G.W. (ed.), 1969, *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals,* Aldine - Atherton, Chicago - New York. -ZEUNER F.E., 1963, *A History of Domesticated Animals,* Hutchinson, Londra.

ANIMISM

Deşi cuvîntul „animism" a fost folosit anterior pentru a desemna doctrina lui Stahl (1737 - identificarea sufletului gînditor cu principiul vital), etnologului englez E.B. Tylor (1832-1917) i se datorează faptul de a fi devenit unul dintre termenii majori ai istoriei etnologiei religioase. în celebra sa lucrare *Primitive Culture* (1871), Tylor, afirmînd principiul universalităţii religiei si definind-o pe aceasta ca fiind credinţa în fiinţe spirituale, si-a introdus teoria sub numele de „animism", termen care, preciza el, desemnează în special „doctrina sufletului". De fapt, animismul comportă două dogme : credinţa în suflet si într-o viată viitoare si, corelativ, credinţa în nişte divinităţi condu-cătoare si în spiritele subordonate lor. '

întreg edificiul tylorian se bazează pe această doctrină a sufletului. Potrivit etno-logului englez, reflecţia oamenilor a fost guvernată de la început de două realităţi: existenta morţii si enigma viziunilor care apar în vise. în replică, „filosofiile sălbaticilor" au ajuns la concluzia că în om e prezentă o „fantomă", mai exact, un suflet, care este imaginea sa si un soi de dublu al său. Inerent individului, acest „suflet aparitional" este socotit a fi însăşi cauza vieţii. Din idei larg atestate, rezultă că sufletul, deşi este impalpabil, are proprietăţi fizice, poate să se desprindă de corp, să acţioneze, să'apară în vise si chiar să pătrundă în corpul unui alt om, să fie manipulat, să fie făcut să revină (prin intervenţia vrăjitorilor sau a preoţilor). în acest stadiu al credinţelor, e logic ca sufletul să poată apărea si la animale, căci si ele trăiesc si mor, si ele visează. Mai mult, poate fi imaginată şi trecerea sufletului dintr-un corp'animal într-un corp omenesc. Acelaşi raţionament poate fi utilizat şi în cazul plantelor: e firesc să li se atribuie un fel

de suflet, pentru că ele cunosc moartea, sănătatea si boala. în sfîrsit, Tylor se ocupă de credinţa în existenta unui suflet în obiectele inanimate. Asadar'este vorba despre o credinţă în faptul că întreaga natură este animată, dar si despre o credinţă în supravieţuirea sufletului, căci, din punctul de vedere al sălbaticului, vederea morţilor în vise dovedeşte că sufletul lor trăieşte încă. Tylor ajunge astfel la punctul cel mai delicat al teoriei sale, la cel care rămîne, fără îndoială, cel mai puţin convingător: condi " iile în care a putut să se efectueze trecerea de la noţiunea de „suflet" la cea de „spirit. După Tylor, sufletul şi spiritul sînt de natură analoagă: „Omul primitiv a modelat fiinţele spirituale în funcţie de ideea pe care si-a făcut-o despre propriul suflet". Astfel s-ar putea explica trecerea sufletului unor' defuncţi la stadiul de spirite si, tot în acest proces, s-ar putea descoperi rădăcinile cultului manilor (suflete binevoitoare) sau ale figurilor „demonilor" (suflete rele). însă raportul sufletelor omeneşti cu categoriile mai abstracte de spirite si cu divinităţile propriu-zise rămîne o pură ipoteză, care se bazează în mod esenţial pe antropomorfism. Relaţia dintre suflet si spirit fiind stabilită, Tylor, într-o perspectivă evoluţionistă unilinia'ră, trece pe rînd de la „spiritele inferioare" (spirite familiare, spirite ale naturii, spirite animale - care deschid calea către cultele totemice) la „divinitătile-specii" (care cuprind „specii întregi de animale, plante sau obiecte") si la „divinităţile care guvernează cursul naturii si viata oamenilor" (divinităţile superioare ale 'cultelor politeiste, doctrine socotite de Tylor consecinţe ale animismului), si, în sfîrsit, la dumnezeii marilor culte monoteiste.

Animismul a respins'teoria „naturismului", a lui Max Miiller, la fel si „manismul" simplist al lui Herbert Spencer, iar succesul său a fost considerabil si a'durat pînă în primele decenii ale secolului al XX-lea. Astăzi, această pasionantă si ambiţioasă încercare de explicare globală a credinţelor religioase nu mai este decît parţial validă. Doar termenul de „animism" supravieţuieşte în limbajul curent, în lipsa unui cuvînt potrivit pentru a desemna doctrina religiilor'tradiţionale.

G. LE MOAL

• KARDINER A., PREBLE E., 1961, *They Studied Man,* Cleveland University Press, Cleveland (trad. fr. *Introduction a l'ethnologie,* Gallimard, Paris, 1966). - LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory,* Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines a la Deuxieme Guerre mondiale,* Payot, Paris, 1971). -MERCIER P, 1966, *Histoire de* l'*anthropologie,* PUF, Paris). - TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom,* J. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive,* 2 vol., Reinwald, Paris, 1876-1878).

ANTICE (SOCIETĂŢI ~)

Anumite cercetări asupra societăţilor antice sînt socotite, în mod obişnuit, în Franţa, a fi antropologice. Astfel, în 1968 a apărut *Anthropologie de la Grece antique,* o culegere de articole ale lui L. Gernet, prefaţată de J.-P. Vernant. Astăzi, o direcţie de studii de la EHESS, condusă de N. Loraux, se intitulează „Histoire et anthropologie de la cite grecque". Revista *Metis,* numită astfel după cartea lui M. Detienne si J.-P. Vernant *Lesruses de l'intelligence, la Metis des Grecs* (1974), are ca subtitlu *Anthropologie du monde grec ancien.* în sfîrsit, o subsectiune din interiorul comisiei CNRS însărcinate cu studierea lumilor antichităţii clasice se referă explicit la antropologie. Pe scurt, se vorbeşte curent despre o antropologie a societăţilor antice, căreia revistele de etnologie, mai ales *L'Homme,* îi acordă spatii largi. Dar ce înseamnă această denumire care a reuşit să dobîndească o recunoaştere oficială în cadrul instituţiilor de învătămînt si de cercetare şi care se aplică unui domeniu de studii şi de opţiuni epistemologice a căror legiti-mitate este admisă în asemenea măsură, încît schiţează contururile unei discipline ?

Rezultă de la sine că antropologia societăţilor antice nu are acelaşi statut ca etnologia europeană sau antropologia urbană. Grecia antică, mai exact cetatea grecească nu intră în cîmpul disciplinei ca nişte terenuri noi sau ca nişte societăţi puţin cunoscute

din punct de vedere etnologic, care necesită culegerea unor informaţii inedite prin intermediul unor anchete făcute pe lîngă nişte informatori. Grecii dinaintea erei noastre ne-au spus deja destule prin scrierile lor. Nu ne rămîne decît să recitim, după secole de lecturi succesive, ceea ce au putut să spună despre ei însisi, prin vocea istoricilor, filosofilor si savanţilor lor. în aceasta constă întreaga dificultate (dar si interesul) a unei încercări de delimitare a abordării antropologice aplicate Greciei antice. De aceea, trebuie să o punem în raport cu impunătoarea tradiţie a studiilor clasice, organizate în discipline prestigioase şi depozitare ale celei mai etnocentrice imagini a tipului nostru de umanitate (şi chiar a identităţii umanismului occidental şi... academic): pe de o parte, activitatea etnografică (studiile de teren) si, pe de altă parte, activitatea antropo-logică (examinarea tuturor formelor de alteritate socială si compararea culturilor).

Examinată în raport cu etnologia si antropologia socială, antropologia societăţilor greceşti ridică probleme delicate în privinţa delimitării cîmpului ştiinţei si a legitimităţii disciplinare. într-adevăr, dacă admitem că etnologia se distinge de istorie prin faptul că ea studiază în mod obişnuit societăţile fără scriere sau, într-un mod mai general, că ea „se ocupă mai ales de ceea ce nu este scris" (C. Levi-Strauss), trebuie să recunoaştem că Grecia Attidografilor, a lui Tucidide si a pietrelor gravate, împînzită de legi si decrete, se pretează prea puţin unei abordări etnologice. Dacă precizăm că istoria si etnologia se diferenţiază mai ales prin tipul de fapte pe care le iau în considerare, prima privilegiind „clasele conducătoare, faptele de arme, domniile, tratatele si alianţele", iar cea de-a doua „viata populară, moravurile, credinţele, raporturile elementare pe care oamenii le stabilesc cu mediul" *(ibid.),* descoperim sau redescoperim în mod inevitabil că această diferenţă de orientare a pus bazele - în cazul particular al Greciei antice - unei separaţii de natură disciplinară. Enunţată în alţi termeni, această diferenţă acoperă, într-adevăr, distincţia dintre istorie si ceea ce, în secolul trecut, purta numele de *Antiquitates.* „Antichităţile", care făceau obiectul unui învăţămînt foarte elaborat în universităţile europene, acopereau exact cîmpul manifestărilor vieţii în societate, al practicilor'si obiceiurilor. O simplă privire aruncată asupra capitolului X din *Manualul de filologie'*al lui S. Reinach (1879), intitulat „Antichităţile Greciei", ajunge pentru a verifica faptul că filologia clasică rezerva o minuţioasă atenţie tuturor acestor subiecte familiare etnologiei de teren: înrudire, alimentaţie, ritualuri etc. în cazul predecesorilor noştri, era vorba de *erudiţie,* iar stăpînirea ei presupunea dobîndirea unei competente virtual exhaustive si a unor cunoştinţe comparabile în multe privinţe cu masa de informaţii pe care o'monografie etnologică trebuie să le prezinte. Ba chiar mai mult, toate aceste cunoştinţe despre societăţile antice se înscriau într-o perspectivă, pînă la urmă, antropologică:'„Mai ales prin'înţelegerea trecutului grec şi roman va putea psihologia să înveţe să cunoască omul", scria Reinach. Iluzie, se va spune, miraj uma-nist. Totuşi, dacă privim mai de aproape, este vorba despre un demers care ar putea fi cel al unui antropolog. „Istoria, continuă filologul, ar fi o pierdere de vreme dacă nu ar căuta în studierea faptelor cunoaşterea instituţiilor si a moravurilor si dacă în aceasta nu ar încerca să găsească ştiinţa spiritului omenesc, care este sursa lor comună. Ea este o psihologie experimentală ale cărei documente sînt furnizate de către trecut. Aceste documente sînt valoroase prin numărul lor şi nici unul dintre ele nu trebuie dispreţuit; istoria politică le culege si le clasează. însă istoria politică nu este decît un studiu preliminar, o prefaţă la istoria instituţiilor, care se ridică deasupra acesteia, cu condiţia de a se fonda pe ea.' Căci istoria ideilor nu este decît o construcţie fragilă atunci cînd nu îsi are rădăcinile în ştiinţa faptelor."

' Fapte, instituţii si moravuri, spirit uman. Dacă acestea sînt, în ordinea menţionată, obiectele cunoaşterii ştiinţei filologice aplicate antichităţilor, misiunea antropologiei a putut fi formulată în termeni identici: o interogaţie asupra omului pornind de la societăţi si instituţii surprinse în unicitatea lor. Vizată încă de la începutul secolului, apropierea dintre antropologie si studiile clasice îsi găsea legitimitatea în împărtăşirea aceleiaşi ambiţii. Dacă ştergerea distantei dintre etnologie si studiile clasice se izbea de o dublă'piedică - înmulţirea studiilor de istorie si existenta unei discipline constituite,

făcînd imposibil sau inutil proiectul inventării unei etnologii a societăţilor vechi -, această definiţie propusă de filologi pentru acumularea cunoştinţelor despre societăţile antice se apropia de perspectiva *antropologică*. Pe cei care vor să scoată la lumină universaliile culturii, grecii si romani ar putea să-i înveţe multe, gratie (dar si în ciuda) privilegiului de a fi socotiţi modele ale umanităţii. Nu au elaborat ei un discurs extrem de bogat despre omul social? Ei au intrat în cîmpul antropologiei, din clipa în care acest discurs a încetat să fie considerat o paradigmă absolută si a început să fie comparat cu concepţiile si instituţiile altor societăţi. Acest lucru s-a'întîmplat în Anglia, unde, la începutul secolului al XX-lea, mai ales la Cambridge, prin J. Harrison, s-a dezvoltat o antropologie a Greciei antice, preponderent religioasă si de inspiraţie evoluţionistă. în textele si ritualurile elenice erau urmărite rămăşiţele acelui fond de barbarie si de sălbăticie care, simultan, precedă si ameninţă orice'civilizaţie rafinată. în dezbaterea foarte vie declanşată între apărătorii şi detractorii unei antropologii a societăţilor antice, miza era răspunsul la următoarea întrebare: poate fi pusă lumea clasică pe acelaşi plan cu societăţile necivilizate ?

întrebarea rămîne de actualitate, întrucît criticile formulate de curînd de M.I. Finley, la fel ca şi pledoaria lui Detienne, intitulată ironic *Les Grecs ne sont pas comme les autres,* arată că problema se pune şi astăzi ca şi pe vremea lui J. Harrison: comparatismul este oare legitim ? A smulge lumea grecească din unicitatea sa miraculoasă şi paradigmatică, acesta a fost proiectul militant al Centre de Recherches Comparees sur les Societes Antiques întemeiat de Vernant si condus actualmente de P. Vidal-Naquet. Mai puţin evoluţionistă, apropiată de tezele profesate de M. Mauss, împrumutînd mult din metodele de analiză structurală a miturilor propuse de Levi-Strauss si din „functionalismul" lui G. Dumezil, această nouă antropologie a societăţilor antice le-a permis grecilor să devină interlocutorii antropologilor şi ai societăţilor vii pe care aceştia le studiază.

G. SISSA

• DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis,* Gallimard, Paris. - DETIENNE M., VERNANT J.-P, 1974, *Les ruses de l'intelligence, la Metis des Grecs,* Flammarion, Paris. -DETIENNE M., VERNANT J.P, 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, Paris. -FINLEY M.I., 1975, *The Use and Abuse of History,* Chatto & Windus, Londra. 1980, *Ancient Slavery and Modern Ideology,* Londra (trad. fr. *Esclavage antique et ideologie moderne,* Editions de Minuit, Paris, 1981). - GERNET L., 1968, *Anthropologie de la Grece antique,* Maspero, Paris. - HUMPHREYS S.C., 1978, *Anthropology and the Greeks,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - LEACH E.R., 1969, *Genesis as Myth and Other Essays,* Cape, Londra (trad. fr. *L'unite de l'homme et autres essais,* Gallimard, Paris, 1980). - LORAUX N, 1981, *Les enfants dAthena. Idees atheniennes sur la citoyennete et la division des* sexes, Maspero, Paris. - REINACH S., l879, *Manuel de philologie classique d'apres le Trienium philologicum de W. Freund et les derniers travaux de l'erudition,* Hachette, Paris. - ROGERSON J.W., 1978, *Anthropology and the Old Testament,* Basil Blackwell, Oxford. - VERNANT J.-P, 1965, *Mythe et pensee chez les Grecs,* Maspero, Paris. 1974, *Mythe et Societe en Grece ancienne,* Maspero, Paris. - VIDAL-NAQUET P, 1981, *Le chasseur noir,* Maspero, Paris.

ANTROPOLOGIE APLICATĂ -» *Australia 2 - Aborigenii australieni de astăzi. Etnii minoritare 2 - Probleme juridice si politice. Intervenţii ale antropologiei. Urbane (Minorităţi ~)*

ANZI

întinzîndu-se în latitudine de la coasta Antilelor pînă la capul Horn, Cordiliera Anzilor prezintă o excepţională diversitate ecologică: prerii umede şi bazine cu climă temperată în Anzii Ecuatoriali (Columbia si Ecuador), podişuri înalte, uscate si reci în sud (Peru, Bolivia), văi subtropicale care 'taie versantii, piemont împădurit,' cu climă caldă si umedă către vest, o bandă de coastă deser'tică si întreruptă de oaze fertile, în sud, sau acoperită de o vegetaţie densă, în nord. Locuitorii Anzilor au ştiut să profite de

varietatea resurselor oferite de aceste habitate diferite, fie prin împărţirea teritoriilor acestora pe mai multe etaje ecologice, fie prin colonizare si schimburi.'

Veniţi din nord, primii ocupanţi ai Anzilor au ajuns aici în urmă cu cel puţin 15.000 de ani; între mileniile al VI-lea şi al V-lea Î.Cr., ei au început să cultive plante (cartoful) si să domesticească animale (lama). Cultura porumbului, mai tîrzie, va permite depozi-tarea surplusului. între mileniile al III-lea si al II-lea Î.Cr. apare ceramica, principala mărturie a culturilor andine prehispanice, pentru că acestea nu cunoşteau scrierea.

Cultura Chavin (1300-500 Î.Cr.) constituie prima mare sinteză ’a descoperirilor realizate în timpul precedentelor milenii. Ea se răspîndeste pornind de la un centru ceremonial situat în Anzii Centrali, unde sînt grupate producţii artizanale diverse, provenind din schimburi, tribut sau ofrande. Viata urbană se conturează aici, probabil în cadrul unui stat teocratic. Arta rafinată de Chavin s-a exprimat mai ales în piatra gravată cu motive antropomorfe care reprezentau, după cîte se pare, un panteon. Expansiunea sa pe coastă si în Anzii peruani septentrionali pare să se fi datorat mai degrabă difuziunii unui cult (divinitate felină sau caiman) decît unei cuceriri.

Omogenitatea pe care stilul Chavin a dat-o culturii andine a dispărut de-a lungul unei faze ulterioare de diferenţiere regională (500 Î.Cr.-900 d.Cr.). Cunoscute mai ales pentru frumoasa lor orfevrărie,’ „şefiile” din Anzii columbieni s-au structurat încetul cu încetul. în Ecuador, diversele culturi de coastă par a fi mărturia unui proces de integrare asemănător. Cît despre aria andină centrală, ea cunoaşte numeroase si strălucite dezvoltări locale: cultura Mochica, răspîndită pe desertul de coastă peruan între secolele al II-lea si al VIII-lea, este cea mai cunoscută, gratie unei ceramici cu nişte forme si cu un decor foarte realiste. Aceste vestigii ne pun în fata unei societăţi ierarhizate, dominate de o puternică clasă sacerdotală întreţinută de ţărani. Ele atestă, de asemenea, rolul central al războiului, complexitatea ritualurilor’funerare si existenta unui cult consacrat unei divinităţi cu colţi de jaguar. Cei din populaţia mochica erau mari constructori si fierari abili. '

Pe coasta de sud a statului Peru, cultura Paracas este cunoscută prin textilele sale brodate cu mici motive antropomorfe policrome si precedă cultura Nazca, ce se dezvoltă între 350 Î.Cr. si 650 d.Cr. Dacă societatea paracas pare apropiată de societatea mochica, ceramica (dedicată, în principal, cultului si produsă în atelier) este diferită, culoarea fiind foarte variată, iar formele rigide si stilizate. Misterioasele linii si figuri trasate în pampasul din Nazca, adesea interpretate cu multă fantezie, sînt, probabil, reperele astronomice ale unui calendar ceremonial.

în zonele înalte, cultura Tiahuanaco, precedată de cultura Pucara, se dezvoltă în cursul primului mileniu. Situat la 4.000 de metri altitudine, pe malul lacului Titicaca, centrul său este un ansamblu urban, probabil de origine ceremonială, construit din megaliti ciopliţi. Stilul Tiahuanaco se întinde pînă în Chile, însă această expansiune nu pare să depindă de acţiuni războinice. în nord, procesul de regrupare politică s-a accelerat, în Ecuador mai mult decît în Columbia, dînd naştere, mai ales pe coastă, unor regate si unor grupări urbane a căror apariţie a devenit posibilă datorită tehnicilor agricole elaborate (terase, irigaţii, cultura pe bilon). Aflate deja într-o perioadă de decadentă, culturile regionale din Anzii Centrali sînt zdruncinate de apariţia puternicului stat Huari. între 560 si 900, aparatul său politic si militar, centralizat aproape de Ayacucho, a unificat Anzii pînă în Bolivia. Culturile regionale „clasice” au dispărut în favoarea unei unităţi stilistice panandine foarte standardizate.

Declinul greu de explicat al imperiului Huari este însoţit de o mişcare de independentă în coloniile sale. Printre regatele care se dezvoltă aici’, Chimu, amplasat pe fostul teritoriu al populaţiei mochica, are capitala la Chan-Chan, cel mai mare oraş prehispa-nic din America de Sud (20 km^2). Diferite dinastii locale s-au unit în cadrul acestuia prin intermediul unei regalităţi sacre, al unei puteri militare predominante si al unei planificări economice bazate pe’remarcabile amenajări hidraulice. Luxul si rafinamentul acestei culturi, niciodată atinse de incaşi, pot fi observate mai ales în orfevrăria găsită în morminte. în secolul al XIV-lea, Chimu controla toate oazele de pe coasta dintre

Tumbes si Pativilca. El se confruntă, însă, cu „şefiile" independente din alte văi (Chancay, Chincha'sau Ica), dar mai ales cu fiul lui Inca,' Pachacuti, care, cucerind zonele înalte de unde izvorau apele vitale pentru oaze, îl anexează vastului său imperiu.

Se întîmplă prea des ca trecutul andin prehispanic să fie redus la Imperiul inca (sau Tawantinsuyu), deşi acesta nu a existat decît timp de un secol. Este adevărat că, spre deosebire de societăţile care l-au precedat, studierea sa (Murra, 1978; Rostworowski, 1988; Zuidema, 1986) poate să se sprijine pe mărturiile lăsate de spanioli începînd din 1532. Aceste documente au fost interpretate fără întrerupere, în maniere adesea divergente, de cîteva secole încoace.

Primele cuceriri ale etniei din munţi a cărei expansiune a fost la originea naşterii imperiului nu sînt cunoscute decît prin intermediul miturilor, ai căror eroi, după îndelungi peripeţii, întemeiază viitorul centru imperial de la Cuzco. La apogeul puterii sale, sub domnia lui Pachacuti, care a creat, probabil, majoritatea structurilor statale, imperiul Tawantinsuyu se întindea pe o suprafaţă de 600.000 de kilometri pătraţi, cucerită datorită unei savante combinaţii de războaie si tratate care îmbinau strîns preocupările religioase si politice. Societăţile fără stat din zonele joase orientale au ştiut, totuşi, să reziste. Oraşul Cuzco va atrage admiraţia spaniolilor prin clădirile sale construite cu blocuri de piatră îmbinate cu ajutorul unor unelte de lemn si de bronz.

Sapan Inca este fiul soarelui. El se căsătoreşte cu sora sa, care îi dă copii legitimi din rîndul cărora este desemnat moştenitorul tronului, dar are si soţii secundare ne-incase. După moartea sa, corpul său mumificat este obiectul unui cult. Dispunem si de o genealogie a doisprezece suverani, considerată, în general, a fi o cronologie. Ea poate fi interpretată si ca o cartă ierarhică, indicînd distanta genealogică în raport cu suveranul descinzînd din strămoşi regali ale căror nume trimit mai degrabă la reprezentări ale funcţiilor politice sau religioase decît la personaje istorice (Zuidema, 1986). Legăturile de rudenie guvernează atît organizarea familiilor aristocratice, cît si principiul de ierarhizare a administratorilor, accesul la pămînturi al grupurilor locale (sau *ayllu)* si integrarea mitologică în neamul lui Inca a popoarelor cucerite.

Statul controlează „şefiile" locale, favorizînd închiderea circuitelor lor economice de autosubzistentă, bazate pe accesul, pornind de la un centru regional, la etajele ecologice variate unde sînt instalaţi colonişti, un fel de insule într-un arhipelag vertical. El se sprijină pe o structură socială si' politică dualistă, ale cărei elemente sînt ele însele dedublate şi cuprinse unele în celelalte într-o ordine ierarhică cu eşaloane legate prin relaţii de reciprocitate. Structurile preexistente sînt reinterpretate într-un context nou : cultul solar este impus de către stat, însă templul soarelui de la Cuzco integrează divinităţile locale ; funcţionari numeroşi si diverşi contabilizează resursele, gratie unui sistem de sforicele *(quipu)* ale căror noduri reprezintă unităţi de măsură; în vreme ce şefii tradiţionali îsi păstrează, local, rangul, fiii lor asimilează la Cuzco cultura învingă-torilor; populaţiile sînt deportate, însă potrivit modelului „arhipelagului vertical", devenit strategie de stat; pămînturile lui Inca şi ale soarelui, pentru care familiile trebuie să facă prestaţii în muncă, se învecinează cu cele pe care Inca le-a oferit familiilor şi şefilor locali. Caracterul totalizant al gîndirii incaşe se exprimă foarte bine în sistemul de *ceque*: 41 de linii din 328 de locuri sacre converg către templul soarelui din Cuzco, determinînd atît un calendar, cît si o organizare a spaţiului care se întindea în cele patru colturi ale imperiului, precum si o îmbinare a grupurilor sociale din Cuzco prin ritualurile 'cu a căror exercitare erau însărcinaţi.

După dispariţia celor doi pretendenţi la acest imens imperiu, a căror luptă fratricidă a fost în folosul spaniolilor, colonizarea a erodat, încetul cu încetul, instituţiile indigene. Astăzi, formele de organizare ale societăţii rurale andine, din ce în ce mai reduse de emigraţia masivă, sînt ca nişte ecouri ale diferitelor momente ale istoriei sale. Cîteva etnii cunosc încă moduri de organizare si credinţe prehispanice, precum controlul etajelor ecologice multiple, o structură socială dualistă, o concepţie ciclică asupra timpului si un panteon complex. Mulţi quechua si aymara sînt organizaţi în sate după modelul colonial de grupare a populaţiilor dispersate. Ei sînt mai mult sau mai puţin

integraţi în economia monetară, participînd la activitatea în cooperative sau sindicate în funcţie de izolarea lor geografică, iar cultura lor originală amestecă elemente hispanice cu tradiţia andină.

A. MOLINIE-FIORAVANTI

• „Anthropologie historique des societe andines", *în Annales ESC,* 1978, 5-6. - BETANZOS J. de, 1987 (1575), *Suma y narracion de los Incas,* Atlas, Madrid. - LAVALLEE D., LUMBRERAS L.G., 1985, *Les Andes de la prehistoire aux Incas,* Gallimard, Paris. - LUMBRERAS L.G., 1979, *The Peoples and Cultures of Ancient Peru,* Smithsonian Institution, Washington DC. -MURRA J.V., 1975, *Formaciones economicas y politicas del mundo andino,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - ORTIZ DE ZUNIGA, 1972 (1562), *Visita de la provincia de Leon de Huănuco,* 2 vol., Universidad Nacional Hermilio Valdizân, Huânuco. - POMA DE AYALA G, 1980 (1584-1614), *El primer nueva coronica y buen gobierno,* 3 vol., Siglo Veintiuno, Mexico. -ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO M., 1988, *Historia del Tahuantisuyu,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima. - ROWE J.H., 1946, „Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", în *Handbook of South American Indians,* t. II, Smithsonian Institution, Washington DC. - ZUIDEMA R.T., 1986, *La civilisation inca au Cuzco,* PUF, Paris.

ARHEOLOGIE

1. *Prezentare generală*

Arheologia (etimologic „ştiinţa lucrurilor vechi") studiază trecutul pornind de la vestigiile materiale care s-au păstrat. Ea apare în Italia, în perioada Renaşterii, din interesul suscitat de antichitatea greco-romană. Primele săpături au loc începînd din secolul alXVII-lea în Forumul roman si la Villa Hadriana. în China, începuturile arheologiei sînt si mai precoce. în secolul al XI-lea, sub dinastia Song din nord, descoperirile făcute în situl fostei capitale Shang de lîngă Anyang (secolele al XIV-lea - al XI-lea Î.Cr.) sînt la originea primelor colecţii imperiale de obiecte de bronz si a primelor cataloage ilustrate cu obiecte vechi. începînd din secolul al XIX-lea, interesul lumii savante se îndreaptă înspre trecutul cel mai îndepărtat si înspre originea omului si, în paralel, etnologia se naşte din interesul pentru societăţile primitive. Preistoria, care se sprijină pe ştiinţele naturale, se dezvoltă în paralel cu arheologia clasică, disciplină auxiliară a istoriei,' aflată în legătură cu epigrafia si filologia. Studierea obiectelor, clasarea si datarea lor sînt preocupările sale esenţiale. Ea se îndreaptă astfel către ceea ce arheologii ţărilor Europei de Est vor numi'mai tîrziu „istoria culturii materiale". Astăzi, arheologia se constituie, încetul cu încetul, într-o disciplină autonomă, cu metode si baze teoretice specifice. Cîmpul său s-a lărgit în timp, în spaţiu si în privinţa obiectului de cercetare. De acum, de la preistoria australopitecilor pînă la'arheologia urbană sau industrială, toate culturile pot fi studiate potrivit acestei abordări. Luarea în considerare ca fapte arheologice a unor categorii de vestigii din ce în ce mai variate a îmbogăţit considerabil spectrul analizelor si interpretărilor posibile, de la deşeuri si urme ale transformării antropice pînă la toate mărturiile mediului. Cronologia absolută este construită acum plecînd de la metode de datare fizico-chimice sau botanice (dendro-cronologia sau datarea copacilor prin cercetarea inelelor lor de creştere) dezvoltate în acest scop. Studierea proceselor de alterare a vestigiilor de tot felul după îngroparea lor (tafonomia), analiza urmelor de prelucrare si de utilizare nu sînt decît cîteva exemple de tehnici create pentru arheologie.

Săpăturile, ale căror decapări în straturi succesive scot la lumină vestigiile în poziţia lor originară, rămîn actul central al adunării datelor arheologice. Dar întrucît distrug obiectul cercetării lor si nu pot fi repetate, ele trebuie să se supună unor exigente metodologice tot mai riguroase, care nu pot fi satisfăcute decît printr-o strategie de ansamblu si o arhivare pe cît de precisă, pe atît de minuţioasă a observaţiilor. într-adevăr, trebuie asigurată atît o lectură verticală (stratigrafică), cît si'una orizontală. Prima controlează succesiunea relativă a straturilor si cronologia lor, iar a doua se

concentrează asupra analizei spaţiale a relaţiilor dintre vestigiile fiecărui strat si ajunge la o interpretare antropologică a solurilor (din perspectiva etnologiei preistorice). Iată de ce există tot atît de multe strategii de efectuare a săpăturilor cîte tipuri de situri există, de la degajarea minuţioasă a solurilor de habitat cu ajutorul racletelor si al pensulelor pînă la vastele decapaje extensive făcute cu buldozerul si cu lopata, 'care aduc la lumină resturile structurale ale unor sate întregi. în toate cazurile, planurile, secţiunile, fotografiile, mulajele, inventarele si desenele permit păstrarea unei imagini analitice a sitului si a relaţiilor care asociază în acel spatiu vestigiile între ele.

Etapă centrală a colectării datelor, săpăturile nu reprezintă unicul ei act. Ele sînt precedate de prospecţiuni sistematice care inventariază potenţialul arheologic al unei regiuni si permit alegerea siturilor în care vor fi făcute săpături pe baza unui esantionaj si nu la întîmplare. Săpăturile sînt însoţite de prelevări sistematice destinate'studierii mediului, fiind urmate de un ansamblu de analize si de interpretări care capătă din ce în ce mai multă importantă. Recurgerea la experimentare introduce noi proceduri de verificare a ipotezelor. Elaborarea unor modele sistemice derivate din ecologie, antropologie, geografie umană sau etnoarheologie permite depăşirea naturii lacunare a documentaţiei arheologice si propune reconstruirea societăţilor trecutului. Dincolo de descrierea vestigiilor, arheologia vizează de acum înainte reconstituirea acţiunii omului asupra mediului, organizarea spaţiului, lanţurile operatorii de producţie, viata cotidiană si comportamentul uman la un moment dat. Pe termen lung, ea caută să identifice procesele care conduc la schimbări tehnice, economice, sociale sau culturale.

F. AUDOUZE

• CAMPS G., 1982, *La prehistoire*, Librairie Academique Perrin, Paris. - EMPERAIRE A., 1964, *Origines de l'archeologie prehistorique en France*, A. et J. Picard, Paris. - GALLAY A., 1986, *L'archeologie demain*, Belfond, Paris. - „Le grand atlas de l'archeologie", 1985, în *Encyclopaedia Universalis*, Paris. - LEROI-GOURHAN A., 1983, „Reconstituer la vie", în *Le fil du temps*, Fayard, Paris: 234-255. - SCHNAPP A. (ed.), 1980, *L'archeologie aujourd'hui*, Hachette, Paris. - SHERATT A. (ed.), 1981, *Encyclopedie d'archeologie de Cambridge*, Editions du Fanal, Paris.

2. *Etnologie preistorică*

Etnologia preistorică este indisociabilă de numele lui A. Leroi-Gourhan. Marcat de un anume empirism, acest curent de gîndire se caracterizează prin abordarea etnologică a lucrărilor arheologice de teren. Unitatea sa constă mai mult într-o seamă de practici comune decît în enunţuri teoretice fomulate în texte fondatoare. într-adevăr, metodele sale au fost puse la punct în cursul săpăturilor efectuate pe santierele-pilot de la Arcy-sur-Cure si Pincevent (Leroi-Gourhan, Brezillon, 1966, 1972).

Pentru Leroi-Gourhan, „reconstituirea vieţii culturale a oamenilor din trecutul anterior Istoriei" este un obiectiv care poate fi atins „printr-o analiză etnografică a habitatelor preistorice" (1983). Trei principii fundamentale caracterizează demersul său : primatul săpăturilor orizontale în planuri microtopografice în raport cu săpăturile stratigrafice, pentru că doar „citirea" orizontală a straturilor succesive poate să permită cunoaşterea locurilor pe care a trăit omul; stabilirea celor mai complete şi mai obiective arhive posibile ale săpăturilor, pentru a atenua distrugerea sitului din pricina săpăturilor ; analiza structurală a datelor legate de relaţiile dintre vestigiile arheologice, plecînd de la natura si poziţia lor. Analiza spaţială reuşeşte să pună în evidentă structuri arheologice evidente (vetre, gropi, zone pentru deşeuri'...) si structuri latente (arii de activitate, urme negative de perete...). Combinarea acestor rezultate cu studiile despre mediu si cu studiile tehnologice permite redarea organizării spaţiale si alcătuirea unei imagini a activităţilor desfăşurate în aşezarea respectivă. Aceste metode au fost adap-tate cu succes unor terenuri preistorice foarte diverse: în Orientul Mijlociu de către J. Cauvin, în Anzi de către D. Lavallee, în Pacific de către J. Garanger sau, pentru paleoliticul german, de către G. Bosinski.

Foarte individualizată în anii ’60, etnologia preistorică tinde să se reîntoarcă în sînul unei preistorii franceze unificate. Metodele sale sînt aplicate în majoritatea săpăturilor solurilor de habitat. Analiza de mediu si studiile tehnologice si funcţionale ocupă un loc tot mai important în cadrul ei. Săpăturile din peştera Planches din Jura sînt un bun exemplu pentru un studiu aprofundat de etnologie preistorică (Petrequin, 1980). Respingerea de către Leroi-Gourhan a comparatismului etnografic face astăzi loc unei utilizări moderate a modelelor etnoarheologice. Banalizarea acestui curent e întărită de fenomenele de convergenţă: o parte a şcolii americane de arheologie antropologică, deşi foarte teoretică si situată într-un cadru ipotetico-deductiv strict, susţin astăzi principiile unor săpături şi analize de date asemănătoare celor evocate mai sus.

F. AUDOUZE

• BOSINSKI G., 1979, *Die Ausgrabungen in Gbnnersdorf 1968-1976 und die Siedlungsgefunde der Grobung 1968,* Fr. Steiner Verlag, Wiesbaden. - GARANGER J., COUDART A., 1984, „Prehistoire et ethnologie”, în „La connaissance en devenir”, în *Encyclopaedia Universalis,* supliment 1984: 521-530. - LAVALLEE D., JULIEN M., WHEELER J., KARLIN C, 1985, *Chasseurs et pasteurs prehistoriques des Andes,* Recherches sur les civilisations, Paris. -LEROI-GOURHAN A., 1983, „Reconstituer la vie”, în *Le fil du temps,* Fayard, Paris; (ed.), 1988, *Dictionnaire de la prehistoire,* PUF, Paris. - LEROI-GOURHAN A., BREZILON M., 1966, „L’habitation magdalenienne no 1 de Pincevent pres Montereau (Seine-et-Marne)”, în *Gallia Prehistoire,* IX-2: 263-371; 1972, *Fouilles de Pincevent. Essai d’analyse ethnogra-phique d’un habitat magdalenien (la section 36),* Editions du CNRS, Paris. - PETREQUIN P, 1985, *La grotte des Planches-pres-Arbois (Jura),* Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris.

3. *Etnoarheologia*

Etnoarheologia este o strategie de cercetare destinată rafinării, îmbogăţirii si criticii tehnicilor de inferenţă arheologică. Ea realizează o analiză etnologică si arheologică a prezentului pentru a propune ipoteze de interpretare a situaţiilor trecute ; aceste modele trebuie confruntate pe urmă cu datele săpăturilor si cu toate celelalte modalităţi de abordare a realităţilor antice. Dialogul preistorie -'etnologie s-a impus întotdeauna, fiindcă cele două discipline au cîmpuri de cercetare vecine, în ciuda mijloacelor de abordare diferite : una se ocupă de trecut, amputat de aleatoriul conservării vestigiilor, pe cînd cealaltă studiază prezentul viu si discursul, fiind lipsită de profunzime istorică. Postulînd că evoluţia umană este liniară, avînd viteze de dezvoltare diferite în funcţie de diversele regiuni, specialiştii preistoriei s-au îndreptat din secolul al XIX-lea către „primitivii” contemporani, pentru a căuta să afle de la ei care sînt funcţiile uneltelor găsite în timpul săpăturilor, tipurile de arhitectură neolitică de pe malul lacurilor sau semnificaţia gravurilor si picturilor rupestre. Pe la 1950 se estompează primatul acestui tip de comparatism,'dominat de un joc de puzzle care utiliza informaţiile adunate de peste tot din lume, în ciuda lucrărilor lui G. Childe (între 1920 si 1950), al cărui demers, de inspiraţie marxistă, acordă un loc fundamental interpretării etnologice. A. Leroi-Gourhan reproşa comparatismului sumar că paralizează imaginaţia ştiinţifică, căutînd să explice totul prin analogie; sub influenţa sa, cercetarea s-a îndreptat spre etnologia preistorică si spre experimentare. A doua ruptură metodologică se produce pe la 1960, o dată cu apariţia publicaţiei *New Archeology* si în acelaşi timp cu neo-evolutionismul lui E. Service si M. Sahlins. Pentru S.R. Binford (1968), există o interdependentă a faptelor sociale, a tehnicilor si a constrîngerilor ecologice în sistemele în echilibru, în asa fel încît importanta alegerilor culturale poate fi neglijată. în aceste condiţii, el propune, conform unui demers clasic în istoria ştiinţelor, utilizarea unei abordări ipotetico-deductive care să permită trecerea de la analizele etnografice la faptele arheologice. Astfel ia naştere termenul de „etnoarheologie”, a cărui apariţie este însoţită de o reflecţie asupra „legilor” generale ale comportamentului (Schiffer, 1976), bazată pe un principiu uniformizator cu valoare transculturală. Pentru J.E. Yellen

(1977) si A.R. Gould (1978), speranţa de a defini unele „legi" transculturale se estompează din momentul în care se recurge 'la analogii între populaţii dispărute si populaţii vii despre care se presupune că ar fi comparabile cu primele. în toate cazurile se'pune problema legitimităţii în utilizarea analizei etnografice pentru explicarea trecutului, întrucît prin natura sa raţionamentul analogic nu poate furniza probe de unul singur si ar fi periculos ca variabilele culturale si ideologice să fie trecute sub tăcere. Scoala de la Cambridge, de arheologie structurală si simbolică (Hodder, 1982), intenţionează să reacţioneze la tezele propuse de *New* A*rcheology*. Ea denunţă funcţia pur utilitară atribuită culturii materiale, ocupîndu-se de studierea codului simbolurilor, a reprezentărilor ideologice ale relaţiilor sociale, a sensului si utilizării lor. în această reevaluare, etnoarheologia dobîndeste un rol-cheie.

Astăzi nu mai există nici un domeniu al cercetării preistorice care să nu fie contaminat de utilizarea modelelor etnoarheologice. De la lanţul operatoriu la repartiţia mărturiilor, de la arhitectură la fosilizarea vestigiilor, de la raporturile sociale 'la cimitire, de la exploatarea mediului la plantele cultivate, putem să spunem că toate domeniile de investigaţie au fost abordate cu mai mult sau mai puţin succes. La fel stau lucrurile si în cazul disciplinelor care se fereau să practice compa'ratismul etnografic -etnologia preistorică sau experimentarea arheologică. S-a ajuns la concluzia că nici ştiinţele aplicate arheologiei nu scapă de necesitatea de a construi modele ale interacţiunii om - mediu. Un exemplu în acest sens este cel al poluării antropice a polenului sau a resturilor vegetale găsite în siturile de habitat preistoric: acest polen şi aceste vegetale ne oferă indicaţii asupra surselor de exploatare a mediului de către om, si nu despre mediul însuşi (Petrequin, 1984).

Utilizarea modelelor etnoarheologice este la modă, dar nu trebuie să uităm că acestea pun în evidentă analogii sau, în cel mai bun caz, convergente. Etnologia furnizează un catalog al posibilităţilor (Gallay, 1986), însă nu al tuturor'posibilităţilor. Rolul ei ar trebui să fie acela de a contribui la reducerea generalizărilor abuzive', căci riscul care pîndeste etnoarheologia este acela ca ea să se mulţumească cu o survolare a realităţilor sociale si culturale, sub pretextul că problematica'sa nu poate să fie etnologică. Situată la interfaţa a două domenii disciplinare, etnoarheologia îsi fixează astăzi ca scop esenţial înţelegerea modului în care fapte si evenimente actuale pot (sau nu) să se „fosilizeze",' adică să fie (sau nu) puse în evidentă de cercetările arheologilor. Această strategie nu poate fi productivă decît în măsura în care ia în considerare atît procesele lumii vii, cît şi întoarcerea acestor procese spre faptele trecutului.

P. PETREQUIN

• BINFORD S.R., BINFORD L.R. (ed.), 1969, *New Perspectives in Archeology*, Aldine, Chicago. - GALLAY A., 1986, *L'archeologie demain*, Belfond, Paris. - GOULD A.R. (ed.), 1978, *Explo-ration in Ethnoarcheology*, University of New Mexico Press, Albuquerque. - HODDER I., 1982, *Symbols in Action. Ethnoarcheological Studies of Material Culture*, Cambridge University Press, Cambridge. - KRAMER C. (ed.), 1979, *Ethnoarchaeology Implications of Ethnography for Archaeology*, Columbia University Press, New York. - PETREQUIN A.-M., PETREQUIN P, 1984, *Habitat lacustre du Benin. Une approche ethnoarcheologique*, Recherches sur les civilisations, Paris. - SCHIFFER M.B., 1976, *Behavioral Archaeology*, Academic Press, New York. - YELLEN J.E., 1977, *Archaeological Approaches to the Present: Models for Reconstructing the Past*, Academic Press, New York - San Francisco - Londra.

ARHITECTURĂ

Termenul „arhitectură", utilizat în contextul antropologiei, trimite la un ansamblu complex de fenomene care se referă nu numai la locuinţe, ci si la habitat, la organizarea spaţiului, la modul de viată, la formele de organizare economică, socială si politică, la sistemele simbolice si religioase. Arhitectura este creatoare de spaţiu si de relaţii spaţiale, este o formă de expresie în mod fundamental socială, al cărei limbaj formal utilizează conceptul (cu conţinut variabil) de „spaţiu" si tine seama de o conştiinţă

socială a spaţiului. însă arhitectura nu este doar un mod de elaborare materială a unei reprezentări: definind locurile, ea face din acestea receptacule ale semnelor, de unde şi bogăţia semnificaţiilor simbolice legate de anumite tipuri de edificii sau de spatii amenajate (sanctuare, sedii ale deţinătorilor puterii, pieţe etc.) si, mai general, legate de casă si de amplasamentele rezervate diferitelor activităţi sociale.

Prin caracterul său primar si funcţional de „conţinător", un obiect arhitectural nu poate fi sesizat printr-un act perceptiv unic, pentru aceasta fiind nevoie de o serie de acte care tin de o dublă abordare (din interior si din exterior), experienţa perceptivă globală trecînd dincolo de simpla experienţă vizuală. Spaţiul arhitectural dezvăluie o viziune asupra lumii si a poziţiei omului în această lume. Ca orice alt limbaj, limbajul arhitectural nu poate fi înţeles decît dacă este pus în relaţie cu contextul cultural care îl produce, pentru că ierarhia normelor si valorilor unei arhitecturi este integrată unei ierarhii care o înglobează, aceea a culturii corespondente. De la paravanul de crengi al boşimanilor kung la turnurile cetăţilor yemenite, de la casele hipogee din Modica (Sicilia) la locuinţele pe piloni din satele de pe malul lacului Nokwe din Benin, orice arhitectură permite o „lectură" a manierei în care un grup articulează comunicarea dintre membrii săi si relaţia sa globală cu spaţiul. Geometria, chiar înainte de a fi un instrument tehnic pentru construcţie, este un ansamblu de simboluri susceptibile a fi codate în termeni cosmogonici sau metafizici. în satele kasena din Burkina Fasso, locuinţele pătrate sînt rezervate bărbaţilor, locuinţele rotunde - femeilor, circularitatea fiind asociată cu uterul, cu luna, cu noţiunea de „origine", cu fecunditatea si cu continuitatea ca semn al imuabilului.

A înţelege simetria volumelor, a elementelor modulare, a recurentelor morfologice, înseamnă a pune în evidentă opoziţiile elementelor ce se organizează în raport cu un centru, care nu se defineşte în mod necesar în termeni geometrici. în Benin, cu ocazia marilor evenimente regale care se desfăşoară la Abomey, porţile palatului regal prin care intră si ies demnitarii sînt numite ,',de stînga" si „de dreapta" prin raportare la poarta prin care trece regele, considerată a fi „centrală", deşi ea nu este astfel din punct de vedere geometric.

Factorii de mediu (climă, natura solurilor, materialele disponibile) si gradul de dezvoltare tehnică a societăţii au în mod cert un efect direct asupra tipurilor de locuinţe, dar, adesea, unor condiţii naturale identice pot să le corespundă soluţii arhitecturale foarte diversificate, născute din variabilitatea constrîngerilor socio-economice si culturale care modelează condiţiile de producere a obiectelor arhitecturale, căci determinarea si evoluţia formelor nu tin doar de factori materiali. în Apulia (Italia), două sate vecine, Alberobello si Ceglie Messapica, au ca activităţi principale agricultura si creşterea animalelor, însă în primul sat unitatea de lucru este familia, pe cînd în al doilea sat unităţile economice sînt fermele colective. Casele din Alberobello sînt celebrele *trulli*, case familiale independente, pe cînd la Ceglie Messapica, locuinţele sînt aliniate si grupate pe ferme. Casa este o formă care delimitează un spaţiu organic de echilibru între natură si cultură, între omul care construieşte si locuieşte si persoana ca ansamblu al reprezentărilor. Casa este, după caz, arcă divină (dogoni, Mali), urnă funerară (Latiumul superior, Italia), uniune sexuală (lobi, Burkina Fasso); ea este zoomorfă la populaţia fali din Camerun si antropomorfă la kabili, care concep corpul omenesc ca schemă simbolică a oricărei structuri.

Orientarea axelor unei case poate fi stabilită printr-un ritual de întemeiere realizat de un bărbat (cel mai bătrîn membru al comunităţii, preot, vrăjitor) care cunoaşte atît caracteristicile fizice si metafizice ale locului de amplasare, cît si istoria si mitul la care se referă grupul căruia îi aparţine constructorul casei. Dacă există, „cartografia" indigenă poate să furnizeze indicaţii despre concepţiile societăţii respective în materie de reprezentare a spaţiului (geografie) si a lumii (cosmologie) si,' în consecinţă, despre locul ocupat de locuinţă în interiorul unui asemenea sistem. Să ne amintim p'ictografiile indienilor din Cîmpii, hărţile pe scoarţă de mesteacăn ale populaţiilor siberiene sau planurile militare trasate pe scoarţă sau pe ţesături de către spionii regilor de la Abomey.

Amplasamentul locuinţei este un fel de spaţiu proiectiv al structurii sociale. Societăţile acefale (lobi din Burkina Fasso, dagarʼi din Burkina Fasso si din Ghana, gonja din Ghana) pot să aibă un habitat „în nebuloase, a cărui configuraţie o obliterează pe cea a spaţiului sătesc. Astfel, rolul clanurilor se manifestă prin împărţirea spaţiului comunităţii ʼlocale în sectoare sau în zone (indienii bororo din Brazilia, bambara si hausa din Africa de Vest). Centralizarea puterii are un efect direct asupra organizării spaţiului: de exemplu, la populaţiile yoruba (Nigeria) sau fon (Benin), palatul, aflat în capitala regatului, este izolat printr-un zid de restul cartierelor, care sînt dispuse în jurul lui, după un plan circular.

Deschizăturile, fie că e vorba de usi, ferestre sau guri de vatră, sînt elementele locuinţei cel mai bine protejate. Cei din populaţia lobi îngroapă sub pragul caselor lor un „medicament” specific familiei rezidente, care accentuează separaţia dintre interior si exterior, permitînd recunoaşterea străinului si, dacă e cazul, împiedicîndu-l să facă vreun rău. In Franţa, în partea orientală a Lorenei, poarta de la intrarea casei are deasupra sa un fronton monumental, pentru decorarea căruia sînt folosite atît simboluri păgîne (svastica cu braţe curbe, soarele, steaua, rozasa), cît si simboluri creştine ; uneori, relieful ancadramentului desenează o cruce de talia porţii.

Separînd decorarea unei locuinţe de concepţia sa arhitecturală, nu am face decît să tăiem în două o unitate indivizibilă. La dogoni, coliba pentru sfat *(togu na)* este concepută în asa fel încît fiecare dintre stîlpii care susţin acoperişul reprezintă un cuvînt, succesiunea stîlpilor unei colibe reprezintă o frază, iar ansamblul colibelor, văzute prin intermediul drumului ritual al lui *sigi*, constituie un discurs.

Pe lîngă arhitectura reală, a proiecţiei si a construcţiei, există si o arhitectură pe care am putea s-o numim „virtuală”, care, ca sub o vastă cupolă protectoare invizibilă, defineşte, delimitează si organizează o porţiune de spaţiu centrată asupra casei, în jurul căreia se desfăşoară drumuri, grădini, cîmpuri etc. '

Concepţia arhitecturală rezultă din convergenta unui număr atît de mare de factori tehnici, socio-economici si culturali, încît ar fi inutil să pretindem că am alcătuit un repertoriu exhaustiv. Diferitele elemente de determinare a formelor si a funcţiilor arhitecturale sînt considerate a fi nişte elemente grafice, a căror suprapunere arʼda o epură globală, utilizabilă la orice scară, iar numeroasele implicaţii culturale ar trebui să ne ducă, prin intermediul arhitecturii, la descoperirea unui cod.

G. ANTONGINI, T. SPINI

• ANTONGINI G., SPINI T., 1981, *Il cammino degli antenati. I Lobi dellʼAtto Volta,* Laterza, Bari. - BORDIEU P, 1974, *Esquisse dʼune theorie de la pratique,* Droz, Paris. - GUIDONI E., 1975, *Architettura primitiva,* Electa, Milano. - GUTKIND E.A., 1958, *Architettura e societâ: spazio e materia, gruppo e individuo,* Edizioni di Comunitâ, Milano. - LEBEUF J.-P, 1961, *Lʼhabitation des Fali,* Hachette, Paris. - LEROI-GOURHAN A, 1978, *Le geste et la parole, la memoire et les rythmes,* Albin Michel, Paris. - MOHOLY-NAGY S., 1957, *Native Genius in Anonymous Architecture,* Horizon Press, New York. - PAUL-LEVY F., SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de lʼespace,* Centre Georges Pompidou, Paris. - RAPOPORT A., 1969, *House Form and Culture,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey (trad. fr. *Pour une anthropologie de la maison,* Dunod, Paris, 1972). - SPINI T., SPINI S., ANTONGINI G., 1976, *Togu na,* Electa, Milano.

ARIE CULTURALĂ

O arie culturală (germ. *Kulturkreis,* engl. *culture area)* este un teritoriu sau o zonă geografică definită prin răspîndirea unui ansamblu de „elemente” culturale date (obiecte materiale, caracteristici ale organizării sociale sau credinţe). Prefigurată de „provinciile geografice” ale lui A. Bastian (1860), ideea de *Kulturkreis,* cheia de boltă a „morfologiei culturale” *(Kulturmorphologie),* a fost popularizată de L. Frobenius (1898), discipol al lui F Ratzel (1899) si al lui F Schurtz, si detaliată de F Graebner (1911). Căutarea sistematică a unor asemenea configuraţii avea ca scop stabilirea unei cronologii relative

a culturilor, suceptibilă să întemeieze o istorie universală a societăţilor „inferioare". Teoria difuzionistă de care e legată această idee respinge evolutionismul uniliniar si postulează o dezvoltare neuniformă a culturilor în cadrul unei transformări în stadii *(Kulturstufen).* Aceste stadii sînt identificate, sincronic si diacronic, prin prezenta, absenta sau variaţiile relative ale unor grupuri de trăsături impuse de către analist'si specificate în funcţie de criteriile: formă, cantitate si continuitate. Scoala de la Viena (Schmidt 1939 ; W. Koppers) a utilizat această metodă pentru a rezolva problema originii ideii de Dumnezeu, precum si cea a originii unor instituţii (statul, familia). H. Baumann si D. Westermann (1940), ca si alţi etnologi de limbă germană, au încercat să restrîngă această abordare la studiul contactelor specifice si recunoscute între grupuri de societăţi relativ omogene.

Teoria ariilor culturale a cunoscut un oarecare succes în Europa si a jucat un rol fundamental în dezvoltarea în Statele Unite a cercetărilor nord-amerindiene. C. Wissler (1927) a introdus noţiunile de „arie temporală" - pentru a explica relaţiile dintre familiile lingvistice si ansamblurile culturale - si de „model" (pattern) cultural, iar maitîrziu (1939, 1944) A. Kroeber, un excelent cunoscător al antropologiei de limbă germană, a propus o împărţire a Americii de Nord în arii culturale pur spaţiale si sincronice, împărţire care prevalează încă si astăzi.

Aplicarea conceptului de „arie culturală" a facilitat, fără îndoială, compararea culturilor, însă nu a permis depăşirea dificultăţii apărute în urma deducerii unor secvenţe temporale plecînd de la distribuţii spaţiale. Punînd pe acelaşi plan obiecte materiale, credinţe si instituţii, ea a contribuit adesea la o reificare' a societăţilor studiate, care au'fost reduse 'la nişte scheme ce trimiteau la imaginea unei omeniri distribuite în diferite straturi ierarhice.

E. CONTE

• BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D., 1940, *Volkerkunde von Afrika,* (trad. fr. parţială: H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique,* Payot, Paris,' 1948). - FROBENIUS L., 1898, „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen", în *Zeitschrift der Gesellschaft fur Erkunde zu Berlin,* 33: 111-125. - GRAEBNER F., 1911, *Methode der Ethnologie,* Winter, Heidelberg. - HAECKEL J., 1956, *Zum heutigen Forschungstand der historischen Ethnologie. Die Wiener Schule der Volkerkunde, Festschrift,* Viena. - KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America,* University of California Press, Berkeley. - LESER P, 1963, „Zur Geschichte des Wortes Kulturkreis", în *Anthropos,* 58, 1-36. - MONTANDON G., 1934, *L'ologenese culturelle: traite d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systematique,* Payot, Paris. - RATZEL F., 1882-1891, *Anthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendung der Erdkunde und die Geschichte,* 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parţială: *La geographie politique - Les concepts fondamentaux,* Fayard, Paris, 1987). - SCHMIDT W., 1937, *Handbuch der Methode der kulturischen Ethnologie,* Verlag der Aschendorffschen Verlag buschandlung, Munster, Westl.

ARIE LINGVISTICĂ

Aria lingvistică a^i este porţiunea de spaţiu ocupată de populaţia la care se manifestă faptul lingvistic *i.* Dacă *i* reprezintă uzul'unei anume limbi primare, aria lingvistică si teritoriul etnic coincid, în măsura în care limba este o trăsătură care defineşte etnia. Există, totuşi, unele excepţii. Fracţiunile leeko şi daka ale populaţiei tchamba (Nigeria--Camerun) vorbesc două limbi distincte ; dimpotrivă, abandonarea dialectului gaelic în favoarea englezei nu a adus cu sine disolutia etniei irlandeze. Conturul ariilor limbii primare, foarte clar în cazul populaţiilor stabile si omogene, se estompează în urma contactelor, simbiozelor si migratiilor, care, în plus, fac să coexiste mai multe uzuri ale limbii (a doua limbă, limbă vehiculară, limbă oficială etc), ale căror arii se inter-sectează. Multilingvismul adaugă la deriva specifică a limbii factori exogeni de variaţie: inovaţiile fonetice, lexicale sau gramaticale se difuzează plecînd de la punctul lor de emergenţă, iar dialectologia studiază ariile lor de răspîndire a^i, *j,* ... Dacă aceste arii nu

coincid, limitele lor, isoglosele *i, j, ...*, se intersectează în reţea ; în acest caz, se vorbeşte de *continuum dialectal*. Dacă isoglosele urmează în număr semnificativ trasee identice sau asemănătoare, fasciculele pe care le formează sparg continuumul în dialecte distincte. Extinsă la grupuri de limbi contigue, această tehnică de analiză arată că faptele de difuziune depăşesc compartimentările genetice postulate de lingvistica comparată. Astfel, consoanele'cu dublă ocluzie s-au extins de la filonul khoisan la limbile bantu vecine. Cazurile cele mai frecvente (pentru că se referă la componenta cea mai puţin structurată a limbajului) sînt împrumuturile lexicale ale căror arii de răspîndire, poli' si axe de difuziune pun la dispoziţia istoriei indicii cruciale. Această perspectivă, aplicată unor trăsături sau grupuri de trăsături extralingvistice, se apropie de teoria difuzionistă a ariilor culturale.

R. BRETON, M. DIEU

• BRETON R., 1976, *La geographie des langues*, PUF, Paris. - SEGUY J., 1973, „Les atlas linguistiques de la France par region", în A. Lerond (ed.), *Langue francaise. Les parlers regionaux*. - THOMAS J.M.C., 1970, „Aires de phonemes et aires de tons dans les langues d'Afrique centrale", în Thomas J.M.C., Bernot L. (ed.), *Langues et techniques, nature et societe;* t. I, *Approche linguistique*, Klincksieck, Paris. - WINTER W., 1973, „Areal Linguistics: Some General Considerations", în TA. Sebeok (ed.), *Curent Trends in Linguistics;* t. **II,** *Diachronic, Areal and Typological Linguistics*, Mouton, Haga - Paris.

ARTĂ (ANTROPOLOGIA ~EI)

Ezitările în privinţa terminologiei care trebuie adoptată pentru a desemna producţiile plastice si picturale ale societăţilor „primitive" (care, în funcţie de autori, sînt desemnate prin termenii „artă primitivă",' „tribală", „exotică", „magică", „neoccidentală" sau chiar, mai recent, „etnologică") reflectă problemele pe care le pune, chiar si astăzi, definirea obiectului ştiinţei numite antropologia artei. Este de remarcat că, în vreme ce antropologii fac eforturi pentru a demonstra preocuparea disciplinei lor pentru cunoaşterea oricărei societăţi, specialiştii în antropologia artei încearcă să limiteze domeniul lor de studiu la o singură clasă de obiecte, cele provenind în exclusivitate din societăţile „tradiţionale", „fără scriere" sau, mai simplu, „la scară redusă" (Layton, 1981). Imprecizia datorată definiţiilor negative (care spun ce anume nu este obiect al antropologiei artei, dar care ne permit foarte rar să întrezărim ce ar putea să fie) se adaugă vechii probleme - al cărei caracter insolubil e dovedit de istoria esteticii - a definiţiei, univoce si *a priori*, a noţiunii de „artă". De altfel, perceperea operelor plastice provenite din rîndul civilizaţiilor neoccidentale a dus la apariţia a două interpretări, care, adap-tîndu-se la definiţiile negative ale „artei primitive", împiedică înţelegerea acesteia: evaluarea etnocentrică a artei si negarea sa aparentă, estetica primitivistă. Punctul de vedere etnocentrist rezervă termenul „artă" tradiţiei occidentale si contestă faptul că producţiile plastice si picturale ale societăţilor socotite primitive pot să reflecte o atitudine comparabilă cu cea a artistului'european. Estetica primitivistă, de la C. Einstein (1915) la W. Rubin (1984), postulează, dimpotrivă, universalitatea absolută a limbajului artistic: orice obiect de artă poate fi înţeles independent de semnificaţia pe care o are în societatea în care a fost conceput. Dacă enocentrismul renunţă la univer-salitatea artei, estetica primitivistă renunţă la punctul de vedere antropologic asupra operei de artă. în nici unul din cazuri, antropologia nu îsi găseşte locul. Pentru a ieşi din acest cerc vicios, trebuie să revenim la sensul prim al cuvîntului „artă". Termenul latinesc *ars* (din care derivă) a păstrat multă vreme două sensuri care astăzi sînt distincte. Pe de o parte, cum scrie E. Panofsky (1943), *ars* desemnează capacitatea conştientă si intenţională a omului „de a produce obiecte [...] în acelaşi fel în care natura produce fenomene. [...] în acest sens, activitatea unui arhitect, a unui pictor sau a unui sculptor putea încă să fie numită, în plină Renaştere, *artă*, la fel ca activitatea unui ţesător sau a unui apicultor". Pe de altă parte, *'ars* desemnează, într-un sens aproape dispărut astăzi, un ansamblu de tehnici sau de reguli pe care gîndirea trebuie

să le urmeze pentru a atinge cunoaşterea si reprezentarea realului. Astfel, nu numai regulile argumentaţiei logice erau pentru sofişti si stoici o *ars*, ci si ceea ce numim astăzi astronomie a putut să se numească de-a lungul vremii *arta stelelor*. Plecînd de la dubla articulare a acestui concept, putem afirma că studierea raportului pe care fiecare cultură îl stabileşte între aceste două aspecte ale noţiunii de „artă" (între anumite forme de cunoaştere si anumite tehnici de concepere si producere a imaginilor) constituie obiectul antropologiei artei. Această definiţie are două avantaje: permite înţelegerea istoriei interpretărilor pe care civilizaţia occidentală le-a dat reprezentărilor plastice, picturale si arhitecturale ale culturilor „primitive" si se înscrie într-o perspectivă de cercetare care, deşi se aplică în principiu oricărei forme de artă, defineşte cu claritate punctul de vedere al antropologului asupra creaţiei artistice si distinge sarcina acestuia de cea a criticului si istoricului artei occidentale.

începînd din secolul al XV-lea, navigatorii si negustorii au început să importe în Europa obiecte provenind din regiuni ale lumii pînă atunci necunoscute. Aceste obiecte au intrat de îndată în colecţiile suveranilor europeni, mai ales în cele ale regilor Franţei, ale familiei de Medici de la Florenţa si ale Habsburgilor. Ele au fost clasate cu grijă si conservate în *Wunderkammern*, acele „cabinete cu minuni" în care primii colecţionari aşezau alături operele marilor pictori si obiecte feerice cum ar fi coarne de unicorn, nautili sau mandragore antropomorfe (Schlosser, 1908). *Wunderkammer* aspiră, asa cum a arătat J. Schlosser, să reprezinte o imagine a ordinii cosmosului, obiectul exotic găsindu-si aici locul ca o mărturie enigmatică a limitelor spaţiale si temporale ale universului cunoscut. El desemnează aici, ca în primele hărţi geografice, o *terra ultra incognita*. Curiozităţii savante provocate de fildeşul din Benin adus de portughezi îi urmează revelaţia artei aztece si maya din Noile Indii. Diirer ne-a lăsat o mărturie a fascinaţiei sale în faţa acestor obiecte în jurnalul său, care rezumă foarte bine atitudinea oamenilor Renaşterii în faţa acestor opere ale unor artişti necunoscuţi:

„Am văzut obiectele care i-au fost aduse regelui [Carol al V-lea] din noua tară a aurului: un soare de aur de lungimea unei mîini şi o lună aproape la fel de mare,' toată din argint; [...] obiecte minunate de toate felurile, mult mai frumoase la vedere decît miracolele. Aceste lucruri sînt atît de rare, încît au fost preţuite la o sută de mii de florini. în întrega mea viaţă nu am văzut ceva atît de frumos:' erau minuni ale artei şi m-am mirat de geniul locuitorilor acestor ţări îndepărtate" *(apud* Panofsky, 1943).

în secolele al XVII-lea si al XVIII-lea,'colonizarea a dus la o mare acumulare de obiecte provenind din societăţile primitive. Pretutindeni în Europa, un mare număr de obiecte (care constituie o parte importantă a colecţiilor muzeelor de astăzi) au fost stocate si apoi uitate. în 1851, o parte dintre ele vor fi'expuse la Londra cu ocazia primei Expoziţii universale. Din acel moment, ele nu au mai fost percepute ca opere minunat realizate de niste artişti necunoscuţi, ci ca mărturii imperfecte ale primelor stadii ale unei evoluţii (atît tehnice, cît si intelectuale) care duce la civilizaţia occidentală. Această perspectivă evoluţionistă este expusă clar în primele lucrări ale unui pionier al cercetărilor asupra originii artei, G. Semper. Semper (1983, 1985) este primul care a studiat (ceea ce cunoştea din) arta primitivă (un sat maori si o colibă ceremonială carib pe care a văzut-o la Expoziţia universală) pentru a o situa în cadrul unei istorii comparate a stilurilor. Totuşi, metoda sa de analiză nu se reduce la reconstruirea conjecturală a originilor reprezentării artistice. Urmînd modelul lui G. von Humboldt (care pornea de la lucrările ştiinţifice ale lui Goethe), el a combinat ideea unei dezvoltări liniare a tehnicilor cu analiza formelor elementare *(Uhrformen)* care stau la baza oricărei reprezentări artistice. Nu orice stil este mărturia directă a unei etape a evoluţiei culturale. El realizează, mai degrabă, la fel ca si arta maorilor, o sinteză perfectă între tehnici supuse evoluţiei si formele mentale de organizare a spaţiului pe care orice reprezentare le presupune. Dacă pentru Semper în arta primitivă „nu avem o copilărie a stilurilor" (1871, *apud* Podro, 1982), acest lucru se întîmplă pentru că *ars* ca tehnică este premisa logică - înainte de a fi premisa istorică - a lui *ars* ca limbaj al reprezentării spaţiale. Prima aparţine domeniului variaţiei istorice si geografice, pe cînd cealaltă se supune

legilor care prezidează reprezentarea mentală a spaţiului. Aceasta idee despre evoluţie şi despre natura artei este mai puţin îndepărtată decît am fi înclinaţi să credem de una dintre premisele operei fundamentale pe care F. Boas a consacrat-o artei primitive (1927). într-adevăr, pentru Boas există artă acolo unde stăpînirea absolută a unei tehnici ajunge la o formă perfectă. Atunci, această formă poate să depăşească simpla funcţie de obiect utilitar si să devină astfel modelul unui stil. Or, acesta depinde atît de organizarea particulară a unei culturi, cît şi de constrîngerile inerente oricărei reprezen-tări a spaţiului. Există, după Boas, două maniere de reprezentare a spaţiului: una ţine direct de văz si reprezintă un obiect, în felul în care o face ochiul, dintr-o perspectivă unifocală, pe cînd cealaltă reprezintă obiectele nu asa cum se prezintă ele văzului, ci mai mult asa cum sînt reprezentate de către spirit. Astfel, de exemplu, o sculptură a indienilor de pe Coasta de nord-vest poate să multiplice perspectivele si să reprezinte un animal din mai multe puncte de vedere simultane. Aşadar, arta primitivă nu este nici naivă şi nici rudimentară; alegînd o variantă specifică de organizare a spaţiului, ea construieşte complexitatea acolo unde privirea noastră este obişnuită să simplifice. Ea tinde către o reprezentare complexă a obiectului pentru ca noi să construim mental prezenta sa reală cea mai completă cu putinţă, dincolo de ceea ce poate să facă privirea. Descoperirea acestei concepţii despre spaţiu constituie adevăratul instrument al ana-lizei, cheia de lectură utilizată de Boas pentru interpretarea artei indienilor de pe Coasta de nord-vest (analiză pe care Levi-Strauss a continuat-o, în acelaşi spirit, studiind dedublarea reprezentării, caracteristică acestei arte, 1958). Cercetările lui Boas au arătat, o dată pentru totdeauna, cum studierea artei primitive poate să se întemeieze nu doar pe cunoaşterea detaliată a stilurilor si tehnicilor, ci si pe înţelegerea categoriilor mentale care îi sînt specifice.

Boas a stabilit între cei doi poli ai lui *ars* amintiţi mai sus o relaţie destul de asemănătoare cu cea propusă de Semper: dacă tehnicile, funcţiile şi stilurile pot varia în timp si în spaţiu, forma abstractă care rezultă în urma acestora în arta primitivă răspunde unor criterii care decurg dintr-o facultate estetică universală. Preocupat de stabilirea principiilor abstracte de organizare a spaţiului care definesc un stil, Boas a dat putină atenţie, în *Primitive Art*, semnificaţiei pe care obiectele de artă pot să o asume în contexte care le sînt specifice si, în mod special, în ritualuri. Asa cum arată cele două culegeri editate de A. Forge (1973) si D. Biebuyck (1969), cercetarea contemporană s-a angajat pe această cale. Boas a arătat că funcţia reprezentativă pe care o poate asuma un obiect în contexte care îi sînt specifice este cea care îl face, indiferent dacă este util sau inutil, interpretabil ca artă. Urmînd această indicaţie, care reia analogia propusă de Semper între expresia artistică si limbaj, antropologi ca G. Bateson, A. Forge sau E. Carpenter au studiat stilul artistic ca un sistem de comunicare si de semnificaţie independent de limbajul verbal. Definiţia propusă aici, care evită orice referire la teoria frumosului si la noţiunea de „valoare estetică", se situează în această perspectivă si permite mai ales distingerea sarcinii antropologului de teren de cea a muzeografului sau a criticului de artă. Fie că se ocupă de arta „antică", de cea „contemporană" sau chiar de cea „primitivă", criticul de artă, în funcţie de gustul său, de cunoştinţele sale si de ritmul pieţei artei, stabileşte o scară de valori. Astfel, el formulează o distincţie între artă si non-artă care nu îl priveşte deloc pe antropolog. Acesta din urmă, care poate să studieze variaţia culturală a criteriilor în cauză, nu consideră frumosul ca scop al procesului artistic. Experienţa de teren îl conduce mai degrabă la a considera experienţa (cu adevărat reală) frumuseţii un mijloc utilizat de fiecare cultură si de fiecare artist pentru realizarea acelei sinteze originale care defineşte o *ars*. Cercetarea de teren a arătat că arta nu reflectă doar satisfacerea unui ideal sau a unei nevoi estetice, ci poate să ne descopere si aspecte legate de organizarea spaţiului, de modalităţile de transmitere a cunoaşterii si de registrele de semnificaţie a simbolismului ritual. Bazată, de relativ putină vreme, pe o muncă de teren minuţioasă, cercetarea antropologică asupra artei îsi impune ca sarcină studierea comparativă a formelor pe care fiecare cultură le impune exprimării unei gîndiri a spaţiului. Din acest

punct de vedere, domeniul artei devine, dintr-o colecţie monumentală de obiecte minunate, studiere a unui anumit număr de practici tradiţionale care, fără să se identifice cu limbajul, vizează prin mijloace proprii producerea de sens. Din această perspectivă, nici o mărturie a artei primitive nu poate fi citită decît în contextul unei organizări particulare a spaţiului; situat în propriul sau orizont, obiectul reprezentativ devine o cheie de lectură indispensabilă pentru interpretarea unei tradiţii. Carpenter *(apud* Haselberger, 1961) observă că, dacă este situată în propriul său univers, „o sculptură, înainte de a fi un obiect, este un *act"*. Din aceasta el conchide că „este absurd să credem că o vizită la muzeu ne pune în fata unei arte primitive". Dacă adoptăm această perspectivă si dacă definim antropologia artei ca fiind studierea unei relaţii complexe între o *ars* a tehnicii si o *ars* a gîndirii, devine posibil să formulăm dubla provocare ce o aşteaptă: să restituie obiectelor exotice limbajul lor propriu şi să eluci-deze, printr-o cercetare de teren, natura acestui act.

C. SEVERI

• BIEBUYCK D. (ed.), 1969, *Tradition and Creativity in Tribal Art*, University of California Press, Berkeley. - BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Instituttet for sammelignende kultur-foshning, Oslo. - EINSTEIN C, 1986, „La sculpture negre", în *Qu'est-ce que la sculpture moderne ?*, Catalogue de l'exposition, Centre Georges Pompidou, Paris. - FORGE A. (ed.), 1973, *Primitive Art and Society*, Oxford University Press, Londra - New York. - GERBRANDS A.A., 1967, *Eigth Asmat Carvers of New Guinea*, Mouton, Paris - Haga. - HASELBERGER H., 1961, „Methods of Studying Ethnological Art", în *Current Anthropology*, 2 (4): 341-384. -LAYTON R., 1981, *The Anthropology of Art*, Granada, Londra. - LEVI-STRAUSS C, 1958, „Le dedoublement de la representation dans les arts de l'Asie et de l'Amerique", în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. - PANOFSKY E., 1987 (1943), *La vie et l'art d'Albrecht Durer*, Hazan, Paris. - PODRO M., 1982, *The Critical Historians of Art*, Yale University Press, New Haven - Londra. - RUBIN W. (ed), 1984, *Primitivism in XX^{h} Century Art*, Museum of Modern Art, New York (trad. fr. *Le primitivisme dans l'art du XX siecle*, 2 vol., Flammarion, Paris, 1991). - SCHLOSSER J. von, 1908, *Der Kunst und Wunderkammern des Spătrenaissance*, Viena. - SEMPER G., 1983, „London Lecture: November 11, 1853", în *Res-Anthropology and Aesthetics*, 6; 1985; „London Lecture: December 1853", în *Res--Anthropology and Aesthetics*, 9; 1861-1863, *Der Stil in den technischen und tektonischen Kunsten*, Verlag fur Kunst und Wissenschaft, Frankfurt pe Main.

ASIA

Spre deosebire de Africa, America, Oceania si Europa, Asia nu face obiectul unei prezentări generale în acest dicţionar. Continentul asiatic este studiat prin intermediul următoarelor articole vizînd regiunile sale : *Siberia, Asia Centrală, Asia Orientală, Orientul Mijlociu* (ansamblu în care poate fi înglobat, în anumite privinţe, Egiptul, care aparţine Africii „albe" ; *cf. Africa de Nord), Himalaya, Indiană (Lumea* ~), *Asia de Sud-Est continentală, China, Coreea, Japonia* si *Indonezia insulară.* Articolul *Pacificul de nord* tratează şi despre Siberia extrem-orientală; articolele *Oceanul Indian* şi *Madagascar* se referă, parţial, la Asia de Sud si de Sud-Est.

EDITORII

ASIA CENTRALĂ

Asia Centrală se împarte în trei bazine mărginite de lanţuri muntoase (Asia Centrală sovietică, Xinjiang sau Turkistanul chinez, Mongolia), în care alternează stepe, podişuri si văi adînci. Relativa ostilitate a mediului nu a împiedicat nici formarea unor „imperii ale stepelor" (cum ar fi cele ale lui Genghis-Han si Tamerlan), nici contactele cu familiile de popoare din jur. Sursele cele mai vechi sînt bizantine, arabe sau chinezeşti; totuşi, descifrarea stelelor funerare turceşti din Mongolia de Apus, începută în urmă cu un secol, dă un suflu nou abordării istorice.

Grupul turcofon numără 110 milioane de persoane, dintre care aproape jumătate în Turcia, 48 de milioane în fosta URSS si restul în Iran, Afghanistan si China. Factorului lingvistic i se adaugă un alt factor de unificare, islamul, chiar dacă e vorba despre un islam tîrziu, marcat de un puternic sincretism cu credinţele locale anterioare. Tradiţia mistică este foarte puternică aici (bektasismul, naksbendismul), organizarea confreriilor putînd fi pusă în legatură cu ordinea genealogică ce guvernează societatea.

Dacă văile si oazele sînt propice agriculturii, practicată cu o remarcabilă stăpînire a tehnicii irigaţiilor, majoritatea popoarelor turce ale stepei sînt păstori nomazi care efectuează ample migraţii (de la o sută la cinci sute de kilometri) între reşedinţele lor de iarnă din cîmpie *(kislak)* si popasurile estivale de pe podişuri *(yaylak)*, ritmate de un calendar ale cărui momente importante sînt apariţia nocturnă a Pleiadelor (8 noiembrie) şi dispariţia lor (6 mai). Iurta, un cort rotund de pîslă *(topakev)*, este cadrul vieţii domestice ; cîteva zeci de iurte formează un *aul*, o tabără a segmentului familial de bază *(oba/obog)*. Societatea este organizată în „şefii" segmentare, instabile politic, însă bazate pe principii si instituţii de o mare constantă. Fiecare segment reproduce la scară restrînsă funcţiile esenţiale ale ordinii tribale: cadrul teritorial *(el/ulus)*, comandamentul si titulatura *(beg/kaghan)*.

Principiul descendentei patriliniare se exprimă prin intermediul opoziţiei dintre os *(soy*, care provine de la tată) si carne (care provine de la mamă), opoziţie utilizată atît în domeniul politic, cît si în domeniul legăturilor de rudenie. Astfel, cazacii erau împărţiţi în „oase albe" (de stirpe nobilă) si „oase negre" (oameni obişnuiţi), iar oghuzii susţin că descind dintr-un erou fondator mitic potrivit unui sistem de douăzeci si patru de oase regrupate în două jumătăţi, dreaptă si stîngă. Regula căsătoriei tradiţionale exogame cere să nu existe donatori si receptori de femei în acelaşi „os" străin si se apropie de modelul schimbului generalizat. Totuşi, ea este contrazisă de practică, aceasta fiind marcată de căsătoria cu verisoara paralelă patrilaterală, ceea ce demonstrează o influentă arabo-islamică. Căsătoria întreţine reţele de dependentă, de circulaţie a bunurilor si' de prestaţii de o amploare considerabilă, a căror existentă se menţine, în ciuda legislaţiilor civile ale diferitelor state. Astfel stau lucrurile mai'ales în Asia Centrală sovietică contemporană, unde practicile familiale, chiar fără referire la fundalul religios, traduc afirmarea identităţii etnice.

Elementul major al literaturii populare a popoarelor turce este reprezentat de existenta unei mari tradiţii epice orale, care a început să fie fixată si în scris începînd cu secolul al VIII-lea, tradiţie relativ bine studiată, în contrast cu etnografia cotidiană a acestor societăţi. Această tradiţie se manifestă sub două forme: povestiri mitice, arhaizante, în nordul şi estul ariei turcofone ; epopei istorice, precum epopeea kirghiză a lui Manas (500.000 de versuri), epopeea lui Kbroglu (fiul orbului) si *Cartea lui Dede Korkut* (cunoscută în Anatolia si în Azerbaidjan). Această tradiţie se apropie de cea care vine dinspre literatura persană si, uneori, dinspre cea indiană, a epopeilor lirice *hikâye*, care comportă o intrigă amoroasă si trăsături realiste, precum în cazul lui Ferhad si Shirîn sau Sah Ismail. în ansamblul său, literatura populară păstrează urma credinţelor preislamice.

Elementul mongol este minoritar: el este repartizat între Republica Populară Mongolă (1.732.000 de locuitori în 1982), Republica Populară Chineză (2.500.000 de locuitori în 1982, în regiunea autonomă a Mongoliei interioare, 1.000.000 de locuitori în celelalte provincii de la vest) si fosta URSS (în 1979, 353.000 de buriati, dintre care majoritatea în Republica Autonomă Buriată, în jurul lacului Baikal, si 147.000 de calmuci, dintre care majoritatea în Republica Autonomă Calmucă, pe malul drept al Volgăi inferioare).

Omogenitatea tehnică si culturală a societăţilor mongole tradiţionale este de asemenea remarcabilă. Dacă aceste societăţi se află astăzi în diferite raporturi de dependentă, ele împart acelaşi mediu natural (stepa) si se reclamă de la acelaşi trecut (imperiul lui Genghis-Han). Idealul lor comun este cel al cavalerului nomad care, pe de o parte, îsi păstoreşte turmele si, pe de altă parte, mai degrabă dornic de libertate decît mînat de un spirit războinic,' împinge mereu mai departe limitele spaţiului său.

Creşterea nomadă a animalelor este un element constitutiv fundamental. Dacă numărul si amplitudinea deplasărilor variază în funcţie de regiune (pînă la douăzeci pe an pe o distantă de mai mult de o sută de kilometri în regiunea Gobi), unitatea nomadă este redusă pretutindeni la o mînă de familii. între unităţi dispersate, vizitele întreţin ţesătura socială, iar practica pastorală cere din partea solidarităţilor cosangvine anumite forme de colaborare între aliaţii aflaţi în relaţie de vecinătate. Viata nomadă, care în timpul iernii duce la împrăstie're si izolare, este marcată în timpul verii de mari adunări, atît pentru îndeplinirea uno'r sarcini colective, precum fabricarea pîslei sau castrarea cailor, cît si pentru desfăşurarea unor ritualuri. Sezonul cald se deschide cu sărbătoarea primului lapte al iepei (laptele fermentat este băutura naţională) si cuprinde Jocuri bărbăteşti", *naadam* (lupte, tir cu arcul, curse de cai), a căror semnificaţie simbolică este în'legătură atît cu prosperitatea colectivă, cît si cu ajungerea indi'vidului la vîrsta bărbăţiei; această perioadă este şi cea a căsătoriilor. Toamna încep sezătorile consacrate recitării epopeilor. „Luna albă", care inaugurează noul an potrivit calendarului lunar, este sărbătorită, pe de o parte, printr-o serie de vizite, care respectă o ordine de priorităţi, făcute rudelor, aliaţilor si vecinilor si, pe de altă parte, printr-o serie de ceremonii religioase pe lîngă mănăstirea lamaistă.

Noţiunea de „os" *(jas)* exprimă principiul filiaţiei patriliniare. Ea desemnează grupul de filiaţie cel mai larg la calmuci si la unii buriati. Exogamia a rămas peste tot în vigoare pînă în epoca contemporană, chiar si în Mongolia, în ciuda dispariţiei organizării clanice în urma supunerii fată de China imperială. în funcţie de regiune,' regula exoga-miei poate să se întindă pînă la rudele de „carne" si să înglobeze patriliniajul mamei, al tatălui mamei si al mamei mamei. Mai multe formule matrimoniale par a fi în vigoare, dintre care două simple : schimbul fetelor, practicat cu rigurozitate pentru comoditatea sa, însă devalorizat din punct de vedere ideologic, si schimbul generalizat, însoţit de daruri în vite, care este propovăduit, însă prea puţin practicat. Opoziţia bazată pe principiul vechimii a introdus o diferenţă ierarhică între „oasele albe" (ramurile alcătuite din primii născuţi, care se căsătoresc între ei), embrionul aristocraţiei, si „oasele negre" (ramurile mezine), oamenii de rînd. Ea a fost utilizată în cadrul constituirii imperiului lui Genghis-Han, dar nu a dat naştere unei organizări statale proprii, asa cum a arătat perioada sfîsiată de rivalităţi care a urmat căderii dinastiei mongole. Diversele reţele de solidarităţi si schimburi constituite pe baza înrudirii se menţin si în zilele noastre, adesea extinse si la persoane neînrudite.

Fondul religios al popoarelor mongole este samanic, apropiat de cel al popoarelor siberiene. Dacă imperiul, celebru pentru toleranta sa religioasă, a cunoscut o primă pătrundere a budismului, această religie nu s-a implantat cu adevărat decît la sfîrsitul secolului al XVI-lea, sub forma sa lamaistă elaborată în Tibet. Ea a introdus o organizare clericală ierarhizată care a adus cu sine o ierarhizare comparabilă a societăţii şi a determinat apariţia în lumea nomadă a stepelor a unor vetre de sedentaritate : mănăstirile sînt atît locuri pentru negoţ, cît si centre ale activităţii rituale care depăşesc sfera clanului. Propagarea religioasă 'dă naştere unor forme diverse de sincretism în care doctrina trece pe al doilea plan.

Mongolii au scriere proprie din secolul al XIII-lea, sub imperiu. Literatura lor este alcătuită mai ales din povestiri istorice, opere religioase traduse din sanscrită sau din tibetană, precum si din mari cicluri de povesti. Tradiţia samanică a rămas orală pînă în secolul al XX-lea,'la fel ca si transmiterea epopeilor populare.

R. GOKALP, R. HAMAYON

• BAZIN L., 1986, „Les peuples turcophones en Eurasie: un cas majeur d'expansion linguistique", în *Herodote* 42 (6): 75-108. - BENNIGSEN A., LEMERCIER QUEYQUEJAY C., 1968, *L'islam en Union sovietique,* Payot, Paris. - BORATAV P, 1959, „Lepopee et hikâye", în *Philologiae Turcica Fundamenta,* Steiner, Wiesbaden. - GOKALP A., 1987, „Le dit de l'os et du clan: de l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien", în *L'Homme,* 27 (2): 80-98. -HAMILTON J., 1962, „Toquz Oghouz et son Ouyghour", în *Journal Asiatique,* 210: 23-63. -HEISSIG W., 1973, „Les religions de la Mongolie", în G. Tucci, W. Heissig, *Les religions du*

Tibet et de la Mongolie, Payot, Paris, 337-489. - HUMPHREY C, 1983, *Karl Marx Collective. Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*, Cambridge University Press -Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - KRADER L., 1963, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, Mouton, Paris - Haga. - ROUX J.-P, 1984, *Histoire des Turcs*, Fayard, Paris. - RUBROUCK G. de (1253-1255), 1985, *Voyage dans l'empire mongol*, Payot, Paris. - VLADIMIRTSOV B., 1948, *Le regime social des Mongols ou le feodalisme nomade*, Maisonneuve, Paris. - WIXMAN R. 1984, *The Peoples of the USSR. An Ethnographic Handbook*, Sharpe, New York.

ASIA DE SUD-EST CONTINENTALĂ

Asia de Sud-Est continentală prezintă o diversitate culturală fără egal în lume. Este suficient să constatăm că în această zonă coabitează cinci familii de limbi si că fiecare dintre aceste ansambluri lingvistice oferă un larg evantai de tipuri culturale diferenţiate atît din punctul de vedere al sistemelor tehnice si al economiei, cît si din punctul de vedere al formelor de organizare socială si al religiei.

Vom înţelege dimensiunile acestei complexităţi si ale acestei diversităţi luînd în considerare exemplul familiei *austro-asiatice* (sau, mai precis, mon-khmere), care repre-zintă stratul lingvistic cel mai vechi instalat în ceea ce P. Mus numea „coltul Asiei". Această familie cuprinde populaţiile mon, khmeră, vietnameză, precum si pe semangi sau negritos si phi tong luang („spiritele frunzelor galbene"), fără a mai'socoti numeroasele grupuri intermediare : mnong (Vietnam şi Cambodgia), lawa (Thailanda), lamet (Laos), wa (China de sud si Birmania) si grupurile munda din subcontinentul indian. Populaţiile semang sau negritos si phi tong luang sînt populaţii de nomazi care trăiesc prin păduri si umblă în grupuri în căutarea plantelor sălbatice comestibile si a vînatului mic, primele în jungla malaieziană, iar cele din urmă în „arcul" Indochinei de nord. Cît despre mon, khmeri si vietnamezi, ei au întemeiat state puternice, care au marcat profund istoria regiunii. Primele două populaţii, puternic influenţate de modelul indian, au modelat civilizaţia cuceritorilor birmanezi si thai. Cele mai'recente cercetări, atît lingvistice, cît si istorice, dovedesc importanta deosebită jucată de mon în diferite domenii si mai ales în ceea ce priveşte budismul. Khmerii au creat imperiul cel mai prestigios din cele care au dominat vreodată regiunea între secolele al IX-lea si alXII-lea. Cît despre vietnamezi, după ce s-au eliberat de jugul chinezesc, aceştia au creat un stat construit după modelul impus de foştii ocupanţi si s-au răspîndit în'„marş către sud", în detrimentul regatului cham (indianizat, de limbă austroneziană), pe care l-au absorbit în întregime, si al imperiului khmer, căruia i-au smuls provinciile care acopereau delta fluviului'Mekong. în sfîrsit, după un secol de ocupaţie franceză, revoluţionarii marxişti vietnamezi nu numai că au pus capăt acesteia, ci au si ţinut în sah Statele Unite ale Americii. Totuşi, după victoriile lor asupra celui mai puternic stat din lume, între marxiştii vietnamezi si marxiştii cambodgieni (khmerii roşii) a izbucnit un conflict sîngeros, ceea ce dovedeşte că una si aceeaşi ideologie, dispunînd de mijloace de expansiune eficace, conferă unor culturi 'diferite' si opuse în mod tradiţional forme extrem de contrastante.

Familia *limbilor austroneziene* (sau malaio-polineziene) este implantată pe continent, în peninsula Malacca, cu o enclavă pe coasta Vietnamului, la Hainan, reprezentată de cîteva elemente de origine cham. Totuşi, ea este originară de pe continent, probabil de pe coasta chineză situată în fata Formosei, acolo unde se găseşte punctul său de maximă diversificare (într-adevăr,'Taiwanul adăposteşte douăsprezece limbi austroneziene). Să amintim că familia malaio-polineziană acoperă cel mai mare spaţiu insular din lume, mergînd, pe de o parte, de la Formosa la Madagascar si, pe de altă parte, de la Formosa la Insula Pastelui. Cît despre societăţile austroneziene de pe continent, putem spune că ele ocupă un larg evantai de forme, de la flotilele nomazilor marini (mokenii din arhipelagul Mergui) pînă la confederaţiile statelor malaieziene si la regatul maritim cham astăzi dispărut, fără a omite nici triburile vietnameze ca rha'des si jorai.

A.-G. Haudricourt i-a reunit pe thai si pe chuangi sub neologismul, creat de P.K. Benedict, „kadai". Membrii acestei familii lingvistice, puternic reprezentate în China meridională, s-au ilustrat prin invazii care au parcurs cea mai mare parte a ariei culturale în discuţie: ele i-au condus pe ahomi pînă în Assam, au creat principatele shan din Birmania si, alături de confederaţia populaţiei tai lu, regatele Laos si Siam au dominat cursul superior si mijlociu al Mekongului si bazinul Menamului.

Familia *miao-yao* prezintă o mai mare coerentă decît celelalte, atît din punct de vedere religios (predomină taoismul), cît si socio-politic (organizare pe bază de ascendentă). Domeniul său actual de răspîndire rămîne, în principal, China meridională, însă, în urma deplasărilor anumitor grupuri mien (yao) si hmong (miao) în Vietnam, în Laos si în Thailanda, unele părţi ale lor s-au răspîndit, după războiul din Indochina, prin întreaga lume.

Familia *sino-tibetană* îi cuprinde, pe de o parte, pe chinezi (sau han), al căror rol a fost si rămîne capital în Asia de Sud-Est, fie si numai prin importanta migratiilor lor urbane, si, pe de altă parte, pe tibeto-birmanezi. Dacă tibetanii si triburile din Nepal aparţin si unei alte regiuni, cea mai mare parte a acestei fracţiuni'a familiei chino-tibe-tane domină în mare măsură părţile muntoase orientale si septentrionale ale Asiei de Sud-Est. Totuşi, statul birmanez s-a constituit în bazinul inferior al fluviului Irawaddy în detrimentul unui regat mon. Celelalte grupuri (naga din India de nord-est, din Bangladesh si din vestul Birmaniei, marma din Bangladesh, kasin din Birmania superioară, maxi din Yunnan si mai ales yi sau lolo si pai, care au furnizat, probabil, elementul dominant din puternicul regat Nan-tchao) prezintă o varietate considerabilă a formelor de organizare socială si politică, care au făcut obiectul a numeroase studii monografice. Să semnalăm cazul limbilor karen, care constituie un grup special în cadrul familiei tibeto-birmaneze ; vorbitorii lor locuiesc, în principal, în Uniunea Birmană, însă au emigrat în număr mare în nordul si vestul Thailandei, reprezentînd astfel elementul cel mai meridional al acestei familii cu care se învecinează populaţiile lissu, lahu si akha prezente în Thailanda de nord.

Situaţia etnolingvistică este încă si mai complexă în masivele muntoase din pricina imbricării acestor populaţii de origini diverse. In fapt, în văile adînci ale Chinei meridionale si ale Indochinei de nord - în sens larg -, se întîlnesc frecvent etajări ale unor grupuri etnice care vorbesc limbi ce pot să ţină de trei sau chiar patru familii lingvistice. Iată schema care este întîlnită în mod curent în nordul Laosului: pe fundul văii şi de-a lungul cursului de apă trăieşte populaţia lao de limbă thai, cultivatori de orez şi luntraşi, ale căror case pe piloni sînt aşezate în jurul unei pagode budiste; pe primele pante ale văii, khamu şi phou theng, animişti de limbă austro-asiatică, defrişori; pe creste, ultimii sosiţi, celebri pentru broderiile lor, dar mai ales pentru culturile lor de mac pentru opiu, populaţiile mien (yao) si hmong (miao), de religie taoistă. Destul de frecvent, pot fi întîlnite pe pantele înalte, inserate între ultimele două grupuri, cătunele lolo (tibeto--birmaneze). De cîteva decenii, lao a progresat ca limbă vehiculară, îndeplinind un rol care era asumat altădată de dialectul chinez al caravanierilor ko, musulmani din Yunnan, care parcurgeau regiunea si care au răvăsit-o, de altfel, în numeroase rînduri în secolul al XIX-lea. Reprezentarea grafică a unei asemenea realităţi este extrem de dificilă, de unde si aspectul de pînză poantilistă sau de tablou tasist al oricărei hărţi etnolingvistice bune a Asiei de Sud-Est.

Existenta limbilor vehiculare regionale nu exclude plurilingvismul, de altfel frecvent. Aceste mijloace lingvistice de comunicare nu constituie, ca instrumente, decît un aspect al relaţiilor interetnice, marcate de diferente în modul de viată, îmbrăcăminte, credinţe si practici religioase sau, mai rar, de diferente de tip fizic. Ele capătă o forţă specială atunci cînd colorează raporturile dintre anumite grupuri sociale si chiar dintre unele naţiuni, incluzîndu-le aici si pe cele care împărtăşesc aceeaşi ideologie politică (ca aliate ale Statelor Unite sau ca state comuniste).

Pînă acum nu am evocat decît situaţia etnolingvistică a zonelor muntoase. Contrastul dintre aceasta si situaţia care predomină în delte si în cîmpii i-a mirat pe primii

geografi. Dacă încercăm să comparăm hărţile fizică, etnolingvistică si demografică ale Asiei de Sud-Est, putem să observăm că este posibil să le suprapunem aproape perfect, mai ales în ceea ce priveşte deltele si zonele joase. Acestora le corespund pe a doua hartă suprafeţe întinse de culoare uniformă, care arată aria întinsă a unei limbi, variabilă doar'cu fiecare dintre principalele delte. Cît despre harta demografică, zone mari de culoare mai închisă apar chiar în aceleaşi locuri, indicînd densităţi foarte mari-după unii specialişti, cele mai mari densităţi rurale existente în lume -, care au furnizat baza umană necesară unor state puternice, creatoare ale unor civilizaţii strălucite.

Fragmentarea orografică a peninsulei Indochina si a prelungirilor sale insulare, precum si extraordinara fragmentare a coastelor care leagă deltele între ele dau originalitatea geografică a Asiei de Sud-Est continentale si insulare, în fata masivităţii vecinilor săi, China si subcontinentul indian. Lungile lanţuri muntoase, provenite din contraforturile himalayene si despărţite unele de altele prin fluvii puternice care se varsă în mare prin delte întinse, dau ansamblului aspectul unei mîini gigantice cu degetele depărtate.

Exceptînd bazinul cursului mijlociu al Brahmaputrei, la vest, si bazinul fluviului Xijiang, la est, care marchează limitele septentrionale ale ariei de care ne ocupăm, liniile generale ale reliefului iau *grosso modo* o direcţie nord - sud (bazinele fluviilor Hong-Ha, Mekong, Menam, Salween si Irawaddy), canalizînd, ca să spunem asa, această „masare către sud" care apare drept caracteristica majoră a principalelor migraţii care au populat această parte a lumii. De altfel, paleontologia a adus la lumina zilei resturi fosilizate, nu numai ale strămoşilor actualelor populaţii din regiune, ci si ale strămoşilor acelora care au populat Australia si insulele din Pacific.

Pe de altă parte, Asia de Sud-Est continentală si insulară reprezintă unul dintre cele unsprezece centre de origine ale plantelor cultivate determinate de N. Vavilov. Pentru Haudricourt şi L. Hedin (1943: 140), acest „centru indo-malaiezian" este cea mai bogată regiune a lumii în specii botanice si în plante cultivate. El a dat naştere unui neolitic marcat de cultivarea unor tuberculi precum ignama si taroul, iar mai apoi a unor cereale precum *coix-ul* si mai ales orezul. C. Sauer (1952)'vede în această zonă leagănul domesticirii cîinelui, porcului, găinii, ratei si gîstei. Acestei liste i se mai pot adăuga *mithan-ul*, bivolul si, poate, elefantul asiatic. '

în afară de „neoliticul'indochinez", regiunea a produs mari civilizaţii indigene înaintea tulburărilor din mileniul al III-lea Î.Cr., cînd populaţiile han au cucerit ţările situate la sud de bazinul fluviului Hong-Ha. Printre acestea, civilizaţia Dang Son (de la numele primului său sit descoperit în nordul Vietnamului actual), născută la confluenta celor trei rîuri care se află la originea deltei tonkineze, se va extinde mult în nord-estul ariei despre care vorbim. Putem să ne întrebăm dacă superbele ceramici si bronzuri de la Ban Chiang (Thailanda de nord-est) i se datorează ei sau reprezintă mărturiile unei civilizaţii autonome. Aceeaşi problemă se pune în legătură cu vasele de lut de la Sa-Huynh sau cu porţelanurile din Vietnamul meridional. Pe versantul occidental al peninsulei Indochina de astă dată, delta fluviului Irawaddy a revelat existenta unei civilizaţii urbane cu mult înainte de intervenţia oricărei influente indiene.

Expansiunea militară chineză avea să acopere si să împartă administrativ domeniul civilizaţiei austro-asiatice Dang Son. Pe cînd delta si cîmpiile fluviului Xijiang vor rămîne'definitiv integrate Imperiului de Mijloc, vietnamezii, apăruţi în urma adoptării de către austro-asiatici a trăsăturilor civilizaţiilor chinezeşti, vor reuşi să se elibereze după mai mult de un mileniu de sub o ocupaţie extrem de dură. Civilizaţia chineză sub toate formele sale (morală, religioasă, politică sau literară) va continua să influenţeze clasa dominantă, care se va raporta mereu la ea ca la un model ideal.

Indianizarea, mai tîrzie, a căpătat o cu totul altă formă, căci ea nu este opera unui stat centralizat, ci rezultatul a numeroase întreprinderi autonome care au creat de-a lungul secolelor agenţii comerciale, apoi colonii de negustori în Chersonezul de Aur si în Insulele Mirodeniilor. Ea va atinge cea mai mare parte a Asiei de Sud-Est continentale si se va desfăşura pe larg si în arhipelag. Chiar dacă statele indianizate cărora le-a dat

naştere (regatele pyu si mon, Champa, Imperiul khmer, Srivijaya etc.) sînt marcate de civilizaţia indiană, sistemele lor religioase, operele lor literare si artistice, organizarea lor politică, toate acestea păstrează o puternică marcă a culturilor pe care ele s-au grefat si, de aceea, ne apar astăzi, în urma unor studii mai aprofundate, mult mai originale decît s-a crezut pînă acum.

Sinizarea si indianizarea fac si mai complexă etnologia regiunii. Cele două fenomene aduc, în primul rînd, scrierea - instrumentul prin excelentă al comunicării cu difuzare maximă şi pe termen lung -, sub două forme: pe de o parte, ideogramele chinezeşti şi, pe de altă parte, reprezentările silabice indiene, care vor fi la originea a zece tipuri de scriere locale. Vocabularul limbilor indigene s-a îmbogăţit în mod considerabil de-a lungul secolelor cu noţiuni si cuvinte chinezeşti în cazul vietnamezei, pe cînd celelalte limbi aveau să se aprovizioneze din sanscrită si mai ales din pali, limba budismului theravadin. Altfel spus, indianizarea a adus în regiune o a şasea familie de limbi, familia indo-europeană. Expansiunea islamului în cazul populaţiilor cham si al populaţiilor malaieziene si rolul pe care îl va juca în acest proces araba vor adăuga o a şaptea familie lingvistică, cea a limbilor semite.

începînd din secolul al XVI-lea, un alt impact de proporţii va atinge Asia de Sud-Est - expansiunea colonială occidentală. Ea va aduce răspîndirea altor două limbi indo-euro-pene : engleza şi franceza. O a treia, latina, utilizată de catolici, nu va avea un asemenea impact, în afara unui aspect derivat, însă capital, scrierea, gratie romanizării vietna-mezei pusă la punct de Alexandre de Rhodes în secolul al XVII-'lea.

Imperialismul occidental şi-a implantat şi ideologiile religoase şi politice: creşti-nismul sub diversele sale forme, gîndirea liberală si mai ales marxismul. Imperialismul va aduce cu sine, fără intenţie, si noi religii, asa cum e cazul caodaismului. Totuşi, terenul era deja bogat în acest domeniu. Pe mulţimea de credinţe si practici rituale ale populaţiilor zise „tribale" s-au grefat, pe de o pa'rte, „tripla învăţătură" chineză (budismul mahayanist, taoismul si confucianismul) si, pe de altă parte, budismul theravadin hinayanist si, în lumea malaieziană, islamul Hinduismul, care a cunoscut cîndva o mare expansiune în Asia de Sud-Est, nu s-a păstrat decît la o parte a populaţiei cham, în ritualurile de curte sau ca un palid ecou în budism, pe cînd acesta din urmă, dominant în statele continentale rezultate de pe urma indianizării (în afara Malaieziei), a dispărut complet din tara sa de origine.

Dubla fascinaţie, materială si intelectuală, exercitată de India si China asupra imperialismului occidental, încă de la începuturile sale, va marca cercetările asupra Asiei de Sud-Est. Aceasta nu va fi decît „India exterioară", „Greater India" sau „Indo-China" (Malte-Brun), care, la sfîrsitul secolului al XIX-lea, se va reduce la partea sa orientală cucerită de către francezi. Această tendinţă de a nu vedea aici decît o zonă intermediară, de contact, va fi accentuată si de valorizarea exclusivă a ştiinţelor „nobile" (arheologia, filologia), ştiinţele „de rînd" (printre care si etnologia) fiind lăsate pe seama amatorilor (misionari', ofiţeri, administratori). Orice date despre Sud-Estul asiatic vor fi apreciate cu unităţi de măsură potrivite pentru India si China sau conform unor norme extrase din lectura clasicilor acestora.

Mari eruditi ca H. Maspero sau P. Mus nu au ezitat să explice textele pe care le studiau prin anchete de teren în societăţile vii din vremea lor. Astfel, primul a studiat populaţia tay, o populaţie de munteni din nordul Vietnamului (raporturile dintre religios si politic în China arhaică), iar al doilea a studiat populaţia cham, ceea ce l-a făcut să ajungă la concluzia conform căreia cultul pămîntului era religia comună arhaică a Asiei musonice.

Unii „amatori" au adus contribuţii importante, care au fost însă neglijate de etnologi. Printre alţii, colonelul Bonifacy ridică încă din 1904 problema raportului dintre etni-citate si limbă. Dar părintelui L. Cadiere îi va fi acordat oare vreodată locul pe care îl merită? Deşi situat în primele rînduri ale cercetărilor interdisciplinare din ştiinţele umane, fondator al dialectologiei, istoriografiei si etnologiei vietnameze, el nu a fost multă vreme luat în considerare decît graţie rolului eminent pe care l-a jucat în

domeniul „nobil” - însă puţin prestigios, fiindcă nu ţinea de sinologia pură - al textelor. Excepţionala documentaţie adunată, de la sfîrsitul secolului trecut, vreme de mai multe decenii, se referă la etnologia religioasă ţărănească în cadrul unei societăţi bine stratificate si reprezintă o operă de pionierat de înaltă calitate pe care, din nefericire pentru el, R. Redfield (1937) nu a cunoscut-o. Lucrările lui Cadiere pun problema religiilor populare în ţările de influentă chineză, care au fost numite de prea multe ori taoiste. O mai bună cunoaştere a acestora, în Vietnam si oriunde altundeva, ne va permite să înţelegem mai bine condiţiile favorabile de care a avut parte taoismul. în gigantica lor expansiune, populaţiile han au absorbit sub această etichetă numeroase culte ale spiritelor locale, fie’doar si pentru a si le face favorabile, popoarele supuse socotind extrem de onorantă admiterea divinităţilor lor în panteonul învingătorilor. De asemenea, vietnamezii si-au pus cultele de posesiune sub egida nobilului împărat de Jad. în schimb, pare din ce în ce mai sigur că practicile si credinţele populaţiilor yao reprezintă un taoism arhaic, „protejat” în oarecare măsură de izolarea grupului.

Metoda etnografică aplicată studierii religiilor universaliste aduce o viziune foarte diferită de cea a filologiei, chiar dacă aceasta se bucură de serviciile unor mari eruditi. în cursul ultimelor decenii, budismul theravadin a oferit exemple care afectează toate aspectele vieţii sociale. El pătrunde peste tot, dar cu mari variaţii locale de dozare, într-un sincretism armonios cu cultul prebudist al spiritelor *(phi).* Analiza acestuia trimite la religiile populaţiilor de munte, care surprind prin diversitatea si bogăţia lor, dovedite de înmulţirea anchetelor de la sfîrsitul celui de-al doilea război mondial încoace.

Această complexitate se regăseşte şi în domeniul tehnologiei. Un exemplu va fi de ajuns pentru ilustrarea acesteia: cultura orezului, baza existenţei pentru majoritatea acestor societăţi. Să semnalăm, la început, pentru toate limbile (cu excepţia acelora din domeniul thai), bogăţia vocabularului legat de etapele dezvoltării plantei. Sîntem adesea frapaţi de abundenta formelor de cultură a acestei cereale, care nu se limitează la împărţirea în culturi obţinute prin defrişare si culturi obţinute prin cultivarea unor terenuri umede, fiecare dintre acestea oferind o mare varietate de practici tehnice şi rituale. Uneltele reflectă si ele această intersectare a curentelor: plugul lao, prezent într-o tară indianizată, este de origine chineză.

Trebuie să ţinem seama şi de alte domenii ale vieţii sociale de care se preocupă etnologii: înrudirea, dreptul, literatura, muzica etc. Aici am putea să descoperim aceeaşi complexitate şi aceeaşi bogăţie, şi aceasta din aceleaşi motive: pe multitudinea de culturi si de spatii sociale cu caractere etnice autohtone foarte diversificate s-au grefat alte trăsături venite din regiuni diferite ale Indiei sau Chinei sau ale amîndurora. Or, chiar dacă sînt uşor de detectat, aporturile străine apar, în general, puternic modificate. Hinduismul nu a impus în Asia de Sud-Est regimul castelor, deşi acesta este un element esenţial al sistemului global. Din Birmania pînă în Cambodgia, tantrismul a marcat budismul singalez, dar Sri Lanka a scăpat de această influenţă. Miturile thai au încorporat anumite teme budiste; cîteva cuvinte de origine sanscrită sau pali plutesc la suprafaţa vocabularului grupurilor proto-indochineze, la distantă de celelalte curente etc.

Fără îndoială, o asemenea situaţie impune, mai mult decît în alte cazuri, confruntarea interdisciplinară, căci etnologul nu poate să ignore bogăţia documentaţiei strînse de lingvişti, istorici sau naturalişti, la fel cum nici aceştia nu pot să ignore munca etnologului.

G. CONDOMINAS

• ARCHAIMBAULT C., 1973, *Structures religieuses lao (mythes et rites),* Vithagna, Vientiane. - BARRAU J., BERNOT L., CHIVA I., CONDOMINAS G. (ed.), 1974, „Agriculture et societes en Asie du Sud-Est”, în *Etudes rurales,* 53-56. - BERNOT L., 1957, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental: l’histoire, le monde vegetal et l’organisation sociale des refugies Marma (Mog),* 2 vol., Mouton, Paris - Haga. - CADIERE L, 1944, *Croyances et pratiques religieuses des Annamites,* t. I, Societe de Geographie de Hanoi, Hanoi. 1955-1958, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens,* 3 vol., Societe des Etudes Indochinoises - Ecole Francaise d’Extreme-Orient, Saigon - Paris; ASEMI, II (4), 1971 şi III (2 şi 4), 1972 : *Ou en est l’Atlas ethno-linguistique ?,* IV, (1 şi 2), 1973 : *Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans*

le monde insulindien, V (2), 1974 si VI (2 si 3), 1975 : *Habitat-habitation en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien*. -'CCEDES G., 1948, *Les Etats hindouises d'Indochine et d'Indonesie*, E. de Boccard, Paris. - CONDOMlNAS G., 1980, *L'espace social. Â propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris. - CUISENIER J., 1948, *Les Muong. Geographie humaine et sociologie*, Institut d'Ethnologie, Paris. - DOURNES J., 1977, *Pbtao : une theorie du pouvoir chez les Indochinois* j*orai*, Flammarion, Paris. - DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin. Etude et propositions d'amelioration des techniques traditionnel-les de riziculture tropicale*, Societe d'Editions Geographiques, Maritimes et Coloniales, Paris. - DURAND M., 1959, *Technique et pantheon des Mediums vietnamiens (Dong)*, Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Paris. - ENDICOTT K., 1979, *Batek Negrito Religion: the World-View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Clarendon Press, Oxford. - FRIEDMAN J., 1979, *System, Structure and Contradiction in the Evolution of Asiatic Social Formation*, The National Museum of Denmark, Copenhaga. -GOUROU P, 1936, *Les paysans du delta tonkinois. Etude de geographie humaine*, Les Editions d'Art et d'Histoire, Paris. - LEHMAN F.K., *The Structure of Chin Society. A Tribal People of Burma Adapted to a non-Western Civilization*, The University of Illinois Press, Urbana. - MASSARD J., 1983, *Nous gens de Ganchong*: *Environnement et echanges dans un village malais*, Editions du CNRS, Paris. - POREE-MASPERO E., 1964-1969, *Etude sur les rites agraires du Cambodgiens*, 3 vol., Mouton, Paris - Haga.

ASIA ORIENTALĂ

Asia Orientală este o vastă zonă geografică ce se întinde de la Himalaya la Oceanul Pacific, cuprinzînd China, Coreea si Japonia. Istoricii au reţinut această sintagmă pentru a desemna, în principal, aria de expansiune a civilizaţiei chineze si statele care s-au dezvoltat din aceasta. în acest caz, acestei zone trebuie să i se alăture si Vietnamul. într-adevăr, răspîndirea civilizaţiei chineze a produs culturi originale si puternice, în ciuda profundei lor înrudiri în privinţa gîndirii si a practicii. în sfîrsit, influenta suzerană a imperiului si a coloniilor chinezeşti imigrate a furnizat adesea un ferment si un cadru pentru dezvoltarea urbană a Asiei de Sud-Est. Nu am putea să subestimăm nici importanta istorică a modelului imperial chinez, care a fost, între secolele alXVII-lea si al XVIII-lea, o sursă de reflecţie pentru gînditorii europeni susţinători ai despotismului luminat, după ce, înainte, fusese un model pentru imperiul mongol al lui Genghis-Han. Si mai concretă a fost influenta tehnică a unei civilizaţii aflate cu mult înaintea evului mediu european. Populaţiile han au fost deschizători de drumuri în numeroase domenii, printre care banca si scr'isorile de credit, si ar fi putut să inventeze capitalismul.

Pentru antropologie, tabloul este mai nuanţat. De exemplu, civilizaţia chineză este adesea asimilată cu cultura orezului, practicată actualmente într-o mare parte a Chinei, în Coreea si în Japonia, uitîndu-se că leagănul acesteia, Marea Cîmpie a Chinei de Nord, rece si beneficiind în mică măsură de precipitaţii, a fost si rămîne un ansamblu de pămînturi cultivate cu mei, sorg si grîu de primăvară si de iarnă. De fapt, cultura orezului a fost iniţiată în sud-vestul extrem al actualului teritoriu al Chinei, în zonele subtropicale ale Asiei de Sud-Est continentale. Abia în cursul primului mileniu al istoriei sale, centrul economic si politic al Imperiului chinez s-a deplasat către bazinul lui Yangzi (Fluviul Albastru), sub presiunea popoarelor din regiunile înalte ale Asiei. Această a doua vatră de cultură si-a extins progresiv influenta asupra cîmpiilor din zonele de coastă, a bazinelor interioare si a văilor, beneficiind de condiţiile climatice extrem de favorabile pentru cultura orezului care caracterizează aceste pămînturi meridionale, de la cele două maluri ale lui Yangzi pînă la Tropicul Racului. Implantările populaţiilor han, petrecute în valuri succesive, si-au găsit aici maxima înflorire si au cunoscut de atunci o expansiune demografică irezistibilă.

Popoarele si culturile indigene au supravieţuit în diverse grade de aculturatie. Iată de ce este dificil să spunem astăzi unde se sfîrseste, la sud, Asia Orientală si unde începe Asia de Sud-Est. Aceeaşi constatare poate fi făcută la nord si la vest, înspre Siberia.

Culturile periferice care gravitează în jurul marii tradiţii han au putut să se deplaseze foarte departe, ca în cazul populaţiilor miao-yao din actuala Thailanda sau al

tungusilor transbaikalieni, însă lumea chineză a fost nevoită să se oprească la limita stepelor îngheţate din nord, a deserturilor Asiei Centrale sau a junglelor insalubre din peninsula Indochina. Imaginea de lume civilizată înconjurată de oceane barbare aparţine în asemenea măsură acestei civilizaţii, încît ea poate fi exprimată si în alte limbi, în coreeană, în vietnameză sau în japoneză. Această imagine avea să fie distrusă în mod brutal de intruziunea, în secolul trecut, a puterilor occidentale, aflate în faza ascendentă a revoluţiei lor industriale. Ţările Asiei Orientale au trăit în mod diferit (unele în calitate de colonizatoare, cum'este cazul Japoniei, altele în calitate de colonizate, ca în cazul Vietnamului sau al Coreei) „modernizarea" lor, căutînd alternativ în tehnicile si în gîndirea Occidentului mijloacele unei întoarceri la echilibrul trecut. în zorii secolului al XXI-lea, după un secol de crize, de rătăciri si de confruntări interne si externe, în urma cărora Asia Orientală aproape că si-a regăsit rolul civilizator, putem să observăm, dincolo de ultimele ajustări care au loc în prezent, ce va însemna în lumea de mîine ponderea sa demografică, economică si instituţională, de la malurile Oceanului Pacific pînă în Europa.

J. LEMOINE

• LEMOINE J., 1978, „L'Asie orientale", în J. Poirier (ed.), *Ethnology regionale,* t. II, Gallimard, Paris: 425-444. - REISCHAUER E.O., FAIRBANKS J.K., 1958, *East Asia The Great Tradition,* Houghton Mifflin Company, Boston. - REISCHAUER E.O., FAIRBANKS J.K., CRAIG A.M., *East Asia, the Modern Transformation,* Houghton Mifflin Company, Boston.

ASOCIAŢIE

Cînd R.H. Lowie, în *Primitive Society* (ediţia întîi, 1920), a încercat să introducă definitiv termenul de „asociaţie" în vocabularul antropologic anglo-saxon, el a precizat că îl va utiliza pentru a desemna „toate unităţile sociale care nu sînt întemeiate pe înrudire ca factor determinant". înţeles în acest sens restrîns, cuvîntul francez *association* apare în traducerea lucrării lui Lowie, revizuită de autor *(Traite de sociologie primitive,* 1935). Dacă referirea la conceptul de „asociaţie" - faptul de a se asocia - este familiară tradiţiei intelectuale franceze cel puţin de la Saint-Simon încoace, folosirea cuvîntului corespunzător, luat în accepţia tehnică a lui Lowie, nu s-a impus în vocabularul antropologilor francezi, poate tocmai din pricina prevalentei, în limbajul comun, a semnificaţiei sale juridice. Nici la anglo-saxoni, cuvîntul *association* nu a căpătat mai uşor drept de cetăţenie, asa cum arată folosirea concurentă a lui *sodality.* Cuvîntul „societate" (si acest lucru este valabil si pentru *society)* aparţine, cel puţin prin unul dintre sensurile sale, aceluiaşi registru semantic cu „asociaţie", pentru că el serveşte la desemnarea anumitor forme de asociere (precum în „societate secretă") şi pune, de altfel, probleme asemănătoare de uzaj. în continuare, vom urma înţelesul dat de Lowie „asociaţiei": o asociaţie este un grup (sau o grupare) din interiorul societăţii globale, care nu se bazează pe înrudire şi este străin, în mare măsură, marilor instanţe de control social. Noţiunea de „exterioritate" în raport cu universul extins al înrudirii trebuie să fie precizată: este vorba despre înrudirea reală, constituită prin cosangvinitate şi afinitate, şi nu despre înrudirea simbolică sau metaforică; se ştie că un cuvînt precum „fraternitate" serveşte la desemnarea unui grup de persoane care nu sînt fraţi sau surori, dar care consideră că legăturile care îi unesc au forţa legăturilor care îi unesc pe adevăraţii fraţi si pe adevăratele surori. în măsura în care se opune înrudirii, prietenia poate fi socotită (si a si fost) baza înclinaţiei oamenilor de a se asocia. Formele de asociere tin mai mult de formele de sociabilitate (de „socialitate", cum spunea G. Belot, 1907) decît de organizarea socială. Ele mobilizează relaţiile sociale în vederea unei „activităţi sociale", mai mult sau mai puţin finalizate. Sensul reţinut aici este apropiat de ceea ce Weber numeşte *Vergesellschaftung* („socializare", Freund, 1966), noţiune care se află la baza ideii de *Gesellschaftshandeln* („activitate societară", *ibid.).* '

Primul teoretician al asociaţiilor a fost germanul H. Schurtz (1902), iar primul autor al unei antropologii comparate a asociaţiilor (de fapt, a societăţilor secrete) a fost

americanul H. Webster (1908). Schurtz, comentat amănunţit de Lowie, a dezvoltat o teorie genetică a asociaţiilor, plecînd de la luarea în considerare a celor două criterii fundamentale de diferenţiere individuală care sînt sexul si vîrsta. Naşterea si diversificarea formelor de asociere se realizează prin luarea în considerare a noilor factori de specificare. Astfel se explică faptul că, plecînd de la grupări iniţiale bazate pe sex si/sau pe vîrstă, pot să apară asociaţii din ce în ce mai specializate'si mai închise. Apariţia societăţilor secrete marchează împlinirea acestei mişcări de ansamblu. Lowie arată că, dacă Schurtz propune cu adevărat o alternativă la viziunea lui Morgan despre dezvoltarea societăţilor, acordînd un loc excesiv rolului jucat de relaţiile de rudenie, demersul lui se înscrie totuşi într-o abordare evoluţionistă a studierii fenomenelor sociale, marcată de pretenţia de a'putea degaja principii'generale plecînd de la diversitatea realului.

Lowie începe trecerea în revistă a asociaţiilor de la grupurile bazate pe dualitatea sexelor, pentru că i se pare că datele etnografice dovedesc o relaţie strînsă între lumea bărbaţilor si fenomenul asocierii. Totuşi, există si asociaţii m'ixte, precum si altele bazate pe perechi, o asociaţie de bărbaţi si o asociaţie de femei putînd să aibă'aceeaşi destinaţie. Intervenţia criteriului vîrstei determină si ea caracterul predominant masculin al asociaţiilor, fie si doar în virtutea disimetriei de rezonantă socială, politică si religioasă a iniţierii masculine pe de o parte si feminine pe de altă parte, cînd aceasta din urmă coexistă cu prima. Raportarea la vîrstă nu permite doar definirea unei stratificări mai mult sau mai puţin fine a societăţii, în „asociaţii" sau „grupe de vîrstă", adică a unei organizări sociale bazate pe existenta „claselor de vîrstă", ci ea este pertinentă si într-un larg sector al activităţii sociale, prin intermediul etapelor ciclului vieţii si prin dobîn-direa de către fiecare individ a unui anumit număr de caracteristici sociale, delimitate de determinaţii precum cea de „rang" sau de „statut". Condiţiile în funcţie de care se poate intra într-o asociaţie - de care depinde si compoziţia acesteia -'sînt definite printr-un ansamblu de criterii de diferenţiere care, în afară'de sex si vîrstă, pot să tină de statutul economic si social sau de anumite particularităţi individuale - capacităţi sau angajare personală în vederea atingerii unui scop.

în afara celor bazate strict pe vîrstă, formele de asociere cele mai bine atestate sînt asociaţiile (sau „societăţile") de iniţiere, asociaţiile militare, asociaţiile rituale si societăţile secrete. Această nomenclatură nu este o tipologie, căci denumirile prezentate aici nu tin decît de o anume comoditate de limbaj, fiind adesea dificil să atribui unei asociaţii, pe baza datelor etnografice, o destinaţie univocă. Astfel, grupurile de societăţi exoterice se disting unele de altele în funcţie de presupusele lor destinaţii principale, opunîndu-se în mod global societăţilor secrete, iar aceasta nu în privinţa destinaţiei lor, ci în privinţa modalităţii lor de funcţionare : caracterul secret sau nesecret al acti'vităţii, care determină la rîndul său modul de comportare al membrilor fată de non-membri. Sîntem obligaţi să constatăm că asociaţiile exoterice si ezoterice pot avea funcţii comparabile. Foarte bogata etnografie a asociaţiilor nord'-amerindiene arată în ce măsură desfăşurarea asociaţiilor sfidează categorisirile empirice ale antropologilor, dar si clasificările lor etnice, care sînt, în general, la fel de empirice.

Indienii crow, populaţie matriliniară din Cîmpii, ale căror asociaţii au fost studiate de Lowie (1912, 1913, 1916), au o Societate a Tutunului, deschisă bărbaţilor si femeilor în urma plătirii unei taxe, care le dă dreptul să cultive tutunul sacru. La ei pot fi întîlnite ceea ce Lowie numeşte „cluburi laice" *(secular club)*, ai căror membri, bărbaţi, practică *Hot Dance*, preluat de la vecinii lor, populaţia hidatsa. în competiţie paşnică unele cu celelalte, aceste cluburi, în număr de patru, încearcă să atragă cel mai mare număr posibil de aderenţi prin reputaţia lor de prosperitate si prin caracteristica de a le permite membrilor lor să beneficieze de daruri. împreună, ele îsi împart cvasi-totalitatea bărbaţilor tribului si funcţionează ca nişte cooperative de întrajutorare. Asociaţiile militare ale populaţiilor crow erau si ele deschise, fiecare avînd semnele sale distinctive, cîntecele, dansurile si propria titulatură. Aceste asociaţii erau în competiţie, o competiţie dură, însă strict codificată, finalitatea principală a activităţilor lor fiind realizarea unor fapte de arme. Cei din populaţia hidatsa aveau si ei asociaţii militare,

ale căror denumiri erau în mare măsură identice cu cele ale populaţiilor crow, însă care erau ierarhizate în funcţie de grupele de vîrstă în care erau repartizaţi membrii lor. Pe cînd femeile crow nu aveau asociaţii, femeile hidatsa erau grupate în asociaţii aproape omoloage celor ale bărbaţilor: de exemplu, deşi nu existau asociaţii militare feminine, societăţile feminine se dedicau celebrării unor isprăvi războinice. La populaţia hidatsa se mai întîlnesc si astăzi asociaţii rituale masculine si feminine. Sistemul hidatsa de asociaţii cu fracţiuni ierarhizate se regăseşte la vecinii lor mandan, gros ventre, blackfoot şi arapaho ; femeile hidatsa, mandan şi arikara aveau asociaţii „războinice" comparabile. Am putea continua exemplele, preluate nu doar din zona Cîmpiilor, ci si din toate celelalte arii culturale ale Americii de Nord. Datele despre asociaţii nu sînt mai puţin bogate în celelalte regiuni ale lumii. în Africa întîlnim societăţi de iniţiere *(do'la* populaţiile bobo şi bwa din Burkina Fasso, *bagre* la populaţiile lobi din Burkina Fasso etc.) şi societăţi secrete (Africa Centrală; Africa Occidentală, mai ales aria lui *poro* din zona litorală a Guineii si din Coasta de Fildeş), instanţe mai mult sau mai puţin eficiente si represive de'control juridic si moral, chiar politic, care se identifică'cu întregul societăţii globale.

Dubla constatare a imposibilităţii de a opera o tipologie a formelor de asociere plecînd de la destinaţia lor si a inadecvării vocabularului descriptiv care le reflectă („asociaţie", „societate", „club", „confrerie", „ordin", „fraternitate" etc.) i-a condus pe unii analişti la propunerea de a clasa asociaţiile în funcţie de trăsăturile diferenţelor lor formale: dacă recrutarea se face sau nu prin adeziune voluntară, după gradul de deschidere a recrutării voluntare, după natura relaţiilor contractuale dintre membri pe care o determină apartenenţa, după sentimentul mai mult sau mai puţin puternic al apartenenţei membrilor la asociaţii, după caracterul mai mult sau mai puţin formal al funcţionării asociaţiilor etc. Nu s'-ar putea spune că această abordare tipologică a dat rezultate satisfăcătoare ; în fapt, ea a contribuit mai degrabă la încărcarea suplimentară a vocabularului descriptiv. Totuşi, încercările de acest tip nu erau departe de abordările sociologice ale diferitelor tipuri'de „corpuri intermediare" în societăţile „complexe", fie că e vorba de societăţile industriale (extrema varietate a fenomenului asociativ), fie că e vorba de societăţile ţărilor în curs de dezvoltare, prinse între un trecut „tribal" si un prezent marcat de'emergenta situaţiei socio-economice (urbanizare, migrarea mîin'ii de lucru), politice, religioase, culturale, care poate să dea o nouă vitalitate unui fenomen a cărui universalitate a fost demonstrată si în legătură cu care antropologia e departe de a fi spus totul.

M. IZARD

• BOAS F., 1897, *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Based on Personal Observations and Notes Made by George Hunt,* The National Museum, Washington DC. - LOWIE R.H., 1912, „Social Life of the Crow Indians", în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* IX: 179-248; 1913, „Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians", în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* XI: 145-358 ; 1916, „Plans Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary", în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* XI: 877-984; 1920, *Primitive Society,* Horace Liveright, New York (trad. fr. *Traite de sociologie primitive,* Payot, Paris, 1935). - SCHWAB C, 1947, *Tribes of the Liberian Hinterland,* Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia, Cambridge, Massachusetts.

► *Vîrstă. Iniţiere*

ASOCIAŢII ŞI SOCIETĂŢI SAVANTE

Subordonate de la întemeierea lor în secolul al XIX-lea dezvoltării teoretice a antropologiei si/sau a etnologiei (în funcţie de denumirile utilizate în fiecare tară), societăţile si asociaţiile savante au fost'subordonate si circumstanţelor istorice si tradiţiilor intelectuale. Astfel, în funcţie de particularităţile naţionale, mişcarea asociativă îmbracă diferite forme : în Marea Britanie si în Statele Unite, ele au avut un

rol decisiv în organizarea cercetării, pe cînd în Franţa si în ţările de limbă germană predomină alte modele (institute, academii, centre de'cercetare) (Ogg, 1933).

Dat fiind decalajul existent între idei si traducerea lor în plan instituţional, trebuie să constatăm că exista o ştiinţă antropologică ce se făcea în societăţile de arheologie, de medicină, de geografie si de geologie chiar înaintea apariţiei, în anii 1830, a primelor societăţi de etnologie. Eterogenitatea acestora dezvăluie aspectul de melanj al mai multor'tradiţii disciplinare care caracteriza antropologia la începuturile sale. în fapt, dacă preocupările filantropice si umanitare sînt la originea unor societăţi precum Societe Ethnologique de la Paris'(1839) sau Ethnological Society din Londra (1843), nu e mai puţin adevărat că la baza apariţiei societăţilor Societe d'Anthropologie de la Paris (1859) si' Anthropological Society din Washington (1879) au stat interese de ordin ştiinţific. înglobînd antropologia, etnologia si uneori arheologia (Berliner Gesellschaft fur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschic'hte, 1869 ; Societâ Italiana di Antropologia ed Etnologia, 1871), aceste societăţi, adevărate centre de informare si de schimburi între cercetători, au contribuit atît prin publicaţiile lor (buletine, memorii, reviste), cît si prin lucrările lor metodologice (instrucţiuni si chestionare, ca de exemplu *Notes and Queries on Anthropology*, a cărei primă ed'ităie a fost publicată în 1874 de către secţiunea de antropologie a British Association for the Advancement of Science) la dezvoltarea si organizarea cercetării. Apariţia unor departamente universitare si formarea unui corp de specialişti au adus cu ele trecerea de la o muncă de amatori la o activitate profesionistă, dovadă fiind crearea în 1902, la propunerea lui Boas, a primei asociaţii profesioniste, American Anthropological Association (AAA) si adăugarea în 1907, din nevoia de recunoaştere oficială, a adjectivului „Royal pe lîngă Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (RAI), creat în 1871. " n secolul al XX-lea, specializarea ştiinţei permite crearea unor societăţi de antropologie si de etnologie cu obiective res-trînse la domenii geografice (Societe des Africanistes, Franţa, 1931) sau care urmăresc anumite tematici (Society for Applied Anthropology de pe lîngă AAA, 1941). întemeierea unor asociaţii cu vocaţie internaţională (International Union for the Anthropological and the Ethnological Sciences, 1948)'si continentală (European Anthropological Association) marchează perioada de după război. Această mişcare instituţională (de la societăţile de antropologie si etnologie din Europa si Statele Unite pînă la asociaţiile internaţionale, trecînd prin societăţile specializate)'dă seamă de parcursul istoric al antropologiei, de conflictele sale teoretice (antropologie socială/antropologie culturală, antropologie/ etnologie) si de raporturile sale cu alte domenii de investigaţie (antropologie/sociologie, antropolog'ie/folclor).

într-un context marcat de dezvoltarea antropologiei sociale, în 1948 (an în care, la Oxford, Evans-Pritchard îi urmează lui Radcliff-Brown) ia fiinţă Association of Social Anthropologists of Great Britain and the Commonwealth (ASA)', care se delimitează de concepţia unei antropologii „în sens larg", practicată de RAI si apărută din fuziunea Ethnological Society of London cu Anthropologic Society of London (1863). Nu este lipsit de interes faptul că în Marea Britanie dezbaterile teoretice se află la originea unor împărţiri instituţionale care acoperă curente de gîndire (şcolile de la Manchester si de la Oxford), spre deosebire de Statele Unite, unde, pe fondul AAA, se grefează societăţi create în funcţie de o problematică (Society for Cultural Anthropology, 1983), de anumite tematici particulare (Society for Medical Anthropology, 1971; Society for Psychological Anthropology, 1977; Society for Visual Anthropology, 1984) sau de specializări geografice (Society for the Anthropology of Europe, 1986). De altfel, înmulţirea societăţilor de antropologie si de etnologie (American Ethnological Society, 1842), a instituţiilor guvernamentale (Bureau of American Ethnology, 1879) si a organismelor dotate cu secţii de antropologie (New York Academy of Sciences) constituie una dintre caracteristicile dominante ale antropologiei nord-americane. în Franţa, în absenta unui consens asupra domeniului de studii, asa cum arată existenta paralelă a Societe d'Anthropologie de la Paris si Societe d'Ethnographie, ambele create în 1859, punctul de vedere geografic a fost cel care a servit drept criteriu pentru împărţirea instituţională (Societe des

Americanistes, Societe des Africanistes si Societe des Oceanistes), fiecare dintre aceste societăţi identificîndu-se cu abordări si opţiuni teoretice specifice. De aceea, nu trebuie să ne mire absenta societăţilor de antropologie din ţările colonizate de Franţa, excepţie făcînd societăţile de „studii" (Societe d'Etudes Indochinoises, 1883; Societe d'Etudes Melanesiennes, 1938; Societe d'Etudes Oceaniennes, 1917) si institutele (Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis, 1931; Institut Francais d'Afrique Noire, Dakar, 1939), spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în ţările aflate sub dominaţie britanică, fie că e vorba de India (Anthropological Society of Bombay, 1887), fie că e vorba de Australia (Anthropological Society of New South Wales, Sidney, 1928).

Paralel cu această mişcare, în secolul al XIX-lea văd lumina zilei societăţi de folclor, de tradiţii populare, de *Volkskunde* (în funcţie de diferitele denumiri naţionale), atît în Europa (Folklore Society, Londra, 1878; Verein fur Volkskunde, Viena, 1894), cît şi în Statele Unite (American Folklore Society, 1888), cel mai adesea, asa cum a fost cazul în ţările scandinave sau în Grecia, într-un moment de trezire a conştiinţei naţionale. Dezvoltarea acestui domeniu de studii, lărgirea frontierelor sale către istorie, geografie umană şi sociologie rurală nu au rămas fără consecinţe asupra denumirilor acestor ştiinţe. Exemplul Franţei (Societe du Folklore Francais, 1928; Societe d'Ethnographie Francaise, 1947; Societe d'Ethnologie Francaise, 1972) este o dovadă a recunoaşterii tîrzii a etnografiei naţionale ca disciplină ştiinţifică, spre deosebire de situaţia ţărilor de limbă germană, care se individualizează prin înrădăcinarea lui *Volkskunde'în* tradiţiile intelectuale.

N. DIAS

• BOAS F., 1902, „The Foundation of a National Anthropological Society", în *Science*, XV (386): 804-809 - THOMAS W.L., PIKFLIS A.M. (ed.), 1953, *International Directory of Anthropological Institutions*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York. - OGG FA., 1933, „Learned Societies", în *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan Company, New York. - PIKELIS A.M., EGGAN F.R., 1962, „Ethnological and Anthropological Societies", în *Encyclopaedia Britannica*, Chicago - Londra - Toronto, VIII: 781-782. - STOCKING G.W., 1971, „What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837-1871)", în *Man*, 6 : 369-390. - VERREL B. (ed.), 1984, *World Guide to Scientific Associations and Learned Societies*, Miinchen - New York - Londra. 1955, „Professional Associations", în *Yearbook of Anthropology*, The Wenner-Green for Anthropological Research Foundation, New York: 764-772.

AUSTRALIA

1. *Societăţile australiene*

Australia fiind singurul continent populat, la descoperirea sa de către europeni, în exclusivitate de vînători-culegători, e uşor de înţeles că studierea locuitorilor săi a dobîndit o importantă capitală pentru dezvoltarea teoriei antropologice, de la L.H. Morgan (în legătură cu ipoteza „promiscuităţii primitive") la B. Malinowski (despre universalitatea familiei) si C. Levi-Strauss (despre sistemele de înrudire cu clase matrimoniale), fără a-i omite pe J.G. Frazer, S. Freud, E. Durkheim si A.R. Radcliffe-Brown.

Anchetele primilor etnografi (L. Fison, A.W. Howitt, B. Spencer si FJ. Gillen, Roth, W.E. Mathews) sînt dominate de prejudecăţile teoretice ale evolutionismului social cu referire la totemism, la noţiunea de „tabu", la exogamie, la căsătoria de grup, la patrili-niaritate, tot atîtea caracteristici culturale bine definite, a căror prezentă sau absentă în societăţile studiate trebuia apreciată. Pentru mai multe regiuni ale Australiei secolului al XIX-'lea, nu dispunem decît de scrieri ale unor amatori. Totuşi, e surprinzător faptul că unele dintre aceste scrieri, independent de proiectul teoretic care le ghidează, sînt surse bune de date etnografice, analizînd, într-un mod normativ, practici, obiceiuri si credinţe indigene ; în schimb, foarte puţin numeroase sînt scrierile care relatează despre modul în care trăiau aborigenii. In general, aceştia sînt prezentaţi ca fiind ghidaţi în

exclusivitate de regulile rigide ale organizării lor sociale, ceea ce corespundea concepţiei de atunci despre un „Celălalt" exotic.

în momentul primelor contacte cu europenii, existau în Australia mai mult de 300.000 de indigeni, care vorbeau aproape cinci sute de limbi diferite. în ciuda diferentelor culturale destul de importante dintre aceste grupuri, pot fi degajate trăsăturile comune ale diferitelor societăţi australiene (Maddock, 1982).

Organizare socială. Dezbaterile despre caracterele specifice ale societăţilor australiene s-au învîrtit în jurul relaţiei dintre grupurile de rezidentă si teritoriul lor. După modelul „ortodox" de organizare socială (Radcliffe-Brown, 1930), porţiuni delimitate de teritoriu erau proprietatea grupurilor patriliniare si erau locuite de bărbaţii care se recunoşteau drept membri ai acestor grupuri, împreună cu femeile si copiii lor. Radcliffe-Brown şi alţi autori (Warner, 1937 ; Tindale, 1974) au studiat diferitele forme ale relaţiei existente între aceste unităţi sociale.

Unii'antropologi au introdus o distincţie între însuşirea ritualică de pămînturi si exploatarea acestora. Cercetări recente'(Meggit, 1962) au readus în discuţie atît caracterul patrilocal al grupului rezidenţial sau al „bandei", cît si presupusa relaţie a membrilor grupului cu spaţiul care le asigură subzistenta. Si modelul cîndva dominant al proprietăţii patriliniare asupra pămîntului a fost reexaminat, pe de o parte, în urma cercetărilor de teren făcute în Great Sandy Desert si în Cap York (T.M. Sutton, von Sturmer) si consacrate studierii proceselor politice ale aborigenilor, iar pe de altă parte, ca urmare a modalităţilor de revendicare a pămînturilor în virtutea *Aboriginal Land Rights Act* din 1976. Antropologia contemporană insistă asupra importantei pe care o are autonomia individului în viata indigenă si asupra părţii care le revine negocierii si manipulării regulilor. Se pare că, în general, argumentele juridice care stau la baza revendicărilor teritoriale sînt numeroase în interiorul aceleiaşi societăţi, împărţită pe diferite niveluri pînă la unitatea rezidenţială de bază.

Pămîntul ca patrimoniu ritual este un obiect de proprietate, un suport al identităţii colective si al schimburilor. De aceea el este un domeniu de organizare spaţială supus unor modalităţi de control si de schimb distincte de cele care se referă la alte resurse. Asa cum arată o serie de 'studii recente, anumite tipuri de relaţie cu pămîntul ca proprietate rituală pot fi considerate nişte „diferente" organizate în ansambluri regionale. Acestea din urmă transformă cristalizările rezidenţiale temporare ale nomazilor în categorii sociale permanente (B. Glowczewski, F. Myers). în această privinţă, harta lingvistică realizată de N.B. Tindale (1974) poate fi o sursă de erori, întrucît, stabilind că frontierele dintre teritoriile grupurilor care vorbesc aceeaşi limbă le constituie pe acestea în ansambluri politico-juridice, ea utilizează numele limbilor pentru a desemna „triburile", deşi apartenenţa lingvistică nu ar trebui să fie considerată decît ca unul din multiplii parametri ai identităţii colective.

Religie. Autorii din secolul al XIX-lea, considerînd că aborigenii nu practicau nici rugăciunea si nici sacrificiul, au ajuns la concluzia că aceştia nu aveau „religie". Totuşi, ca intervenţie asupra lumii în ansamblul său, religia impregnează toate aspectele vieţii sociale, fiind, asa cum a remarcat Durkheim, o modalitate de articulare a raporturilor sociale. Astfel, la populaţia aranda, grupurile care gestionează pămîntul sînt si grupări religioase. în plus, activitatea religioasă a acestor grupuri e integrată într-un proces mai larg, datorită faptului că fiecare dintre ele păstrează segmente de itinerare mitice (Strehlow, 1947). Au fost realizate cercetări despre natura „totemică" a acestei religii, pentru a înţelege mai bine natura relaţiilor pe care oamenii le întreţin cu restul universului.'

în întreaga Australie, modul în care sînt privite viata oamenilor si universul se bazează pe o concepţie originală si subtilă despre ceea ce aborigenii numesc „vis" *(dreaming).* Lumea actuală si-a primit forma si semnificaţia gratie acţiunii unor atotputernice spirite ancestrale, care si-au pus amprenta asupra peisajului. Tot ceea ce există (instituţii sociale, spiritele oamenilor, obiceiurile, elementele geografice) s-a

născut în epoca strămoşilor, în care s-a constituit cadrul existenţial al timpului prezent. Această elaborare a ordinii ancestrale a provocat interesul a numeroşi cercetători. O parte din ei (G. Roheim, W.E.H. Stanner) s-au interesat de caracterul metaforic al unei cosmologii şi al unei ontologii care s-au constituit plecînd de la credinţele trăite şi de la practicile rituale asociate acestora. Alţii (Munn, 1973; Strehlow, 1947) au subliniat aspectul metonimic al unei religii bazate pe pămînt, fiecare mit si fiecare rit trimitînd la un reper geografic determinat. Aceste lucrări sugerează următoarea idee: căutarea religioasă a unei ordini a lumii este dinamică si colectivă si duce la definirea *sinelui*, la situarea si la integrarea sa în cadrul unui sistem de relaţii (Morphy, 1984).

Studiul despre religia aborigenă pe care Stanner (1966) l-a consacrat simbolismului miturilor si riturilor populaţiei murinbata este de acum clasic. Stanner arată ca „visul" este asociat unei ontologii concepute în asa fel încît toate lucrurile existente îsi găsesc originea într-o ordine a lumii atemporală, imuabilă. Pentru aborigeni, există o continuitate între trecut si prezent si oamenii sînt obligaţi să perpetueze ordinea cosmică definită de creatorii săi.

îndeplinirea ritualurilor este o activitate socială fundamentală, iar limitările impuse participării la activităţile rituale si la controlul cunoaşterii ezoterice au un ecou politic. In această privinţă, în analiza lor asupra cosmologiei inerente simbolismului miturilor si riturilor, M. Eliade si G. Roheim izolează relaţiile indigene de contextul lor de apropriere locală, de căutare si de învăţare. Cercetătorii de inspiraţie structuralistă au încercat să arate cum ansambluri complexe de mituri si de rituri asociază unităţi totemice locale în interiorul unui sistem unic; astfel, anumite evenimente mitice specifice capătă statutul unor variante în raport cu un continuum mitic global. Cum fiecare grup îsi stabileşte identitatea în raport cu o parte a unui asemenea continuum sau în raport cu ceea ce este trăit într-o serie rituală completă, experienţa globală a activităţii mitice si rituale corespunde vieţii întregii societăţi ca totalitate structurată (Munn, 1973). ' în ciuda insistentei aborigenilor asupra imuabilităţii lumii, antropologii au arătat că, pentru creativitatea intelectuală, cultele religioase dinamice constituie un suport important, iar în contextele schimbării, un mijloc de redefinire a raporturilor sociale (R. Berndt, B. Glowczewski). în opinia lui Stanner, cultele murinbata deschid calea unei conştientizări acute si profunde a fundamentelor fiinţei, cu toate că „adaptează schimbarea la formele permanenţei".

Relaţii de rudenie. Primele studii despre relaţiile de rudenie ale aborigenilor încercau să afle dacă în cazul categoriilor de rudenie se tine seama de existenta claselor matrimoniale (care marchează o prevalentă a grupului asupra individului) sau de relaţiile genealogice. Radcliffe-Brown, privilegiind aportul legăturilor genealogice efective în constituirea categoriilor de rudenie, pune în evidentă importanta unităţii familiale si a grupului de descendentă patriliniară, ca elemente constitutive ale relaţiilor de rudenie. Astfel, diferentele dintre sistemele de rudenie (de exemplu, dintre sistemele kariera si aranda) ar tine de nişte variaţii în organizarea relaţiilor matrimoniale pe grupuri de descendentă. Cînd a reluat analiza structurilor elementare ale înrudirii la populaţiile murngin si în alte societăţi, Levi-Strauss a examinat categoriile de rudenie ca tinînd de raporturile sociale definite prin regulile de alianţă, si nu de relaţiile genealogice. Dincolo de controversa care a urmat între teoreticienii filiaţiei si teoreticienii schimbului, grupul patriliniar a fost socotit în continuare baza de la care trebuie să se pornească în analiza înrudirii ca unitate care intervine în schimbul de femei (Maddock, 1982). Totuşi, trebuie să notăm că ultimele lucrări despre populaţia murngin (W. Shapiro) au pus în evidentă rolul înrudirii ca sistem de clasificare a rudelor centrat pe ego si au propus ipoteza potrivit căreia unităţile între care se desfăşoară schimburile ar fi matriliniare.

Interesul pentru regulile si principiile structurale a deschis calea nu numai pentru studierea aspectelor pragmatice ale locului relaţiilor de rudenie în activitatea socială (L.R. Hiatt), ci si pentru analiza raporturilor dintre organizarea relaţiilor de rudenie si organizarea producţiei (F. Rose, A. Hamilton). Astfel, s-a arătat' că exploatarea

economică a tinerilor de către bătrîni e validată de referirea la o ordine etică. Analiza semantică formală a sistemelor australiene de clasificare, considerate (încă o dată) ca fiind bazate pe relaţii genealogice (H.W. Scheffler) a pus problema articulării dintre categoriile de rudenie elaborate în raport cu egoul si un sistem de clasificare mai larg, care înglobează secţiunile si jumătăţile claselor matrimoniale. Este posibil să concepem realizarea clasificării relaţiilor de rudenie ca ţinînd de un sistem general de transformare în ordine simbolică, la fel ca şi clasificările de tip totemic; unii au văzut aici indiciul unei concepţii despre viaţa socială care depăşeşte cu mult cadrul grupului local.

Diferenţierea sexelor. Recent, statutul si poziţia femeilor au reţinut atenţia, problema care a apărut fiind legată de modul cum ar trebui tratate diferentele dintre sexe în societăţile care practică separarea între bărbaţi si femei în majoritatea domeniilor de activitate. Discuţiile în jurul acestor probleme trimit mai ales la importanta ritualurilor pur masculine (L.R. Hiatt) sau a exploatării muncii femeilor de către bărbaţii bătrîni ai grupului. O idee susţinută adesea în anii '60 era că dominaţia bărbaţilor asupra femeilor se întemeiază pe controlul exercitat de către aceştia asupra creativităţii „culturale" în domeniul ritualurilor, căreia îi era subordonată creativitatea „naturală" a femeilor. Mai mulţi etnografi (Goodale, Kaberry), furnizînd date importante asupra rolului femeilor în societatea aborigenă, au arătat că ar fi greşit să se creadă că femeia era „subjugată", concluzie care a fost reluată de antropologii feministi din anii 70 (Bell, 1983). Insistînd asupra autonomiei femeilor în propriul lor domeniu, asupra existentei unor căi de acces la mituri si rituri care le erau specifice si asupra rolului care le revenea în viata socială în afara sferei domestice, Bell si Hamilton au contestat vechile opinii potrivit cărora controlul miturilor si riturilor, de care depinde însăşi existenta societăţii, le-ar fi revenit în exclusivitate bărbatilor, pe cînd femeile ar fi fost sortite activităţii de reproducere biologică şi urmăririi unor scopuri pur individuale.

Istorie. Interesul fată de situaţia aborigenilor a fost mereu prezent în cercetarea antropologică, însă această preocupare a fost exprimată, în general, independent de urmărirea unor obiective ştiinţifice. întrucît cercetarea antropologică s-a dezvoltat întotdeauna într-un context al schimbării (chiar dacă a avut drept cadru aşezările autohtone sau misiunile), ea a fost întemeiată pe dihotomia traditional/non-trad'itional. Recent, studiile despre aborigeni au intrat într-o fază mai participativă, luîndu-se în considerare intruziunile istoriei în viata aborigenilor si încercîndu-se examinarea acestora mai puţin ca reprezentanţi ai unei alterităti exotice, cît ca oameni în care cercetătorul recunoaşte marca unei naturi umane comune. A început să se acorde mai multă atenţie situaţiei globale a aborigenilor pierduţi într-o lume dominată de albi (Rowley) si un tip de etnografie de ultimă oră arată chiar modul în care esenţa culturii aborigene poate fi sesizată în situaţii de schimbare (Kolig, Sansom).

F. MYERS

• BELL D., 1983, *Daughters of the Dreaming*, McPhee, Gribble, Allen & Unwin, Melbourne -Sydney. - GLOWCZEWSKI B., 1991, *Du reve ă la loi chez les aborigenes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, PUF, Paris. - MADDOCK K, 1982, *The Australian Aborigines*, Penguin Books, Ringwood, Victoria. - MEGGITT M.J., 1962, *Desert People*, University of Chicago Press, Chicago. - MORPHY H., 1984, *Journey to the Crocodile's Nest*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra. - MUNN N.D., 1973, *Walbiri Iconography*, Cornell University Press, Ithaca. - MYERS F.R., 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Smithsonian Institution, Washington DC. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1930, *The Social Organisation of Australian Tribes*, *Oceania*, t. I, no 1-4, University of Sydney, Sydney. - STANNER W.E.H., 1966, *On Aboriginal Religion*, University of Sydney Sydney. - STREHLOW T.G.H., 1947, *Aranda Traditions*, University of Melbourne Press, Melbourne. - TINDALE N.B., 1974, *Aboriginal Tribes of Australia*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra. - WARNER W.L., 1937, *A Black Civilization*, Harper, New York.

2. *Aborigenii australieni de astăzi*

Aborigenii din Australia reprezintă astăzi o populaţie de mai mult de 200.000 de persoane. Ei rămîn puternic ataşaţi de tradiţiile lor sociale si religoase, dar sînt tot mai mult constrînsi să abandoneze vechile activităţi care le asigurau subzistenta.

Atitudinea autorităţilor federale australiene fată de aborigeni se caracterizează prin punerea în practică a unei politici sistematice de închidere în rezervaţii si de excludere din comunitatea naţională. A trebuit să se aştepte referendumul din 1967 pentru ca aborigenilor să li se acorde statutul de cetăţeni. In 1976, guvernul federal a admis principiul unei recunoaşteri legale a drepturilor' triburilor asupra teritoriilor lor tradiţionale. Cu excepţia statului Northern Territory, care aplică această legislaţie, celelalte state continuă însă să îi supună pe aborigeni controlului lor, negînd, în general, temeiul revendicărilor lor teritoriale. Făcută în 1983, promisiunea unei reglementări de ansamblu, la scară federală, a problemei teritoriale a aborigenilor nu a fost încă transpusă în practică.

Proiectele de exploatare a subsolului, dezvoltarea turismului si lansarea marilor programe de dezvoltare agro-pastorală ameninţă grav integritatea drepturilor aborigenilor asupra pămînturilor lor si riscă să provoace dispariţia unor situri sacre. în periferiile urbane, unde se grupează numeroşi aborigeni metisati, ravagiile provocate de boli, de malnutritie si de alcoolism sînt importante. Procentul de aborigeni încarceraraţi, în constantă 'creştere, este proporţional mult mai ridicat decît cel întîlnit în alte componente ale societăţii australiene. '

în cursul ultimilor cincisprezece ani au apărut numeroase organizaţii ale aborigenilor. Aceştia îsi creează un număr tot mai mare de *land councils* regionale, prin intermediul cărora intenţionează să dea mai multă greutate revendicărilor lor teritoriale.

J.-P. RAZON

• GLOWCZEWSKI B., 1985, „Droits territoriaux aborigenes", în *Ethnies*, 3: 18-27; 1984, „Sur la piste des droits â la terre", în *Autrement*, 7: 132-147. - „Nothing to Celebrate. Australian Aborigines Today", în *Survival International News*, 1988, supliment 20.

B

BALANDIER Georges

Deschiderea politologiei în fata aporturilor unei etnologii la a cărei eliberare de arhaism a contribuit, construirea unei sociologii dinamice a modernităţii care demască toate jocurile puterii si obligă la interpretarea factorilor de dezordine în orice sistem social, iată tot atîtea' obiective realizate de Georges Balandier, născut la Ailleviliers (Haute-Saone) în 1920. După studii de filosofie si etnologie la Paris, el cercetează, din Senegal pînă în Congo, mutaţiile intervenite în Africa după război. în 1955, Balandier îsi susţine doctoratul si publică *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* si *Sociologie des Brazzavilles noires*, lucrări care reevaluează studiile africaniste. Solicitat de Institut d'Etudes Politiques din Paris, el va tine primele cursuri din Franţa asupra dezvoltării si, împreună cu A. Sauvy, va introduce termenul de „lumea a treia". La Ecole Pratique des Hautes Etudes (Secţiunea a VI-a), va crea un departament de sociologie a Africii negre si va fonda Centre d'Etudes Africaines. Ales profesor la Sorbona în 1962, el va inaugura aici prima catedră de sociologie africană si, simultan, va continua să tină conferinţe, pînă în 1966, la Ecole Normale Superieure. La ORSTOM, la CNRS si la universitate, el nu va înceta să lărgească domeniul investigaţiilor sale, construind o operă care va marca o întreagă generaţie de etnologi.

Fiind primul africanist care a realizat o conceptualizare a situaţiei coloniale, observînd dezechilibrele apărute în relaţia colonizat - colonizator, Balandier va scoate în evidentă în *Anthropologie politique* (1967) tema majoră a complicităţii puterii cu sacrul. Prin antropologia „societăţilor fără stat" pot fi puse în evidentă atît bazele, cît si procesele si funcţiile puterii. *în Sens et puissance* (1971), el elaborează o dinamică socială legată de sociologia mutaţiilor si a dezvoltării. Dacă întreg sistemul social este instabil si inedit si dacă el lasă să coabiteze incertitudinea, ordinea si dezordinea, trebuie sesizate schimbările prin intermediul revelatorilor de dereglare: contestaţii, conflicte şi crize ; este ceea ce Balandier face în *Anthropo-logiques* (1974), propunînd o investigare critică a modernităţii occidentale.

C. RIVIERE

► 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris. 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Armand Colin, Paris. 1957, *Afrique ambigue*, Plon, Paris. 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris. 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, PUF, Paris. 1974, *Anthropo-logiques*, PUF, Paris. 1977, *Histoire d'autres*, Stock, Paris. 1980, *Le pouvoir sur scenes*, Balland, Paris. 1985, *Le detour*, Fayard, Paris. 1988, *Le desordre*, Fayard, Paris.

BALCANI

Regiunea Balcanilor poate fi definită în două moduri. Primul apelează la criterii geografice şi consideră Peninsula Balcanică *stricto sensu :* traversată de lanţul munţilor Balcani, ea se întinde de la Grecia continentală pînă la Cîmpia Dunării si la partea meridională a Carpaţilor. Al doilea mod de definire se sprijină pe criterii de ordin

cultural si izolează o Europă de Sud-Est care cuprinde Peninsula Balcanică asa cum este ea delimitată de geografi, Grecia insulară, România si Iugoslavia.

Unul dintre principalele substraturi vechi ale popularii Balcanilor e reprezentat de triburile iliro-trace (numite dace în nordul Dunării), de origine indo-europeană. Colonizarea romană s-a dezvoltat plecînd din Grecia si, dacă Grecia si civilizaţia greco--romană au păstrat limba si civilizaţia greacă din perioada elenistică, celelalte populaţii integrate Imperiului, cu excepţia albanezilor, au fost romanizate. Pătrunderea slavilor de sud a adus cu sine o slavizare progresivă a majorităţii populaţiilor balcanice, căreia i-au scăpat românii, albanezii si grecii, care i-au asimilat pe nou-veniti. Bizanţul i-a urmat Romei ca stat imperial si a dominat în regiune pînă în secolul al'XV-lea, cînd a fost înlocuit de Imperiul otoman.

în urma acestui amestec de populaţii, a rezultat o foarte mare diversitate culturală: în primul rînd, o diversitate etnică, populaţiilor deja citate adăugîndu-li-se, în epoci si contexte diferite, turci, tătari, germani, maghiari, cerchezi, ţigani si evrei de origine sefardă; în al doilea rînd, o diversitate religioasă, ortodoxia, care'e preponderentă, coexistînd cu catolicismul, dominant în regiunile asupra cărora se exercită influenta ţărilor occidentale, cu iudaismul si islamismul (puternic implantat în Albania, Hertegovina si Bosnia). Dincolo de diferenţa religioasă, o opoziţie mai larg culturală corespunde frontierei care separă Imperiul austro-ungar de Imperiul otoman, asa cum se poate constata în domeniile socio-economic, arhitectural, artistic etc.

Diversitatea balcanică este întărită si de faptul că populaţiile socotite omogene în tradiţia studiilor istorice, chiar etnologice, au drept cadru al identităţii colective subansambluri sociale şi teritoriale. Pot fi citate aici diferitele grupuri romanice care s-au menţinut la sudul Dunării; cunoscute, în general, sub numele de vlahi sau valahi (nume care îi include si pe românii din nordul Dunării), aceste populaţii sînt numite, începînd din secolul al XIX-lea, aromâni (ei însisi numindu-se *armâni).* Balcanii formează o zonă a cărei extremă complexitate etnică nu este comparabilă în Europa decît cu cea a Caucazului.

Legătura etnică nu este în mod necesar determinantă pentru înţelegerea particularităţii modurilor de viată. Astfel, românii din Cîmpia Dunării si bulgarii din nord au, si unii si alţii, o netă conştiinţă a apartenenţei lor etnice, deşi împărtăşesc acelaşi mod de viaţă; slovenii, deşi sînt slavi, au un mod de viaţă apropiat de cel al vecinilor lor austrieci. Am putea cita numeroase exemple care pun în evidentă cuvîntul greu pe care-l are de spus istoria în formarea entităţilor culturale de astăzi. Mai ales începînd din secolul al XIX-lea, apartenenţa etnică este pusă în evidentă pentru a susţine pretenţiile de independentă. Revendicările se exprimă, în acest caz, prin cercetări si publicaţii ştiinţifice, prin literatură sau prin organizarea unor muzee „etnografice". '

O destul de întinsă zonă a Balcanilor a păstrat pînă în secolul al XIX-lea o organizare socială de tip tribal. Ea cuprinde Muntenegrul, nordul Albaniei si o mare parte a Macedoniei, unde coabitează grupuri romanice, slave, albaneze sau mixte. Păstorii care practică creşterea nomadă a animalelor sau transhumanta străbat aceste ţări. Dintre aceştia, cei mai cunoscuţi sînt aromânii, sărăcăceanii (de limbă greacă), yurucii (de limbă turcă). în nordul Albaniei, împărţirile segmentare specifice fiecărui sistem tribal sînt extrem de accentuate ; în cadrul triburilor slave sau slavo-albaneze din Muntenegru s-a diferenţiat, în timpul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, o formă arhaică de stat. în societăţile fără organizare de tip tribal, unitatea tradiţională cea mai largă este „ţara"; asa stau lucrurile în România, unde unitatea teritorială numită *tară* (din latinescul *terra)* este o confederaţie de sate. Satele păstrează un caracter arhaic, fiind aproape întotdeauna conduse de o adunare alcătuită din bătrîni. Grupul domestic compus din mai multe cupluri căsătorite s-a menţinut pînă la mijlocul secolului al XX-lea la albanezi si la slavii de sud si chiar si astăzi pot fi întîlnite unele grupuri domestice care depăşesc o sută de persoane, de exemplu la albanezii din Iugoslavia. Grupul domestic bazat pe existenta unui singur cuplu căsătorit cu copii necăsătoriţi este predominant în Grecia si în România. Legăturile de pseudo-rudenie joacă un rol foarte important în codarea

relaţiilor dintre persoane şi dintre grupuri: năşia (cu modalităţi de transmitere a rolului de nas), frăţia de sînge, de lapte sau de botez, coreferinta la aceeaşi zi, aceeaşi săptămînă sau chiar la aceeaşi lună de naştere, consangvinitatea fictivă. ’

P.-H. STAHL

• BOUE A., 1840, *La Turquie d’Europe,* Arthus Bertrand, Paris. - BEUERMANN A., 1967, *Fernweide Wirtschaft in Sudosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturgeographie des bstlichen Mittelmeergebietes,* Georg Westermann Verlag, Miinchen. - CVIJIC J., 1918, *La Peninsule balkanique Geographie humaine,* Librairie Armand Colin, Paris. - CABEJ E., 1966, „Albanische Volkskunde”, în *Sud-Ost Forschungen,* XXV, Munchen: 333-387. - DURHAM M.E., 1928, *Some Tribal Origins, Laws and Customs,* Unwin Brothers, Londra. - ERLICH V., 1966, *Family in Transition. A Study of 300 Yugoslaw Villages,* Princeton University Press, Princeton. - HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - HASLUCK M., 1954, *The Unwritten Law in Albania,* Cambridge University Press, Cambridge. - KRAUSS F.S., 1885, *Sitte und Brauch der Sudslaven. Nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen,* Alfred Holder, Viena. - SCHNEEWEIS E., 1961, *Serbocroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch,* Walter de Gruyter, Berlin. - SICARD E., 1943, *La zadruga sud-slave dans* l’*evolution du groupe domestique,* Ophrys, Paris. - STAHL H.H., 1939, *Nerej. Un village d’une region archaique,* 3 vol., Institutul de Ştiinţe Sociale din România, Bucureşti. - STAHL, P.-H., 1986, *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe,* Columbia University Press, New York. - VALENTINI G., 1956, *Il diritto delle comunită nella tradizione giuridica albanese,* Valecchi Editore, Florenţa. - VACARELSKI C, 1969, *Bulgarische Volkskunde,* Walter de Gruyter, Berlin. - VUIA R.,' 1937, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat,* Bucureşti. - WACE A.I.B., TOMPSON M.S., 1913, *The Nomads of the Balkans. An Account of Live and Customs among the Vlachs of Northern Pindus,* Methuen, Londra.

BANDĂ —¥ *Vînători-culegători. Steward (J.H.)*

BASTIAN Adolf

Adolf Bastian (născut la Bremen în 1826, mort la Trinidad, în Antile, în 1905) a fost cu siguranţă unul dintre cei mai mari călători si scriitorul cel mai prolific din istoria antropologiei. După studii de drept, ştiinţe naturale si medicină, a făcut prima sa călătorie ca medic de marină si a vizitat, între 1851 si’ 1859, Australia, Peru, Mexic, California, precum si numeroase ţări din Asia si Africa.’ După întoarcerea sa, a publicat *Ein Besuch in San Salvador* si, în anul următor, *Der Mensch in der Geschichte* (3 volume). Din 1861 pînă în 1866, a călătorit în Extremul Orient si a studiat budismul. De acum înainte, viata sa va fi punctată de călătorii în aproape toate colturile lumii. în 1868 a fost numit conservator la Berlin, unde va întemeia, în 1886, Konigliches Museum fur Volkerkunde, care va deveni unul dintre cele mai mari muzee etnografice din lume si un centru important al formării etnologice. A creat, împreună cu Virchow, Berliner Gesellschaft fur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte si a fost numit coeditor al jurnalului societăţii, *Zeitschrift fur Ethnologie.* De asemenea,'a luat parte la activităţi care vizau asigurarea unui fundament instituţional ştiinţific pentru expansiunea colonială germană. Bibliografia lui Bastian numără mai mult de o sută de cărţi si mai multe sute de articole. Viziunea sa teoretică, ce presupune unitatea psihică a omenirii, îl situează în afara tendinţelor epocii: evoluţionismul uniliniar şi difuzionismul. „Ideile elementare” înnăscute, care s-ar afla la originea tuturor culturilor omeneşti, ar fi suportat o serie de modificări în funcţie de condiţiile de mediu, creînd astfel provincii geografice. Apoi, la un nivel superior, contactele dintre civilizaţii ar fi dus la dezvoltări istorice si culturale specifice, cu elaborarea unor *Volkergedanken.* Sarcina etnologiei, care este, în mod esenţial, o etnopsihologie, ar fi aceea de a degaja ideile elementare din masa variaţiilor culturale particulare. Pentru a-si ilustra demersul, Bastian a recurs la tradiţia orală, dar mai ales la colectarea obiectelor etnografice în care se presupune

că s-ar exprima concepţiile celor care le-au elaborat. Ameninţate în însăşi existenta lor prin propagarea unei culturi occidentale colonizatoare, aceste idei ar putea fi reconstruite, în momentul în care vor fi dispărut, pornindu-se de la colecţiile de obiecte materiale care vor forma atunci, în analogie cu corpusurile de texte de care dispun filologii, un fond indispensabil de documente despre societăţile fără scriere. în urma eşecului unei expediţii germane în Loango, Bastian a fost tot mai criticat pentru lipsa sa de rigoare metodologică si pentru stilul prolix, adesea monoton si confuz, al lucrărilor sale.

R. HASTEROK

► 1868, *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spilweite ihrer Veränderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Culturvblker*, Dietrich Reimer, Berlin. 1874, *Die deutsche Expedition an der Loango-Kuste, nebst älteren Nachrichten ilber die zu erforschenden Länder*, H. Costenoble, Jena. 1878-1889, *Die Culturländer des alten America*, 3 vol., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. 1881, *Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie*, F.A. Brockhaus, Leipzig. 1881, *Der Vblkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begrundung auf ethnologische Sammlungen*, F. Dummlers, Berlin. 1887, *Die Welt in ihren Spiegelungen und dem Wandel des Vblkergedankens*, Mittler und Sohn, Berlin.

• FIEDERMUTZ-LAUN A., 1970, *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian*, Franz Steiner, Wiesbaden. - KOEPPING K.-P., 1983, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth Century Germany*, University of Queensland Press, St. Lucia - Londra - New York. - STEINEN K. von den, 1905, „Gedächt-nisrede auf Adolf Bastian", în *Zeitschrift fur Ethnologie*, 37 : 236-249.

BASTIDE Roger

Sociolog si etnolog francez, Roger Bastide s-a născut în 1898 într-o familie protestantă din Nîmes. După obţinerea în 1924 a titlului de *agrege* în filosofie, el predă la liceu si publică două eseuri 'de sociologie religioasă pînă în 1938, cînd pleacă în Brazilia, unde este numit profesor de sociologie la Universitatea din Sao Paulo, post pe care îl va ocupa pînă în 1953. în cursul acestor ani îi va întîlni pe C. Levi-Strauss, F. Braudel, C. Moraze, G. Gurvitch si M. Herskovits. Se va iniţia în psihanaliză si va descoperi opera lui F. Boas; interesîndu-se îndeaproape de societatea braziliană'sub toate aspectele sale, va efectua cercetări în domenii cărora opera sa le-a rămas fidelă: etnologie religioasă, fenomene de aculturatie si psihiatrie socială. După întoarcerea sa la Paris, va fi numit director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Secţiunea a VI-a). Seminarul său va deveni un loc privilegiat pentru întîlnirea si formarea tinerilor intelectuali din lumea a treia. în 1957, Bastide îsi susţine teza de doctorat în litere la Sorbona si în 1959 este numit profesor de etnologie si sociologie religioasă la aceeaşi universitate, trecînd apoi la catedra de etnologie generală, pe care o va împărţi cu A. Leroi-Gourhan. Din 1962 pînă la moartea sa, survenită la Paris în 1974, va 'fi unul dintre responsabilii revistei *L'Annee Sociologique*. Studierea religiilor afro-braziliene, mai ales *candomble* din Bahia, si, în general, analiza religiilor africane din Brazilia, marcate de variaţii în spaţiu si timp, l-au făcut pe Bastide să le considere nu doar nişte rămăşiţe sau nişte fenomene reziduale, ci fapte de aculturatie si de remaniere a valorilor culturale, apărute într-o situaţie de inegalitate socială' si'rasială pe care o denunţă. Bastide este unul dintre primii etnologi care a văzut în transă altceva decît o manifestare patologică: un mijloc de vindecare cathartică printre atîtea altele, supus respectării unui cod precis. Asemenea lucrărilor lui A. Metraux despre *voodoo-ul* haitian si lucră-rilor lui P Verger si M. Herskovits despre Brazilia si Dahomey (actualul Benin), opera lui Bastide despre',întrepătrunderea civilizaţiilor" constituie un ansamblu de o extraordinară bogăţie.

Bastide ocupă în antropologia franceză un loc aparte, datorat dimensiunii etice a operei sale, combinate cu un anume eclectism si cu o deschidere de spirit pe care a manifestat-o prin poziţia sa ştiinţifică, prin cursurile sale, prin interesul său pentru

literatură, precum si „prin dragostea pentru sacru si mai puţin pentru biserici". Astfel, el a organizat în 1959 (actele vor fi publicate în 1962) la Paris un colocviu despre noţiunea de „structură", care a confirmat ruptura dintre sociologia lui G. Gurvitch si structuralism. Intuiţiile si reflecţiile sale despre complexitatea raporturilor dintre observator si observat, dintre inconştient si societate întîlnesc gîndirea lui G. Devereux, căruia i-a prefaţat în 1970 lucrarea'Essais *d'etnopsychiatrie generale*. Către sfîrsitul vieţii sale, la Centre de Psychiatrie Sociale si Laboratoire de Sociologie de la Connaissance', a condus lucrări de antropologie aplicată şi a primit studenţi şi cercetători din toate ţările lumii.

A. DELUZ

► 1931, *Les problemes de la vie mystique,* Armand Colin, Paris. 1950, *Sociologie et psychanalyse,* PUF, Paris. 1958, *Le candomble de Bahia, rite nagb,* Mouton, Paris - Haga. 1960, *Les religions africaines au Bresil,* PUF, Paris. 1962 (Bastide ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales,* Mouton, Paris - Haga. 1965, *Sociologie des maladies mentales,* Flammarion, Paris. 1967, *Les Ameriques noires: les civilisations* africaines *dans le Nouveau* Monde Payot Paris 1970 *Le* proch*a*in *et le lointa*in Cujas Paris. 1971, *Anthropologie appliquee,* Payot, Paris. 1972, *Le reve, la transe et la folie,* Flammarion, Paris. 1974 (Bastide ed.), *La femme de couleur en Amerique latine,* Anthropos,
Paris 1974 (coaut F Morin F Raveau) *L*es *Haiti*ens en France Mouton Paris Haga 1975, . Le *sacre sauvage et autres essais,* Payot, Paris.

• MORIN F, 1975, „Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres", în *Archives de sciences sociales des religions,* 40 : 99-106.

BATESON Gregory

Născut în 1904 la Cambridge într-o familie care, de mai multe generaţii, a studiat la St. John's College, Gregory Bateson (1904-1980) a făcut la început studii de zoologie, pentru a se consacra apoi antropologiei sociale sub îndrumarea lui A.C. Haddon, B. Malinowski si A.R. Radcliffe-Brown. Trimis în Noua Guinee în 1927, se iniţiază îndelung în munca de teren la populaţiile sulka si baining din New Britain. Cîtiva ani mai tîrziu, la populaţia iatmul din Sepikul Mijlociu (unde îi va întîni pe R. Fortune si M. Mead), va întreprinde cercetări asupra simbolismului ritual care vor duce la lucrarea sa capitală, *Naven* (1936). în această lucrare, Bateson combină analiza unui ritual de travestire cu o reflecţie critică asupra explicării faptelor socio-culturale. Depăşind paradigma functionalistă, Bateson îmbogăţeşte interpretarea sociologică a ritualului prin studierea aspectelor sale logice si afective,'referindu-se la ceea ce el numeşte *eidos-ul* si *ethos-ul* culturii iatmul. Descrierea relaţiilor dinamice (dintre bărbaţi si femei, dintre consangvini si afini etc.) reprezentate în ritual îl conduce la formularea noţiunii de „schismogeneză". Aceasta, concepută ca „un proces de diferenţiere [...] rezultînd în urma unui ansamblu de interacţiuni cumulative ale indivizilor",'îi pune la dispoziţie un punct de plecare pentru studierea circuitelor de comunicare, subiect pe care îl'va dezvolta mai tîrziu, cînd va participa în Statele Unite la colocviile Macy (1942-1953).

După o misiune în Bali împreună cu M. Mead (1936-1938), în cursul căreia va experimenta fotografia si filmul cinematografic ca instrumente de analiză a comportamentului, Bateson este angajat la Veteran's Hospital din Palo Alto (California), unde s-a consacrat observării familiilor de schizofrenici. Demersul său, inspirat atît de antropologie, cît si de cibernetică, i-a permis să vadă patologia mentală ca fiind rezultatul unei disfunctionalităti a sistemului de comunicare familială. Din această perspectivă, patologia nu'mai este cantonată în domeniul individual, ci devine o proprietate a interacţiunii familiale în ansamblul său. în particular, ea apare ca produs al unei *double bind,* definită ca o contradicţie imposibil de depăşit între un mesaj si cadrul care oferă regulile pentru interpretarea sa. în cursul anilor '60, Bateson va aplica aceste idei în domeniul comunicării animale, mai ales în cazul delfinilor.

Bateson a reunit esenţialul textelor sale ulterioare lui *Naven* în *Steps to an Ecology of Mind* (1972). Ultimele sale două cărţi (1979, 1987) fac un bilanţ teoretic al itinerarului

său intelectual si propun o nouă viziune asupra structurii si evoluţiei lumii vii, bazată pe analiza proceselor de diferenţiere si de comunicare. ’Bateson a murit în 1980 la Zen Center din San Francisco.

M. HOUSEMAN, C. SEVERI

► 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* Cambridge University Press Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven*, Editions de Mi , nuit, Paris, 1971). 1942 (coaut M. Mead), *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York. 1951 (coaut. J. Rouesch), *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Press, San Francisco (trad. fr. *Vers une ecologie de l’esprit*, 2 vol., Le Seuil, Paris, 1981). 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Dutton, New York (trad. fr. *Esprit et nature*, Le Seuil, Paris, 1984). 1987 (coaut. M.C. Bateson), *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York.

• BATESON M.C. *et al.*, 1971, *About Bateson*, E.P Dutton, New York. - BATESON M.C, 1984, *With a Daughter’s Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, William Morrow, New York (trad. fr. *Regards sur mes parents. Une evocation de Margaret Mead et Gregory Bateson*, Le Seuil, Paris, 1989). - LIPSET D., 1980, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, Beacon Press, Boston. - HOUSEMAN M., SEVERI C, 1986, „Lecture de Bateson anthropologue”, prefaţă la G. Bateson, *La ceremonie du Naven*, Le Livre de Poche, Paris.

BELGIA. Antropologia belgiană

Primii antropologi belgieni si-au făcut cercetările aproape în exclusivitate în cadrul domeniului colonial belgian din Africa Centrală, alcătuit din Congo (devenit Zair) si protectoratele (foste colonii germane) Ruanda (Rwanda) si Urundi (Burundi). începînd din 1920, studii voluminoase (Vansina, 1966) au fost realizate de etnografi autodidacţi, ale căror lucrări erau legate de acţiunea lor administrativă sau misionară. Acestora le’-a urmat o a doua generaţie, compusă din etnologi profesionişti care s-au dedicat unor studii monografice de etnoistorie sau de antropologie de inspiraţie anglo-saxonă. Printre altele, unii cercetători au lucrat pentru Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (IRSAC) fie în Congo, în medii kuba (Vansina, 1978), lega şi nyaga (Biebuyck, 1973), libinza (P. Van Leynseele), luba (J. Theuws), shi (J. Cuypers), yaka (E. Roosens), yombe (A. Doutreloux), fie în Ruanda, precum J. Maquet, M. d’Hertefeld si A. Coupez, specialist în limba kinya-rwanda (d’Hertefeld si Coupez, 1964). J. Vansina a lucrat la populaţiile tio din Congo-Brazzaville, iar L. de Heusch s-a făcut cunoscut prin analiza structuralistă a miturilor si riturilor bantu tinînd de regalitate (de Heusch, 1972), precum si prin lucrările sale ’despre sacrificiu (1986), *voodoo-ul* haitian si ţigani. Din 1930, revista *Aequatoria* a fost alimentată de lucrările lui G. Hulstaert despre cultura Mongo. Alte reviste s-au născut şi au dispărut: *Congo* (1920-1940), *Kongo-Overzee* (1934-1959), *Zaire* (1947-1961), precum si *Cultures et developpement* (1969-1985). Institut Royal Colonial Belge, transformat în Academie Royale des Sciences d’Outre-Mer, a publicat numeroase studii, mai ales despre Africa Centrală. La fel s-a întîmplat si cu Musee du Congo, fondat la Tervuren în 1897 si devenit în 1960 Musee Royal de l’Afrique Centrale, care adăposteşte importante colecţii etnografice, arhive si un departament de cercetare. începînd din’1955, muzeul editează revista *Congo-Te'rvuren*, devenită din 1961 *Africa-Tervuren.* Si în Anvers există un muzeu de etnografie ale cărui colecţii sînt africane. în timp ce în muzeele si în centrele menţionate mai sus activitatea de cercetare se dezvoltă (IRSAC a devenit un institut zairez În 1973), nici un departament universitar belgian nu s-a dedicat în întregime predării antropologiei. Universite Libre din Bruxelles eliberează diplome de lingvistică şi civilizaţie africană, punînd la dispoziţia studenţilor cursuri de antropologie şi de artă africană; L. de Heusch animă aici un Centre d’Anthropologie Culturelle. Universitatea din Gand eliberează diplome de istorie şi de filologie africană, precum şi de „artă etnică”; ea coordonează cercetări în domeniul limbilor, al sistemelor cosmologice şi al artelor africane. Katholicke Universiteit te

Leuven (Louvain) a închis în 1964 Institut Africaniste pe care îl patrona si a creat, în 1972, Centre d'Anthropologie Sociale et Culturelle, care oferă cursanţilor diplome. Universitatea Catolică din Louvain cuprinde un laborator de antropologie, al cărui program de lucru este axat pe „cercetarea-actiune" si care se află la originea unor publicaţii interdisciplinare. Să mai amintim că la Louvain există un curs si se desfăşoară cercetări consacrate literaturii si artei africane (Faik-Nzuji Madiya, F. Neyt).
'

Din pricina insuficientei dezvoltări a instituţiilor de cercetare în domeniul antropologiei, numeroşi antropologi belgieni se îndreaptă către ştiinţele sociale care se ocupă de problemele dezvoltării. Totuşi, de aproximativ cincisprezece ani, a apărut o nouă generaţie de antropologi (Pinxten, 1984), ale căror lucrări se caracterizează printr-o diversificare a terenurilor studiate si a abordărilor. J.-P. Colleyn, D. Jonckers si P. Jespers lucrează la populaţiile minyanka din Mali; R. Devisch studiază cultele terapeutice la populaţia yaka din Zair şi susţine şi alte cercetări în această ţară, unde mai lucrează şi D. Vangroenweghe (ekonda), W. de Mahieu (komo), G. De Plaen si E. Corin (yanzi); V. Neckenbrouck studiază schimbările socio-religioase la populaţia kikuyu din Kenya ; la Namur, M. Singleton conduce cercetări de antropologie aplicată întreprinse în mai multe ţări africane. Crearea recentă a Institutului African, cu vocaţie naţională, corespunde'dorinţei de a dezvolta relaţiile dintre instituţiile de cercetare africaniste din Belgia si din'străinătate. în afara Africii, să notăm cercetările asupra Americii de Nord (E. Roosens, 1986: huroni; R. Pinxten, 1983: navajo) si de Sud (J. Malengrau: formaţiunile sociale din zona andină a statului Peru; G. Pauwels : aymara; G. Verswijver: indienii mekragnoti din Brazilia), a Indiei de sud (R. Deliege), a Rifului marocan (M.-F. Cammaert) si a Siciliei (J. Leman, 1987). R. Devisch a lucrat în domeniul medicinei familiale în Belgia, iar M. Mesnil a studiat folclorul valon. Publicată la Gand de către Pinxten, revista *Cultural Dynamics* arată noua înfăţişare a antropologiei belgiene.

R. DEVISCH

• BIEBUYCK D., 1973, *Lega Culture : Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People,* University of California Press, Berkeley. - DEVISCH R., 1984, *Se recreer femme. Manipulation semantique d'une situation d'infecondite chez les Yaka du Zaire,* Dietrich Reimer, Berlin. - HERTEFELT M. d', COUPEZ A., 1964, *La royaute sacree de lAncien Rwanda. Texte, traduction et commentaire de son rituel,* Musee Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. - HEUSCH L. de, 1972, Le *roi ivre ou* l'*origine de l'Etat,* Gallimard, Paris. 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines,* Gallimard, Paris. - LEMAN J., 1987, *From Challenging Culture to Challenged Culture, The Sicilian Cultural Code and the Socio-Cultural Praxis of Sicilian Immigrants,* Universitaire Pres, Louvain. - MAHIEU W. DE, 1985, *Qui a obstrue la cascade ? Analyse semantique du rituel de circoncision chez les Komo du Zaire,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris - Cambridge. -PINXTEN R. *et al.,* 1983, *Anthropology of Space: Explorations into the Natural Philosophy and Semantics of the Navajo,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia. - PINXTEN R. (ed.), 1984, *New Perspectives in Belgian Anthropology or the Postcolonial Awakening,* Herodot, Gottingen. - PLAEN G. DE, 1974, *Les structures d'autorite des Bayanzi,* Editions Universitaires, Paris. - ROOSENS E., 1986, *Micronationalisme: Een anthropologie van het etnische reveil,* Acco, Louvain - Amersfoort. - VANSINA J., 1966, *Introduction â* l'*ethnographie du Congo,* Editions Universitaires du Congo - CRISP, Kinshasa - Bruxelles. 1978, *The Children of Woot: A History of the Kuba Peoples,* University of Wisconsin Press, Madison.

BENEDICT Ruth Fulton

Antropolog provenit dintr-o familie americană baptistă de origine rurală, Ruth Fulton s-a născut la New York în 1887 şi a murit tot aici, în 1948 ; a fost soţia biochimistului Stanley Benedict. După ce a făcut studii de literatură la Vassar College si după un ocol prin Europa, R. Benedict a studiat antropologia la New School for Social Research din New York între 1919 si 1922, fiind eleva lui A. Goldenweiser si E.C. Parsons. în perioada 1922-1923, devine asistenta lui F Boas la Barnard College si', sub influenta lui R. Lowie, se ocupă de cercetarea viziunilor la indienii din Cîmpii; în 1924 intră la Universitatea

Columbia. în 1922, la îndemnul lui A. Kroeber, cunoaşte o primă experienţă de teren la populaţia serrano din sudul Californiei. Mai tîrziu, face anchete în rîndul populaţiilor pima şi pueblos din Sud-Vest (1935), însă munca sa e grav afectată de o surditate în creştere ; va dirija lucrări despre apaşii din sud-vest (1930) şi despre populaţia blackfoot din nordul Cîmpiilor (1938).

înscriindu-si încă de la început reflecţia în curentul culturalist marcat de influenta psihanalizei americane, R. Benedict propune, în *Patterns of Culture* (1934), o tipologie a culturilor care se sprijină pe categorii preluate din psihopatologie si pe distincţia făcută de Nietzsche *în Naşterea tragediei* între caracterul apolinic si caracterul dionisiac. Lucrarea, un studiu comparat al populaţiilor pueblos dobu (Noua Guinee) si kwakiutl (Coasta de nord-vest), rămîne una dintre lucrările clasice ale antropologiei culturale americane, deşi i s-a reproşat reductionismul psihologic. în perioada Marii Recesiuni, R. Benedict a făcut parte din rîndul acelor sociologi care si-au pus întrebări în legătură cu propria societate si au dezbătut posibilitatea unei antropologii care să se ocupe de problemele sociale contemporane. Intrarea Statelor Unite în război împotriva Germaniei a găsit-o de partea celor care, precum M. Mead sau G. Bateson, s-au angajat în lupta pentru apărarea idealurilor democratice ale Occidentului împotriva totalitarismului.

După război, R. Benedict a întreprins călătorii de studiu în Europa (Germania, Olanda, România) şi în Asia (Japonia şi Thailanda); a publicat în 1946 o analiză a culturii japoneze sub titlul *The Chrisanthemum and the Sword.* în această ultimă perioadă a vieţii sale, ea i-a atribuit antropologiei un rol capital în punerea în practică a noilor relaţii dintre naţiuni, bazate pe intercomprehensiunea culturilor. R. Benedict a creat în 1928 revista *Journal of American Folklore* (care îsi încetează apariţia în 1939). Prietena sa, M. Mead (1966) a reunit principalele eseuri, amintiri, pagini de jurnal, corespondenta cu Boas, Sapir sau cu ea însăşi ale acestei figuri „magnetice" (Bohannan, Glazer, '1988), alcătuind si o selecţie a poemelor sale, scrise sub pseudonimul Anne Singleton.

M. IZARD

► 1931, *Tales from the Cochiti Indians,* Smithsonian Institution, Washington. 1934, *Patterns of Culture,* Houghton Mifflin, Boston - New York (trad. fr. *Echantillons de civilisations,* Gallimard, Paris, 1950). 1935, *Zuni Mythology,* Columbia University Press, New York. 1940, *Race: Science and Politics,* Modern Age Books, New York. 1946, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese culture,* Houghton Mifflin, Boston - New York (trad. fr. *Le chrysantheme et le sabre,* Picquier, Paris, 1987).

• CAFFREY M.M., 1989, *Ruth Benedict. Stranger in This Land,* University of Texas Press, Austin. - HANDLER R., 1986, „Vigorous Male and Aspiring Female : Poetry, Personality and Culture in Edward Sapir and Ruth Benedict", în G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality,* University of Wisconsin Press, Madison : 127-155. - MEAD M., 1959, *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict,* Houghton Mifflin, Boston - New York. 1974, *Ruth Benedict,* Columbia University Press, New York - Londra.

BIG MAN

Bigpela Man este un personaj central în anumite triburi din Noua Guinee (melpa, enga, suai). Pentru M. Sahlins (1963), el reprezintă imaginea tipică a puterii în Melanezia, putere meritată în raport cu puterea moştenită a şefului polinezian provenit din aristocraţia tribală si concentrînd în persoana si în familia sa funcţii religioase, militare si economice esenţiale. Devine Big Man cel care îsi dovedeşte capacităţile de a produce sau de a strînge bogăţii (porci, scoici, pene de pasărea paradisului etc.) pentru a le redistribui cu o generozitate calculată în schimburi ceremoniale în care indivizii si grupurile intră în competiţie sau pentru a le pune la dispoziţia clanului sau tribului în circumstanţe care necesită o cooperare supralocală si arbitraje complexe (război, pace, cult). Aceste funcţii cer bune capacităţi oratorice si multă abilitate pentru a putea

convinge zeci de bărbaţi si de femei să urmeze un Big Man în acţiunile sale si să contribuie la acestea cu o'parte din munca si averea lor. Totuşi, puterea sa rămîne precară, pentru că, trebuind să dea mereu mai mult, la un moment dat nu mai reuşeşte să o facă. Atunci, partizanii săi se alătură altor Big Men. Departe de a reprezenta figura centrală a puterii în Melanezia în general, Big Man nu apare decît în contexte bine delimitate, acolo unde soţiile trebuie cumpărate si unde războiul si schimburile ca semn al competiţiei coexistă. în acest fel, putem să înţelegem de ce Big Men au devenit adesea noii îmbogăţiţi ai economiei coloniale si postcoloniale. în schimb, acolo unde înrudirea se bazează'pe schimbul direct al surorilor si unde nu există schimburi în competiţie, puterea aparţine Marilor Bărbaţi care o moştenesc (Maeştri ai iniţierii, Mari Şamani) sau o merită (Mari Războinici, Mari Vînător'i). Să fie oare vorba, în cazul societăţilor cu Big Men, cu Great Men (baruya), cu ranguri (massim), cu şefi (mekeo, Trobriand), de apartenenţa la acelaşi cîmp de transformări structurale?

M. GODELIER

• BROWN P., 1987, „New Men and Big Men: Emerging Social Stratification in the Third World, a Case Study from the New Guinea Highlands", în *Ethnology*, XXVI (2): 87-106. -CHOWNING A., 1979, „Leadership in Melanesia", în *Journal of Pacific History*, XIV (1): 66-83. - GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris. -SAHLINS M.D., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", în *Comparative Studies in Society and History*, 5 : 285-303. - STRATHERN A., 1979, *Ongka. A Self Account by a New Guinea Big Man*, Duckworth, Londra.

BIOLOGICĂ (ANTROPOLOGIE ~) 1.

Domeniul antropologiei biologice

Antropologia biologică, avînd ca obiect variaţia biologică a fiinţei umane, atît în dezvoltarea sa evolutivă, cît si în expresia sa istorică si contemporană, îsi are originea în studiile naturalistilor din secolul al XVIII-lea (Linne, Buffon). Ea a luat fiinţă mai întîi în Franţa, sub impulsul lui Broca (1860), care definea antropologia ca „istoria naturală a omului". Pînă în 1945, antropologia „fizică" va rămîne fidelă acestei concepţii, concentrîndu-si majoritatea eforturilor pentru acumularea unei cunoaşteri empirice asupra diversităţii prezente, pentru a putea să facă legătura între cunoştinţele furnizate de aceasta si datele oferite de oamenii-fosile. în acest demers, interpretarea tipologică familiară paleontologilor este aplicată si variaţiei actuale, că e vorba de date biometrice sau, începînd din anii 1930-1935, de caractere sangvine. Din acest moment, tipologiile nu mai pot să slujească, în tentativele succesive de clasificare a raselor, decît la stabilirea unei coerente evolutive în cadrul furnicarului variaţiei umane. La începutul celui de-al doilea război mondial a devenit tot mai clar că studierea la om a cauzelor si mecanismelor variaţiei, ale cărei fundamente teoretice au fost puse de neo-darwinism si de genetica populaţiilor, nu poate fi continuată printr-o extindere a abordării tipologice. Această constatare si dezvoltarea în timpul ostilităţilor, mai ales în Statele Unite, a unei antropologii „a mediului înconjurător", destinată surprinderii nevoilor si limitelor organismului uman plasat într-un mediu agresiv, sînt elementele care vor da o nouă orientare disciplinei în perioada de după război. Această reînnoire se prezintă în consecinţă ca o resurecţie a unui curent prezent în Statele Unite încă de la Boas si care concepea abordarea biologică a omului ca o componentă, printre atîtea altele, a unei antropologii *lato sensu*. Această antropologie de acum „biologică" preia din celelalte domenii ale biologiei noi concepte, noi cunoştinţe si noi tehnici. în plus, ea retine din aportul ştiinţelor sociale parametrii care definesc sau controlează frecvent manifestarea trăsăturilor biologice. Părăsindu-si în acest fel condiţia de simplă ştiinţă naturală, antropologia biologică se va plasa la graniţa dintre biologic si social. Una dintre primele sarcini care îi vor fi încredinţate va fi aceea de a stabili o viziune ştiinţifică asupra problemei raselor umane. Conferinţele organizate de UNESCO (mai ales cele din 1951

si 1964) vor permite stabilirea valorii si a limitelor de aplicare la om a conceptului de Irasă", punînd capăt dezbaterilor în legătură cu acest subiect care au avut loc în cadrul disciplinei. E adevărat că scopul antropologiei biologice are puţine puncte comune cu acela al antropologiei fizice din trecut. Marea întreprindere a'anilor '50 si '60 va fi încercarea de a recunoaşte, în analiza populaţiilor umane, intervenţia mecanismelor genetice ale evoluţiei care au fost deja identificate pentru alte specii. în acest scop, s-a pus accent pe'studierea micilor comunităţi umane închise, izolate, „laboratoare naturale" cu o populaţie redusă ca număr si'caracteristici sociale foarte nete, care trebuie să ofere observatorului un efectiv biologic restrîns a cărui studiere exhaustivă îi va permite să regăsească „în mod natural" modelele evolutive ale teoriei genetice. Necesitatea de a rafina cunoştinţele referitoare la raporturile dintre biologia fiinţelor umane si factorii de mediu va da naştere unui număr mare de lucrări, care vor conduce la crearea unei ecologii umane; aceasta se va îndepărta progresiv de cercetarea proceselor evolutive, pentru a studia perceperea si analiza echilibrelor complexe care îl leagă pe omul biologic de celelalte componente ale ecosistemului său. în acest domeniu, Programul Biologic International, care, între 1962 si 1974, va coordona cercetările efectuate simultan de echipe din mai mult de patruzeci de ţări, va juca un rol capital. Pornind de la aceste două mari orientări tematice ale antropologiei biologice, ilustrate în anii 1975-1980 de o impresionantă îmbogăţire conceptuală, factuală si tehnică, au fost definite orientările viitoare ale disciplinei. în afară de apariţia unor noi specializări inerente oricărui progres ştiinţific, cel mai important rezultat al cercetărilor din această perioadă este acela de a fi'demonstrat că modelele geneticii populaţiilor nu sînt potrivite pentru studierea omului, în acest caz părînd a fi adesea preponderente determinis-mele extrabiologice.

E. CROGNIER

2. *Biologicul şi socialul*

După un lung ocol care i-a condus de la o viziune naturalistă a culturii la un punct de vedere nou asupra naturii, antropologii biologi se apropie astăzi de etnologi. Genetica populaţiilor *stricto sensu* a descoperit repede limitele inerente modelelor sale, întrucît acestea cer, pentru ca aplicarea lor să fie posibilă, îndeplinirea unor condiţii ce se îndepărtează foarte mult de realitatea complexă a societăţilor omeneşti, care,'în acest sens, sînt nişte obiecte genetice „nepotrivite". Putem merge chiar mai'departe si, în loc să încercăm'să „purificăm" situaţia asa cum face experimentatorul, să ne folosim de ceea ce pare să o perturbe. Organizarea regulilor si practicilor efective ale alianţei, condiţiile de stabilire a compartimentărilor între subgrupurile sociale, procesele cognitive utilizate în alegerea partenerului, gestiunea mediului si a resurselor sale prin intermediul tehnologiei si a organizării sociale, iată tot atîtea'contexte care acţionează direct asupra structurii'populaţiilor biologice umane si care condiţionează modul de redistribuire a caracterelor ereditare. Astfel, cultura nu este în avans fată de biologic, ba chiar se află în urma unei părţi importante a acţiunii mecanismelor' biologice ale evoluţiei si ale diversificării speciei, precum si a acelor mecanisme care menţin, dincolo de diversitatea sa, unitatea sa fundamentală. Se ajunge în acest caz la a vedea în cultură un regizor care modelează partea biologică a omului si utilizează legile geneticii plecînd de la propriile sale reguli.

Această abordare dă o altă dimensiune unei antropologii care, deşi rămîne biologică, nu mai este, totuşi, o istorie naturală a omului, ci una în care biologicul si socialul dezvoltă între ele raporturi dialectice. Biologii investighează faptele sociale înainte de interpretarea datelor lor: definirea şi structura populaţiilor, procesele istorice ale variaţiei lor sociale, realizarea practică si notarea simbolică a comportamentelor înaintea resurselor de mediu. Astfel s-a conturat o ecologie umană pornindu-se de la problemele antropologiei biologice, domeniu în care se regăsesc cercetători veniţi atît dinspre ştiinţele sociale, cît si dinspre biologie.

Această deplasare a interesului cercetării antropo-biologice nu se limitează la problematica referitoare la structura populaţiilor, nici la cea care permite edificarea unei ecologii umane. Faptele biologice au si o dimensiune cognitivă. Ce relaţii se stabilesc între perceperea fenotipurilor într-o societate dată si modul în care se creează raporturile sociale dintre indivizii care deţin aceste fenotipuri? în anumite societăţi, marcate de eterogenitatea trăsăturilor fizice aflate, din motive istorice, într-o puternică legătură cu poziţia ocupată în societate de către cei care le deţin, trăsăturile fizice devin indicatori de statut si aparţin ansamblului semantic pe baza căruia se organizează relaţiile dintre grupuri, mai ales cele etnice. Din punctul de vedere al biologului, aceste fapte au si o altă dimensiune în afara celei pur sociale. Afirmîndu-se ca parte biologică a antropologiei generale, antropologia biologică contribuie la construirea echilibrată a unei imagini a omului care să tină cont de faptul că acesta „este în natură, însă [...] nu aparţine întru totul naturii" (Dubos). Aceasta nu trebuie să ne facă să uităm problemele apărute la orizontul noilor cercetări. Căci dacă acţiunea socialului este cea care modelează lumea vie, acest lucru se întîmplă pornind de la un material care i se oferă socialului si care îi fixează acestuia anumite reguli. Ce fel de constrîngeri determină căile alese'de om în cultură şi în societate? Marile întrebări ale lui Levi-Strauss se apropie aici de demersurile specialiştilor în etnologie. întrebările sociobiologiei pun antropologiei biologice o problemă care anunţă trecerea la un alt moment al dialecticii natură - cultură, însă această întoarcere spre „natura" omului ne conduce la ideea că ruptura dintre natură si cultură sau dintre biologic si social tine mai mult de o etapă a istoriei gîndirii decît de realitatea lumii.

J. BENOIST

• COMAS J., 1976, *Manual de antropologia fisica,* Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Ciudad de Mexico. - COON C.S., 1965, *The Living Races of Man,* Alfred Knopf, New York. - FEREMBACH D., SUZANNE C, CHAMLA M.C. (ed.), 1986, *L'homme: son evolution, sa diversite. Manuel d'anthropologie physique,* CNRS, Doin, Paris. - HIERNAUX J. (ed.), 1980, *La diversite biologique humaine,* Masson, Presses Universitaires de Montreal, Paris -Montreal. - JACQUARD A. (ed.), 1976, *L'isolat, espoirs et limites,* INED, Paris. - Le *racisme devant la science,* 1960, UNESCO, Paris. - MORIN E., PIATELLI-PALMARINI M. (ed.), 1974, *L'unite de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels,* Le Seuil, Paris. -MEIER R.J., MOTTEN C, ABDEL-HAMEED F. (ed.), 1978, *Evolutionary Models and Studies in Human Diversity,* Mouton, Paris - Haga. - STOCKING G.W. Jr. (ed.), 1988, *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology,* University of Wisconsin Press, Madison.

► *Rasă. Sociobiologie*

BOALĂ

Termenul „boală" trimite la cel puţin trei semnificaţii diferite, susceptibile de a-l interesa pe antropolog: eveniment concret afectînd un individ anume, entitate taxo-nomică inclusă într-un nomenclator, noţiune generală si abstractă a unei stări opuse celei de sănătate.

în multe dintre societăţile fără scriere, conceptul general si abstract de „boală" nu apare chiar atît de clar, pentru că este cuprins în categoriile mai vaste ale răului, nenorocirii, dezordinii etc. Si chiar dacă prezenta acestei noţiuni este atestată, adeseori se poate constata recurgerea la interpretări conform cărora boala este percepută ca oricare alt eveniment nefast dintre cele cu efect asupra relaţiilor sociale. Asa cum boala este o modalitate a nenorocirii, sănătatea este, simetric, un aspect al ordinii armonioase ce reglează raporturile spaţiale si temporale ale individului cu lumea si cu semenii.

La fel ca naşterea si moartea, boala este înainte de orice altceva un eveniment social impus de condiţia biologică a omului. Dar, spre deosebire de naştere si de moarte, boala este un eveniment mai mult sau mai puţin reversibil si recurent pe parcursul aceleiaşi existente. Asemenea morţii tragice, boala loveşte în general într-o manieră percepută ca inopinată si selectivă, aceste caractere necesitînd o analiză cu neputinţă de limitat la

un simplu mecanism patologic. Datorită înrădăcinării sale în corpul suferindului si pentru că ameninţă atît integritatea si perenitatea persoanei, cît si pe cele ale corpului social, boala este'un eveniment ce are particularitatea de a mobiliza o încărcătură afectivă puternică şi de a activa procese sociale adeseori complexe (Auge, 1984; Zempleni, 1985). Prin frecventa lor, episoadele de boală constituie aşadar, într-o societate dată, ocazii privilegiate de comunicare, de interacţiune si, adeseori, de mobilizare economică. Astfel, se pare că putem stabili o paralelă între evenimentul biosocial care este boala, după exemplul naşterii si al morţii, si formele simbolizate si colective ale evenimentului, mai ales iniţierea'(Auge, 1984).'Deci nu este de mirare că boala s-a impus observaţiei antropologilor încă de timpuriu în dezvoltarea disciplinei lor.

Totuşi, abia cu W.H. Rivers (1924), urmat mai ales de E.H. Ackerknecht (1942), boala si medicina în societăţile tradiţionale au devenit obiecte de studiu. Curentul s-a dezvoltat considerabil, mai ales în Statele Unite, începînd cu 1960, sub titulatura de „antropologie medicală", cultivînd colaborarea dintre ştiinţele sociale şi cele biomedicale şi extinzîndu-şi problematica asupra societăţilor industrializate (Loudon, 1976; Retel--Laurentin, 1983 si 1987). Unii autori, francezi mai ales, au insistat asupra faptului că demersul specific'antropologiei socio-culturale ar impune mai degrabă trecerea bolii decît a medicinei în rîndul obiectelor sale empirice (Sindzingre, Zempleni, 1982 ; Auge, 1986). Lovindu-se de caracterul prea ambiguu si masiv al termenului de „boală" în accepţia curentă, antropologia medicală a fost nevoită să se doteze cu o terminologie tehnică specifică, permiţînd discutarea diferitelor dimensiuni ale evenimentului (Young, 1982 ; Kleinman, 1980 ; Hahn, 1984).

Boala este, înainte de toate, expresia si conştientizarea individuală a unei alterări psiho-somatice trăite ca fiind neplăcută si avîn'd valenţe care diminuează capacităţile individului. Pragul de percepţie si pertinenta diferenţială a simptomelor sînt mult influenţate nu doar de mediul cultural, ci si de biografia individului si de istoricul grupului. încă de la început, faptul de „a fi bolnav", adică trăirea subiectivă personală a maladiei numită convenţional *illness* în antropologia medicală, are o dimensiune socială.

Prima etapă a unei boli ca fenomen social este comunicarea acestei stări de fapt altora, prin cuvînt si printr-un comportament adeseori omologat cultural. Subiectul accede astfel la rolul social de bolnav, numit convenţional *sickness* si caracterizat prin recunoaşterea incapacităţii sale involuntare de a-şi îndeplini funcţiile sociale obişnuite. Acest rol are implicaţii foarte diverse, în funcţie de cultură si de contextul particular: activarea solidarităţilor, marginalizare, integrarea în noi structuri sociale (spital, mănăstire ctitorită de familie, confrerie religioasă), accesul la un nou statut (terapeut, şaman) sau la moduri de expresie legitime numai în contextul bolii (posesiune institutionalizată).

într-o manieră la fel de imperativă ca si recunoaşterea ei socială, caracterul pernicios, inopinat si aparent selectiv al bolii pretinde celui afectat, asistat de anturajul său si de eventuali specialişti, să caute o explicaţie si să recurgă la o acţiune eficace. Este'vorba despre un proces dinamic, nu neapărat coerent în toate etapele sale, care se derulează pe parcursul unui itinerar terapeutic susceptibil de a prezenta devieri bruşte sau de a se diversifica. Nivelul explicaţiei căutate si reţinute, alături de extensia socială a itinerarului terapeutic depind de gradul de angoasă stîrnit de boală. Angoasa este, desigur, legată de însăşi natura simptomelor şi de evoluţia lor; ea mai depinde şi de poziţia socială a persoanei afectate (statut, apartenenţă ...) si este amplificată de situaţia evenimentială a bolii, de vreme ce aceasta se înscrie în ceea ce este perceput ca fiind „un lanţ de nenorociri" (Epelboin, 1983). Pentru bolnav si pentru anturajul său, dar si pentru majoritatea specialiştilor tradiţionali care intervin în cercetarea terapeutică, diagnosticul - adică aplicarea modelelor explicative la manifestările morbide singulare cu scopul de a vedea în ele efectele unei entităţi nosologice (numită convenţional *disease* în antropologia medicală) sau ale altor entităţi cauzale - trebuie să răspundă mai puţin nevoii de a sti, cît căutării unui sens. Or, efectele sensului induse de interpretare nu depind de adevărul ei, ci de pertinenta acestuia într-o situaţie evenimentială singulară si de coerenta sa în legătură cu trăirea subiectivă a maladiei si cu 'reprezentările

raportului cu ceilalţi şi cu lumea (Zempleni, 1985). Explicarea evenimentului boală, structurată esenţial de legăturile cauzale, vizează, în plus, patru întrebări: 1) Despre ce entitate nosologică este vorba?; 2) Care este mecanismul acesteia?; 3) Care îi este cauza?; 4) De ce afectează o persoană anume la un moment dat? (Sindzingre, 1985). Aceste întrebări nu apar în mod necesar împreună, în acelaşi moment sau într-o ordine determinată, iar răspunsurile oferite ulterior nu întreţin obligatoriu relaţii fixe. De altfel, în multe societăţi, aceste patru întrebări „diagnostice" si indicaţiile terapeutice rezultate din răspunsuri nu tin toate de aceleaşi calificări. Primele două tin mai degrabă de domeniul cunoaşterii comune practicienilor tradiţionali sau biomedicali, iar ultima îi vizează cu precădere pe ghicitori, pe mediumi sau pe preoţi, în timp ce a treia incumbă oricăruia dintre aceste cîmpuri de competentă. în plus, întrebările stîrnesc tipuri de răspunsuri care, dincolo de marea varietate de formulări posibile, oferă bolnavului si anturajului său un potenţial de sens care creste, dacă se urmează ordinea de mai sus. în multe societăţi, dincolo de pragul angoasei, cercetarea terapeutică este orientată adeseori mai puţin spre mecanismul bolii decît spre cauze, mai ales spre acelea care dau seamă de singularitatea cazurilor individuale şi sînt mai degrabă revelate prin tehnici divinatorii şi extatice decît deduse pornind de la simptome: acţiunea vătămătoare a unei fiinţe înzestrate cu intenţionalitate (strămoş, divinitate, vrăjitor), responsabili-tatea persoanelor sau evenimentelor determinate'(transgresarea regulilor sociale sau religioase, contaminare) în activarea agentului patogen.

F. MEYER

• ACKERKNECHT E.H., 1942, „Problems of Primitive Medicine", *în Bulletin of the History of Medicine,* XI: 503-521. 1942, „Primitive Medicine and Culture Pattern", *ibid.,* XII: 545-574. - AUGE M., 1984, „Ordre biologique, ordre social: la maladie, forme elementaire de l'evenement", în M. Auge şi C. Herzlich, *Le sens du mal,* Editions des Archives Contempo-raines, Paris: 35-91. 1986, „L'anthropologie de la maladie", în *L'Homme,* 97-98 : *Anthropologie: etat des lieux*: 77-88. - EPELBOIN A., 1983, „Editorial", în *Bulletin d'ethnomedecine,* 25 : 3-4. - HAHN R.A., 1984, „Rethinking «Illness» and «Disease»", în E.V. Daniel, J.F. Pugh (ed.), *South Asian Systems of Healing,* Brill, Leiden. - KLEINMAN A., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture,* University of California Press, Berkeley. - LOUDON J.B. (ed.), 1976, *Social Anthropology and Medicine,* Academic Press, Londra. - RETEL-LAURENTIN A. (ed.), 1983, *Une anthropologie medicale en France ?,* Editions du CNRS, Paris. 1987, *Etiologie et perception de la maladie dans les societes modernes et traditionelles,* L'Harmattan, Paris. -RIVERS W.H.R., 1924, *Medicine, Magic and Religion,* Paul Kegan, Londra. - SINDZINGRE N., 1985, „Tradition et biomedecine", în *Sciences sociales et sante,* III (3/4): *Anthropologie, societes et sante* : 9-26. - SINDZINGRE N., ZEMPLENI A., 1985, „Anthropologie de la maladie", în *Bulletin d'Ethnomedecine,* 15 : 3-22. - YOUNG A., 1982, „The Anthropologies of Illness and Sickness", în *Annual Review of Anthropology,* 11: 257-285. - ZEMPLENI A., 1985, „La «maladie» et ses «causes»", în *L'Ethnographie*: 96-97; „Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans ecriture", în *L'Ethnographie* : 13-44.

BOAS Franz

Născut la Minden (Westfalia) în 1858, Franz Boas a studiat matematica si fizica în diverse universităţi germane. După ce si-a susţinut teza de doctorat despre variaţiile culorii apei (1881),' interesat de geografie si curios să vadă lumea, el a plecat în nordul Canadei, unde plănuia să studieze influenta mediului asupra modului de viată si a gîndirii indigenilor. în 1883-1884, a parcurs Baffin Island si a trăit alături de eschimoşi, convingîndu-se printre ei că istoria, limba si cultura joacă un rol mai important decît condiţiile naturale.

La întoarcerea în Germania, a fost numit *docent* la Universitatea din Berlin. A cunoscut opera lui F. Ratzel si a lucrat la Museum fur Volkerkunde pe lîngă A. Bastian. Un grup de indieni bella coola, adus la Berlin în 1885, i-a trezit interesul pentru culturile de pe Coasta de nord-vest, unde a ajuns în 1886, cu mijloace puse la dispoziţie de muzeu. Primirea care i-a fost făcută la New York după această primă expediţie

(urmată de multe altele între 1888 si 1931) l-a îndemnat pe Boas să se stabilească în Statele Unite si să dobîndească cetăţenia americană. A predat la Clark University, a colaborat la partea etnografică a Expoziţiei universale de la Chicago (1892), apoi la organizarea American Museum of Natural History de la New York. Universitatea Columbia îi încredinţează în 1896 un curs de antropologie fizică si în 1899 devine profesor de antropologie.

Cariera sa universitară care nu avea să se mai întrerupă nu l-a împiedicat pe Boas să exercite si funcţia de conservator la American Museum of Natural History. A conceput şi a amenajat galeriile etnografice, a elaborat programul ştiinţific al Jesup North Pacific Expedition; a părăsit muzeul în 1905. Pînă la ieşirea sa la pensie în 1937, a format, practic, întreaga etnologie americană, ai cărei cei mai iluştri reprezentanţi au fost, într-un moment sau altul, elevii săi. în 1912, Boas a contribuit la întemeierea în Mexic a Şcolii Internaţionale de Arheologie şi de Etnologie; lui i se datorează prima strati-grafie a culturilor din valea Mexicului. Intre 1919 si 1922 a lucrat la indienii pueblos. Boas a murit la New York în 1942.

Editor a numeroase lucrări, animator al unor proiecte colective, Boas este autorul unei opere imense (bibliografia *apud* Kroeber, 1943), care acoperă toate domeniile antropologiei.

Antropologie fizică. Prima publicaţie a lui Boas datează din 1888, iar ultima din 1941. Interesul său pentru problemele antropologiei fizice nu a scăzut niciodată. în primele sale studii, el a încercat să demonstreze că ritmul de creştere al copiilor depinde nu de factorii ereditari, ci de condiţiile exterioare. Mai apoi a studiat în acelaşi spirit diferenţele fizice dintre grupurile de amerindieni şi fecunditatea diferenţială a indienilor de rasă presupusă pură, respectiv metisată; între 1908 şi 1910 şi-a extins ancheta la descendenţii imigranţilor. împotriva antropologiei tradiţionale, Boas a stabi-lit că tipurile pretins rasiale nu sînt stabile si că un caracter socotit imuabil, asemenea indicelui cefalic, se transformă în funcţie de modul de viată.

în mod mai general, Boas a demonstrat imposibilitatea definirii unui „tip biologic" sau „rasial" prin intermediul unei medii. în acest domeniu, la fel ca si în toate celelalte, Boas refuză clasificările arbitrare si speculaţiile pseudo-istorice. Pentru el, cercetările trebuie realizate pe o bază empirică si descriptivă. Pentru fiecare caz în parte, e necesar să aflăm ce s-a întîmplat cu adevărat în condiţii de izolare geografică sau de contact, de consangvinitate sau de metisaj, toate acestea trebuind a fi determinate cu precizie. Boas ajunge astfel la o critică radicală a noţiunii de „rasă" si a opoziţiei „primitiv" - „civilizat".

Lingvistică. Cînd Boas si-a adunat într-un volum articolele pe care le considera cele mai semnificative, el a intitulat această culegere *Race, Language and Culture* (1940), dorind să indice prin aceasta faptul că limba si cultura joacă un rol tot atît de important în diferentele dintre popoare ca si ereditatea biologică. Boas a fost unul dintre primii care au înţeles că stăpînirea limbii este un mijloc esenţial al anchetei etnologice si că fiecare limbă posedă o structură proprie care trebuie degajată fără a fi introdusă în tiparul fabricat după modelul limbilor indo-europene. Lui i se datorează o duzină de gramatici ale unor limbi puţin cunoscute sau chiar niciodată studiate.

A tradus mii de pagini de texte indigene culese de el însuşi, de elevii săi sau de colaboratorii indieni pe care îi formase potrivit metodelor sale. De la Boas provine esenţialul a ceea ce ştim despre limbile din nord-vestul Americii de Nord, de la populaţiile chinook din valea fluviului Columbia pînă la populaţiile kwakiutl si tsimshian din Columbia Britanică, si tot el a început studierea lingvistică a indienilor pueblos. Boas a fost si un precursor, subliniind rolul care revine, în producerea limbajului, activităţii inconştiente a spiritului. Studierea limbii apărea astfel ca o paradigmă pentru studierea tuturor celorlalte sisteme simbolice ale căror principii de organizare scapă, în mod obişnuit, conştiinţei subiecţilor care vorbesc sau gîndesc.

Etnologie. După exemplul lui L. White (1963), a devenit ceva obişnuit să i se reproşeze lui Boas lipsa spiritului de sistem, antipatia pentru generalizări si simţul critic hipertrofiat. însă opera sa titanică merită să fie tratată cu mai mult respect, cu atît mai mult cu cît criticile ignoră originalitatea si fecunditatea unei gîndiri care, în momentul apogeului său, stătea la baza întregii antropologii americane.

Format în spiritul ştiinţelor fizice si naturale, Boas a fost în primul rînd un observator minuţios al tuturor aspectelor vieţii indigene. Totuşi, descrierea a ceea ce el numea „creaţiile culturale" ale unui popor nu reprezintă decît un prim pas, pentru că ele trebuie să fie si înţelese. Boas a recuzat cele două mari scoli de gîndire din vremea sa, evolutionismul si difuzionismul, pentru că, spre deosebire de prima scoală, el nu crede că recurenta uneltelor sau a obiceiurilor în spatii si perioade îndepărtate ar putea să rezulte în urma acţiunii, peste tot identice, a legilor universale ale spiritului omenesc, iar în raport cu cea de a doua scoală, respinge reconstrucţiile pseudo-istorice. Mai modest, el încearcă să reconstituie contactele demonstrabile sau plauzibile pentru perioade recente si arii limitate.

Alături de cauzele istorice, Boas caută să determine si procesele psihice care au permis fiecărui popor să realizeze o sinteză originală. Fiecare cultură are un stil care se exprimă prin intermediul unor categorii gramaticale si prin artă si care poate fi definit printr-un anumit tip de echilibru între obiceiuri, credinţe si teme mitice, chiar dacă acestea nu au fost elaborate în acel spaţiu si au fost împrumutate de la popoare vecine.

în sfîrsit, motorul secret a ceea ce constituie pentru Boas „geniul propriu" al unui popor se bazează, în ultimă instanţă, pe experienţele individuale. Ancheta etnologică are ca scop ultim cunoaşterea si înţelegerea vieţii individului asa cum este modelată ea de către viata socială, precum si a modului în care societatea însăşi se modifică sub acţiunea indivizilor care o compun.

'Această logică internă a gîndirii lui Boas (de a cărei explicare s-a îngrijit prea puţin) ne permite să regăsim numeroasele nuanţe ale antropologiei americane asa cum s-a dezvoltat ea în prima jumătate a acestui secol, de la erudiţia scrupuloasă a lui J.R. Swanton si empirismul critic al lui R. Lowie, pînă la căutarea de către R. Benedict a unui model *(pattern)* distinct, în funcţie de care s-ar configura fiecare cultură, sau la interesul arătat de M. Mead raporturilor dintre cultură si personalitate, fără să uităm nici eforturile lui A. Kroeber de a conserva în opera sa unitatea acestor diferite idei.

C. LEVI-STRAUSS

► 1888, „The Central Eskimo", în *Sixth Annual Report, Bureau of American Ethnology* 1884-1885, Smithsonian Institution, Washington DC: 399-669 (reed. 1964, cu o introducere de H.B. Collins, University of Nebraska, Lincoln, 1964). 1895, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifisischen Kuste Amerikas*, A. Asher, Berlin. 1897, „The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", în *Report of the US National Museum for 1895*, Washington: 311-738. 1911 (Boas ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. 1916, *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, 31st Annual report, 1909-1910. 1927, *Primitive Art*, ser. B., t. VIII, Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, Oslo. 1938, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York. 1940, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York. 1945, *Race and Democratic Society*, J.J. Austin, New York. 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press - H. Codere, Chicago.

• GOLDSCHMIDT W. (ed.), 1959, *The Anthropology of Franz Boas*, Memoir no 89 of the American Anthropological Association, t. LXI, no 5, part 2. - HERSKOVITS M.J., 1953, *Franz Boas: The Science of Man in the Making*, Charles Scribner's Sons, New York. -JAKOBSON R., 1944, „Franz Boas' Approach to Language", în *International Journal of American Linguistics*, 10 (4): 188-195. - KROEBER A.L. *et al*, 1943, *Franz Boas 1858-1942*, Memoir no 61 of the American Anthropological Association, t. XLV, 2; 1956, „The Place of Boas in Anthropology", în *American Anthropologist*, 58, 1: 151-159. - LOWIE R.H., 1944, „Franz Boas", în *Journal of American Folklore*, 57, 1: 59-64. 1947, „Franz Boas, 1858-1942", în *Biographical Memoir, National Academy of Sciences*, 24 : 303-322. 1956, „Boas Once More",

în *American Anthropologist*, 58, 1: 159-163. - STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution*, The Free Press, New York. - WHITE L.A., 1963, *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas*, Bulletin 6, Texas Memorial Museum, University of Texas Press.

BOGORAZ Vladimir Germanovici

Antropolog sovietic, Vladimir Germanovici Bogoraz s-a născut în 1865 în Volînia (actualul Ovruh, Ucraina) si a murit în 1936 aproape de Rostov pe Don. De origine evreiască, el s-a convertit foarte devreme la religia ortodoxă. Fiind student la Sankt Petersburg, a participat, încă de la vîrsta de 17 ani, la activitatea revoluţionară. Arestat în 1886, a fost exilat în Iakutia (nord-estul Siberiei), în regiunea Ko'lîma, unde si-a descoperit o dublă vocaţie, de antropolog şi scriitor. A condus anchete lingvistice şi etno-grafice asupra populaţiei ciukci împreună cu un alt proscris, V. Jockelson (1855-1937), care va deveni specialist în studierea koriacilor si iukaghirilor.

Membru al mişcării populiste „Narodnaia Vo'lia" (Voinţa poporului), Bogoraz nu a vrut să separe activitatea sa politică de munca sa ştiinţifică, pe care o consideră o componentă a luptei sale împotriva ţarismului. Gratie intervenţiei unor personaje influente de la Academia de Ştiinţe, i s-a încredinţat, în perioada 1895-1897, o misiune ştiinţifică oficială. în perioada 1900-1901, Bogoraz si Jockelson, urmaţi la scurt timp de L. Sternberg (1861-1927), ale cărui lucrări vor fi consacrate gîliacilor, vor participa la Jesup North Pacific Expedition, întreprinsă de F Boas sub auspiciile American Museum of Natural History. în condiţii foarte dificile (foametea si bolile domneau în stare endemică), Bogoraz va face anchete la ciukcii din regiunea Anadîr, pe cînd soţia sa va colecta din bazele de la Marinski si Markovo obiecte etnografice pentru American Museum. Cu sprijinul lui Boas, Bogoraz a obţinut un post de conservator la American Museum, pe care îl va ocupa între 1901 şi 1904. Aflat la New York, va începe redactarea principalelor sale două lucrări: *The Chuckchee* (1904-1909) şi *The Chuckchee Mythology* (1910).

După întoarcerea la Sankt Petersburg, petrecută la sfîrşitul anului 1904, Bogoraz, prins în activitatea politică, lasă pe al doilea plan munca sa ştiinţifică; arestat, apoi eliberat în 1905, se autoexilează în Finlanda, revenind în cele din urmă la Sankt Petersburg.

După revoluţia din 1917, Bogoraz a fost numit profesor la Universitatea din Leningrad si conservator la Muzeul de Antropologie si Etnografie, unde mai lucrase. în perioada 1922-1923, Comisariatul Poporului pentru Educaţie îi încredinţează conducerea unui vast program de anchete etnografice la care sînt asociaţi optzeci de studenţi. în 1925, Bogoraz devine directorul Institutului Popoarelor din Nord, organism însărcinat cu punerea în practică a dezvoltării economice a populaţiilor autohtone din Siberia si cu favorizarea asimilării lor. Bogoraz si Sternberg au responsabilitatea unui recensămînt al populaţiilor indigene, datele demografice fiind completate cu informaţii de ordin economic,'social si cultural. Rezultatele acestor investigaţii vor servi ca bază pentru reorientarea politicii guvernamentale, care se va reflecta mai ales în crearea unor regiuni autonome pentru ciukci si koriaci, în deschiderea unor scoli, a unor centre culturale şi a unor colhozuri pentru creşterea animalelor (reni şi animale pentru blană). Bogoraz va publica pentru ciukci diferite lucrări pedagogice: dicţionare, gramatici, culegeri de texte istorice si etnografice. Va scoate, de asemenea, scrieri literare, printre care si un roman despre'viata ciukcilor, apărut sub pseudonimul N.A. sau V.G. Tan.

împreună cu Jockelson (care în 1922 va părăsi Uniunea Sovietică, plecînd în Statele Unite) si cu Sternberg, Bogoraz este unul dintre pionierii antropologiei ruse si, în cadrul Scolii de la Leningrad, unul dintre fondatorii antropologiei sovietice. în Jesup Expedition, a colectat împreună cu soţia sa mai mult de 5.000 de obiecte etnografice si un mare număr de specimene arheologice, a cules în jur de 450 de texte (mituri, legende, cîntece, incantaţii samanice etc), a efectuat înregistrări sonore. Tot lui i se datorează si măsurătorile antropometrice pe 800 de subiecţi si pe mulaje faciale. Opera sa scrisă este consacrată în special analizei religiei samanice a ciukcilor, căreia dorea să-i

surprindă toate aspectele: funcţional, ritual, spiritual, curativ etc. Spre deosebire de Sternberg, Bogoraz nu a arătat niciodată ataşament fată de materialismul istoric. Către sfîrsitul vieţii sale, în lucrări rămase inedite, a dezvoltat o teorie a diferenţierii culturilor care acordă un loc important determinărilor externe legate de moştenirea biologică şi de mediul înconjurător natural.

M. MAUZE

► 1900, *Materiali po izuceniiu ciukotskogo iazîka i folk-lora, sobrannîe v kolîmskoi okrughe* (Materials for the Study of the Chukchee Language and Folklore, collected in the Kolyma District), Petersburgskaia Akademia, Sankt Petersburg. 1901, „The Chukchi of Northeastern Asia", în *American Anthropologist*, 3: 80-108. 1902, „Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America", în *American Anthropologist*, 4: 577-683. 1904, „Idees religieuses des Tchouktchis", în *Bulletins et Memoire*, Societe d'Anthropologie de Paris 5 : 341-354 1904-1909 The Chukchee" în *Jesup North Pacific Expedition* 7 si *Memoir*, American Museum of Natural History, 11 (1-3), Stechert - Brill, Leiden - New York. 1910, „K psihologhii şamanstva u narodov severovostocinoi Azii" (On the Psychology of Shamanism among the People of Northeastern Asia), în *Etnograficeskoe obozrenie* 1-2 : 1-36. 1913, „Chukchee Mythology", în *Jesup North Pacific Expedition Publications*, 8 si *Memoir*, American Museum of Natural History, 12, part 1, Stechert - Brill, Leiden - New York. 1913, „The Eskimo of Siberia", în *Jesup North Pacific Expedition*, 8 si *Memoir*, American Museum of Natural History, Stechert - Brill, Leiden - New York. 1917,' „Koryak Texts", în *American Ethnological Society Publications*, 7, Leiden. 1918, „Tales of the Yukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia", în *Anthropological Papers*, American Museum of Natural History, 20, New York. 1922, „Chukchee", în F. Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, 40 : 631-903. 1925, „Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion", în *American Anthropologist*, 27: 205-266. 1927, „Drevnie pereseleniia narodov v severnoi Evrazii i v Amerike" (Ancient Ethnic Migrations in Northern Eurasia and America), în *Sbornik*, 6: 38-62. 1928, „Chukchee Tales", în *Journal of American Folklore*, 41: 297-452. 1929, „Elements of the Culture of the Circumpolar Zone", în *American Anthropologist*, 31 (4): 579-601. 1937, *Luoravetlansko-russkii (ciukotsko-russkii) slovar* (Dicţionar ciukci-rus), t. VI, Institut Narodov Severa, Naucino-Issledovatelskaia Assoţiaţiia, Trudî polinvistike.

BOSE Nirmal Kumar

Antropolog indian originar din Bengal, Nirmal Kumar Bose (1901-1972) a căpătat o formaţie de geograf la Universitatea din Calcutta, înainte de a se îndrepta către antropologie cu prilejul acţiunilor umanitare în care s-a angajat (1917, 1921). Influenţat de F. Boas si de neodifuzionistii americani (A. Kroeber, C. Wissler), Bose se va inspira din metodele de anchetă ale ʼlui B. Malinowski, însă va critica respingerea istoriei si a comparatismului proprie functionalismului. Naţionalist, apropiat al lui Gandhi, al cărui secretar a fost în timpul şederilor acestuia în Bengal între 1946 si 1947, Bose a jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea antropologiei indiene, fără a separa activitatea sa ştiinţifică de un angajament public care consta în reflecţia asupra problemelor Indiei contemporane. El a fost editorul revistei *Man in India* din 1951 pînă la moartea sa si s-a ocupat de elaborarea *Anthropological Survey of India* între 1959 si 1964. în perioada 1967-1969, la cererea guvernului federal, a lucrat la un plan care urmărea inserţia societăţilor „tribale" în comunitatea indiană.

Opera lui Bose este considerabilă: treizeci de cărţi şi mai multe sute de articole. în 1929, în *Cultural Anthropology*, Bose a pus jaloanele studierii societăţii indiene, plecînd de la analiza distributională a trăsăturilor culturale regionale. în acest fel, a început să dezvolte una dintre temele sale majore, reluate mai ales în *The Structure of Hindu Society* (1949), cea a articulării dintre diversitatea socială si pluralismul cultural care se află la baza culturii hinduse. Cartea sa din 1949 a reţinut atenţia lui Kroeber, C. Kluckhohn si R. Redfield. Bose a fost preocupat de problema integrării naţionale si de cea a relaţiei dintre aspiraţia la respectarea valorilor tradiţionale hinduse si

dezvoltarea economică si socială în cadrul statului democratic contemporan. Studiind sistemul castelor (1936-1951), Bose a evidenţiat capacităţile acestuia de a se adapta la dezvoltare. El s-a opus tezei susţinute de Srinivas si Ghurye, potrivit căreia modernizarea favorizează o întărire a sistemului. Castele sînt concepute ca sisteme sociale productive, care le asigură membrilor lor libertatea de iniţiativă si siguranţă într-un context socio-economic necompetitiv; această aranjare a vieţii colective nu exclude nici posibilitatea reformei sociale si nici pe aceea a realizării spirituale a persoanei (1954, 1959). Societatea indiană dispune de mijloacele necesare pentru a-si construi viitorul fără să-si nege trecutul si pentru a gîndi comunitatea naţională fără să abolească individualismul idealului ascetic.

J.-C. GALEY

► 1929, *Cultural Anthropology and Other Essays*, Asia Publishing House, Bombay - New York. 1932, *Canons of Orissan Architecture*, Chatterjee, Calcutta. 1949, *The Structure of Hindu Society*, Orient Longman, Delhi. 1953, *My Days with Gandhi*, Orient Longman, Bombay. 1967, *Culture and Society in India*, Asia Publishing House, Bombay - New York. 1967, *Problems of National Integration*, Institute of Advanced Studies, Simla. 1969, *The Problem of Indian Nationalism*, Allied Publishers, Bombay - New York. 1970, *Gandhism and Modern India*, Government Press, Gauhati. 1971, *Tribal Life in India*, National Book Trust, New Delhi. 1972, *Anthropology and Some Indian Problems*, Institute of Social Research and Applied Anthropology, Calcutta. 1973, *Some Indian Tribes*, National Book Trust, New Delhi.

• BETEILLE A., 1975, „N.K. Bose", în *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 18, Macmillan, Londra. - SARASWATI B.N., 1970, „The Anthropology of Nirmal Kumar Bose", în *Journal of the Indian Anthropological Society*, 5 (1-2). 1986, *Nirmal Kumar Bose, Scholar Wanderer*, National Book Trust, New Delhi.

BUCĂTĂRIE

Bucătăria este înţeleasă, în general, ca un ansamblu de procese prin care produsele din mediul înconjurător (obţinute prin vînătoare, pescuit, agricultură, creşterea animalelor, schimb sau comerţ) sînt transformate în alimente asimilabile de către om.

Pentru antropologie,'orice proces material este socializat si uzează de reprezentări. Reflectînd condiţiile istorice si economice, precum si valorile sociale si culturale, procesele culinare nu'sînt nici identice şi nici omoloage'de la o societate la alta. Cultivarea plantelor, schimbările tehnice şi economice suprimă sau simplifică sarcinile culinare: decorticarea si măcinarea grăunţelor fac parte, adesea, din bucătăria domestică. Fiecare societate selectează si defineşte în felul său operaţiile culinare, asa cum o arată, de exemplu, diversitatea lexicală'si semantică a termenilor legaţi de fierbere sau de tăiere. Oricare ar fi varietatea conţinutului lor empiric, operaţiile culinare sînt un spaţiu al relaţiilor dintre tehnici, raporturi sociale si reprezentări. Selecţia alimentelor, fie că e vorba de o stabilire a resurselor comestibile sau de un efect al interdicţiilor (permanente sau temporare, impuse tuturor sau doar cîtorva), se bazează pe clasificări care tin de o ordonare a lumii, de o cosmologie care leagă persoana, societatea si universul si îi asigură omului un anumit loc si un anumit mod de comportare.

Operaţiile de preparare, coacere si combinare a alimentelor sînt supuse unor reguli de compatibilitate internă si de adecvare la un context spaţial, temporal, social si ritual. Nu se mănîncă orice', oriunde, oricînd si cu oricine. Orice bucătărie implică o dietetică, un corpus de cunoştinţe si de precepte în care hrana mediază raporturile omului cu lumea printr-o serie de'corelaţii între anotimpuri si climate, pămînturi, boli, trupuri si temperamente umane, indivizi si grupuri sociale.'

Toate elementele activităţii culinare - alimentele (inclusiv condimentele), modurile de preparare si de fierbere'(ustensile, metode), felurile de mîncare (culori, arome, texturi), ritmul si compoziţia meselor, convivii si modul în care se mănîncă - fac obiectul unei alegeri. Ele sînt ordonate, situate în raporturi de apropriere sau de excludere si se

constituie în adevărate coduri. Prin locul care îi este atribuit, fiecare element pertinent al bucătăriei si al mesei este plin de sens si capătă valoare de semn.

Aceste clasificări, reguli si coduri reprezintă cunoştinţe organizate, explicite sau implicite, care cuprind tehnici si comportamente. Bucătăria tine de un complex de reprezentări, de cunoştinţe si de'practici care o pun în aplicare si o transmit.

Pluralitatea faptelor care trebuie luate în considerare ne conduce la concluzia că putem vorbi despre „sisteme culinare", pentru a insista asupra interdependentei elementelor sale constitutive si asupra faptului că ansamblul lor este structurat. în totalitatea sa, precum si în fiecare dintre elementele sale, sistemul culinar este semni-ficant şi a putut fi definit ca „un limbaj în care fiecare societate îşi codează mesajele care îi permit să semnifice cel puţin o parte din ceea ce este ea" (Levi-Strauss, 1967: 276). Vehicul al valorilor esenţiale ale unei societăţi, bucătăria este si unul dintre fundamentele identităţii si alterităţii, afirmate simultan în situaţii de opoziţie, de respingere, de interacţiune sau de împrumut.

M.-C. MAHIAS

• BAHLOUL J., 1983, *Le culte de la table dressee. Rites et traditions de la table juive algerienne,* A.M. Metaile, Paris. - CHANG K.C. (ed.), 1977, *Food in Chinese Culture. Anthro-pological and Historical Perspectives,* Yale University Press, Londra. - DOUGLAS M., 1979, „Les structures du culinaire", în *Communications,* 31: 145-170. - FISCHLER Cl., 1985, „Alimentation, cuisine et identite : l'identification des aliments et l'identite du mangeur", în *Identite alimentaire et alterite culturelle,* Recherches et Travaux de l'Institut d'Ethnologie, Neuchâtel, 6 : 171-192. - GOODY J., 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Cuisines, cuisine et classes,* Centre Georges Pompidou, Paris, 1984). - HUBERT A., 1985, *L'alimentation dans un village Yao de Thailande du Nord. «De l'au-delă au cuisine,,* Editions du CNRS, Paris. - KHARE R.S., 1976, *The Hindu Hearth and Home,* Vikas Publishing House, New Delhi. - „La cuisine: vocabulaire, activites, representations" în *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien (ASEMI),* 1978, IX, (3-4). - LEVI-STRAUSS C, 1964-1971, *Mythologiques,* 4 vol., Plon, Paris; t. I, *Le cru et le cuit,* 1964; t. II, *Du miel aux cendres,* 1967 ; t. III, *L'origine des manieres de table,* 1968 ; t. IV, *L'homme nu,* 1971. - MAHIAS M.-C, 1985, *Delivrance et convivialite. Le systeme culinaire des Jaina,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - VERDIER Y., 1979, *Facons de dire, facons de faire. La laveuse, la couturiere, la cuisiniere,* Gallimard, Paris.

C

CALIFORNIA (INDIENII DIN ~)

Aria culturală californiană corespunde, în linii mari, teritoriului statului american California. Intens populată, în ciuda absentei unei agriculturi sedentare, California a fost ocupată de societăţi de mici dimensiuni, ce trăiau paşnic din strîngerea ghindei, din pescuit şi vînătoare;> asemenea, fabricarea obiectelor împletite a cunoscut aici o deosebită dezvoltare. d n zonă se vorbeau mai mult de o sută de limbi. Nucleul popularii acestei regiuni îl constituie populaţiile de limbă hokan, situate în zonele de coastă (yuki, pomo, saliman si chumash) si populaţiile de limbă penutian (coastanoan, wintun, maidu, yokut si miwo'k), ale căror teritorii, bogate în resurse, erau situate de-a lungul litoralului septentrional si în văi (Sacramento, San Joaquin). Pescarii de pe Coasta de nord, de limbă algonkin-ritwan (yurok, wiyot) si de limbă nadene (tolowa, hupa), prezentau multe afinităţi cu societăţile de pe Coasta de nord-vest. Influenta culturii din Podişul Columbia se manifestă în nord-vest, în nord-est si în valea rîului Sacramento prin intermediul populaţiilor kutenai, modoc si klamath. Lanţul muntos meridional situat de-a lungul coastei era o regiune foarte săracă, în absenta pescuitului maritim. Coasta din sudul extrem este socotită uneori ca parte a ariei de sud-vest. Majoritatea locuitorilor acestei regiuni (gabrieleno, luiseno, cupeno, serrano, cahuilla etc.) sînt de limbă uto-aztecă, însă populaţiile diegueno sînt de limbă hokan.

Indienii din California erau împărţiţi în numeroase unităţi socio-politice independente (între cinci sute si o mie), care de multe ori nu numărau mai mult de cîteva sute de membri în interiorul unor teritorii marcate de existenta unei aşezări centrale fixe. Aceste „tribulete" (A. Kroeber) erau fie grupuri segmentare constituite în jurul unui nucleu patriliniar si patrilocal, fie grupări mai aleatorii ale unor grupuri de descendentă pe fondul ideologiei patriliniare. Mai multe societăţi, printre care miwok, yokut si grupurile meridionale, aveau un sistem bazat pe jumătăţi exogame. Iniţierea, atestată pe larg, avea o mare importanţă; religia, bazată pe şamanism, era de inspiraţie pan-teistă *(world renewal)*; anumite culte depindeau de activitatea societăţilor secrete; tutunul si *datura (toloache)* erau utilizate pentru obţinerea unor viziuni. Pe la 1870, triburile californiene au preluat *Ghost Dance* de la populaţia paiute din Nevada.

Primii exploratori spanioli au atins coasta californiană în jurul anului 1540, iar misiunea de la San Diego a fost întemeiată în 1769. Cruzimea regimului pe care misionarii îl impun indienilor va provoca mai multe revolte (1775, 1785-1786, 1793). Dominaţia mexicană (1821-1846) va aduce dezvoltarea sistemului de utilizare a peonilor, care va fi transformat de americani într-o formă de sclavie legală (1850).

Actualii indieni de cultură californiană trăiesc cu toţii în California; în 1970 erau în număr de 39.000, cei mai numeroşi fiind cei din populaţia diegueno - 7.700.

M. IZARD

• COOK S.F., 1976, *The Conflict Between the California Indians and White Civilization*, University of California Press, Berkeley. 1976, *The Population of the California Indians 1769-1970*, University of California Press, Berkeley. - HEIZER R.F., 1974, *The Destruction*

of California Indians, Peregrine Smith, Santa Barbara. 1978, *Handbook of North American Indians*; t. VIII, *California*, Smithsonian Institution, Washington DC. - HEIZER R.F., WIPPLE M.A., 1971, *The California Indians*, University of California Press, Berkeley. -KROEBER A.L., 1925, *Hamdbook of the Indians of California*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

CANIBALISM

Termenul de „canibalism" pare să provină de la caraibi sau caribi, numele indienilor din Antile. începînd cu anul 1890, J.G. Frazer asocia canibalismul cu însuşirea virtuţilor morţilor. Cu M. Mauss, această generalizare empirică a dobîndit un statut teoretic: endocanibalismul (devorarea cadavrului de către rudele sale) ar fi o modalitate de a retine acea „parte a spiritului familiei pe cale să se piardă" (Mauss, 1896). Exocaniba-lismul va deveni o formă ocolitoare de atingere a aceluiaşi scop, restaurarea integrităţii grupului social. Spre deosebire de totemism si de incest, cu care Freud îl asocia, si, fără îndoială, pentru că tine de o logică sacrificială puţin explorată, analiza canibalismului nu a fost inserată într-o problematică mai generală; astfel, cîmpul de studiu pe care îl constituie este împărţit între susţinătorii unei analize preocupate să respecte specificitatea culturilor (Clastres, 1972 ; Detienne, 1972) şi partizanii explicaţiilor cu aplicaţie universală, inspirate din registrul psihologiei sau făcînd apel la nevoile biologice (Sagan, 1974; Harris, 1977). Canibalismului i-a fost contestată însăşi existenta, care a fost redusă la simple fantasme (Arens, 1979); totuşi, nu există nici o îndoială că în secolul al XVI-lea populaţiile fore din Noua Guinee si tupinamba din Brazilia au mîncat oameni. Problema pare prost formulată, din pricină că acest fenomen, canibalismul, „este mereu simbolic, chiar si atunci cînd este real" (Sahlins, 1983). Practică funerară, alimentară, sacrificială, legată de scheme semantice, articulată pe nişte structuri sociale, canibalismul poate fi si o modalitate de ajungere la uitare, si un mod de obţinere a hranei necesar producţiei, şi asceză, şi pietate funerară (Parry, 1982; Gillison,' 1983). La ora actuală, se pare că „singura întrebare pe care poate să si-o pună etnologul ar fi aceea de a şti ce este canibalismul (în măsura în care el este ceva) nu în sine sau pentru noi, ci pentru cei care îl practică" (Levi-Strauss, 1984:144).

M. CARNEIRO da CUNHA

• ARENS W., 1979, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press, Londra. - CLASTRES H., 1972, „Les beaux-freres ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba", în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 : „Destin du Cannibalisme" : 71-82. - DETIENNE M., 1972, „Entre betes et dieux", în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 : „Destins du Cannibalisme" : 231-246. - FRAZER J.G. (1890), 1911-1915, *The Golden Bough : a Study in Magic and Religion*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). - GILLISON G., 1983, . Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea", în Brown P, Tuzin D. (ed.), *The Ethnography of Cannibalism*, The Society for Psychological Anthropology, Washington DC : 33-50. - HARRIS M., 1977, *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures*, Random House, New York (trad. fr. *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Flammarion, Paris, 1979). - LEVI-STRAUSS C, 1984, „Cannibalisme et travestissement rituel (annee 1974-1975)", în *Paroles donnees*, Plon, Paris : 141-149. - MAUSS M., 1896, „La religion et les origines du droit penal d'apres un livre recent", în *Revue d'Histoire des Religions*, 34: 269-295 şi 35: 31-60, reluat în *(Euvres*, t. II, Editions de Minuit, Paris, 1969 : 651-698. - PARRY J., 1982, „Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic", în Bloch M., Parry J. (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge : 74-110. - SAGAN E., 1974, *Cannibalism : Human Aggression and Cultural Form*, Harper & Row, New York. - SAHLINS M., 1983, „Raw Women, Cooked Men and Other «Great Things» of the Fiji Islands", în Brown P, Tuzin D. (ed.), *The Ethnography of Cannibalism*, The Society for Psychological Anthropology, Washington DC: 72-93.

CARAIBIANĂ (LUMEA ~)

Lumea caraibiană, care cuprinde aproape o sută de insule locuite, de la Bahamas la Trinidad, la care se adaugă Guyanele si Belizele, formează un ansamblu puternic fragmentat prin limbă, cultură si politică, însă totuşi unit de o istorie comună.

La mai puţin de un secol de la sosirea lui Cristofor Columb, spaniolii practic exterminaseră populaţia insulară arawak (taino), adică în jur de 750.000 de persoane care trăiau în Cuba, Jamaica, Santo Domingo si Porto Rico. Vecinii acestora, caraibienii insulari din Antilele Mici, au scăpat de o dispariţie totală, însă au fost împinşi în scurt timp de englezi, francezi si olandezi spre regiuni inaccesibile. Astfel, spre deosebire de experienţa pe care au avut-o pe continentul american, coloniştii europeni au avut foarte repede posibilitatea să acţioneze ca si cum ar fi avut de-a face cu teritorii nepopulate. Caraibele au devenit, de îndată, „furnizorul de zahăr" al Europei, iar producţia de trestie de zahăr, diferitele produse tropicale cultivate de sclavii de pe plantaţii si imensul trafic cu sclavi (circa 5 milioane de africani au fost debarcaţi în Caraibe)'s-au aflat în centrul atenţiei capitalismului comercial european. Coloniile producătoare de zahăr treceau, pe rînd, de la înflorire la faliment, în ceea ce E. Williams (1944: 7) descria ca o cursă infernală : din Barbados în Jamaica, apoi la Santo Domingo şi, în cele din urmă, în Cuba. După emanciparea sclavilor, 450.000 de indieni, 135.000 de chinezi, 33.000 de javanezi si alte cîteva zeci de mii de africani au sosit aici în calitate de muncitori cu contract.

Astăzi, cei 33 de milioane de locuitori ai regiunii caraibiene sînt repartizaţi inegal. Cuba (circa 10 milioane de locuitori), Republica Dominicană si Haiti (6 milioane fiecare), Porto Rico (3,5 milioane), Jamaica (2,5 milioane) si Trinidad-Tobago (mai mult de un milion de locuitori) reunesc 88% din populaţia totală a zonei. Există aici o reală diversitate etnică: pe lîngă metisajele foarte variate ale populaţiilor afro-europene, care predomină în majoritatea teritoriilor (Hoetink, 1973), în Surinam si în Guyana trăiesc importante comunităţi de marroni (descendenţi ai sclavilor fugari) si de amerindieni, iar în Belize comunităţi garifuna (sau black car'ibs) si de indieni maya, fără a mai lua în calcul importantele comunităţi de indieni din India', de javanezi, de chinezi si de greci. Mai mult, o treime din populaţia din Martinica, Guadelupa si Guyana trăieste în Franţa, iar o treime din populaţia Surinamului trăieşte în Olanda. New York-ul adăposteşte o populaţie caraibiană de mai multe milioane de persoane (în principal portoricani, cubanezi, dominicani, haitieni si originari din Antilele Engleze), iar oraşe ca Toronto, Birmingham si Londra au fost transformate de prezenta caraibiană, Miami devenind chiar placa turnantă a comerţului si a finanţelor caraibiene. Deşi în asemenea societăţi marcate de fenomenul imigrării, multirasiale si îndelung colonizate precum cele caraibiene, sentimentul identităţii naţionale se afirmă cu dificultate, el i-a inspirat pe toţi liderii politici si intelectuali ai regiunii, de la Toussaint Louverture si Jose Marti, pînă la Eric Williams si Fidel Castro (Lewis, 1983).

Cercetarea antropologică asupra Caraibelor a început tîrziu. Lucrările proto-etno-grafice ale lui F Ortiz în Cuba si J. Price-Mars în Haiti au prefigurat anchetele de teren cu adevărat profesioniste ale lui M. si F Herskovits; acestora li se datorează primele monografii despre Surinam, Haiti si Trinidad, care pun în lumină rădăcinile africane ale culturii caraibiene (1936, 1937, 1947). Studiul colectiv despre Porto Rico coordonat de J. Steward (1956), care se ocupa de integrarea comunităţilor locale în stat (cercetări atît la indienii de pe podişuri, cît si la muncitorii din zonele cu trestie de zahăr) a adus numeroşi antropologi în zonă, printre care pe R. Manners, S. Mintz si E. Wolf. Orientările istorice ale lui Herskovits au fost reluate ulterior si considerabil nuanţate în lucrările lui Mintz, care a pus mai mult accentul pe procesele culturale si pe bazele materiale ale vieţii cotidiene (1974). în acelaşi timp, antropologii de formaţie britanică lăsau de o parte în mod deliberat istoria si cultura, pentru a se concentra mai mult asupra problemelor de organizare domestică si de stratificare socială. Cartea lui

R.T. Smith despre „familia neagră” din Guyana Britanică (1957) a fost un model pentru o mulţime de studii despre „matrifocalitatea” caraibiană, asa cum lucrarea lui M.G. Smith despre stratificare (1965) a provocat apariţia a numeroase articole despre modelul său de „societate plurală”. Religia, mai ales *voodoo-ul* haitian, a devenit un alt subiect preferat al investigaţiei antropologice (Metraux, 1958). De circa zece ani, cercetările lingviştilor si antropologilor despre numeroasele limbi creole din Caraibe au avut o influentă tot'mai mare asupra teoriilor generale ale limbajului (Bickerton, 1981). Dincolo de aceste arii tradiţionale, cercetarea antropologică asupra Caraibelor dovedeşte o reorientare a interesului înspre problemele migratiei internaţionale în cadrul diasporei caraibiene, ale identităţii naţionale si ale conştiinţei istorice, 'de rasă, de gen si de clasă, precum si înspre exprimarea culturală - muzică, literatură orală si arte (Mintz si Price, 1985). Considerate adesea, din punctul de vedere european, ca lipsite de o 'cultură proprie, Caraibele moderne au avut un impact semnificativ asupra restului lumii, mai ales prin intermediul scriitorilor (E. Kamau Brathwaite, A. Carpentier, A. Cesaire, N. Guillen, G. Lamming, V.S. Naipaul, D. Walcott si mulţi alţii) si al muzicii (rumba si mambo afro-cubaneze, salsa dominicană, calypso din Trinidad', reggae din Jamaica si zuk din Antilele Franceze).

De la sfîrsitul anilor '60, studiile despre Caraibe, la care lucrează în colaborare antropologi, istorici, lingvişti, politologi, geografi si specialişti în literatură, s-au dezvoltat considerabil, mai ales în Statele Unite, în'Anglia, în Olanda si chiar în zona caraibiană. Acest lucru este mai puţin adevărat pentru Franţa, care a trecut foarte rar dincolo de cercetarea asupra Caraibelor francofone.

R. PRICE

• BICKERTON D., 1981, *Roots of Language*, Karoma, Ann Arbor. - HERSKOVITS M.J., 1937, *Life in a Haitian Valley*, Alfred Knopf, New York. - BICKERTONN D., HERKOVITS F.S., 1936, *Suriname Folklore*, Columbia University Press, New York; 1947, *Trinidad Village*, Alfred Knopf, New York. - HOETINK H., 1973, *Slavery and Race in the Americas: An Inquiry into Their Nature and Nexus*, Harper & Row, New York. - LEWIS G.K., 1983, *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects, 1492-l900*, John Hopkins University Press, Baltimore. - METRAUX A., 1958, *Le Vaudou Haitien*, Gallimard, Paris. - MINTZ S.W., 1974, *Caribbean Transformations*, Aldine, Chicago. - MINTZ S.W., PRICE S. (ed.), 1985, *Caribbean Contours*, John Hopkins University Press, Baltimore. - SMITH M.G., 1965, *The Plural Society in the British West Indies*, University of California Press, Berkeley. - SMITH R.T, 1957, *The Negro Family in British Guiana*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - STEWARD J. (ed.), 1956, *The People of Puerto Rico*, University of Illinois Press, Urbana. - WILLIAMS E., 1944, *Capitalism and Slavery*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

***CARGO* (~ *CULT*)** *—> Oceania 2 - Cercetări asupra spaţiului oceanian. Profetism*

CARO BAROJA Julio

Antropolog si istoric spaniol, Julio Caro Baroja s-a născut la Madrid în 1914 într-o familie de intelectuali si de artişti, „clanul” Baroja, care a exercitat o influentă determinantă asupra alegerilor sale ca om si asupra orientărilor sale ca cercetător. Caro Baroja este nepotul celebrului romancier Pio Baroja (1872-1956); alături de acesta va petrece, în Navarra, anii negri ai războiului civil, care vor lăsa asupra lui o urmă de neşters si îl vor îndemna să se aplece, de-a lungul întregii sale vieţi, asupra tuturor formelor'de discriminare care se abat asupra minorităţilor. în 1940, la sfîrsitul studiilor sale de istorie si preistorie de la Universitatea din Madrid, Caro Baroja a lucrat la Institutul Britanic, devenind apoi, pentru o vreme, director la Museo del Pueblo Espanol, ale cărui colecţii va încerca să le dezvolte, înainte de a demisiona pentru a se consacra, eliberat de orice legătură instituţională, numeroaselor cercetări care îi vor asigura, de-a lungul anilor, o solidă reputaţie de istoric social si de antropolog.

Opera lui Caro Baroja, impresionantă prin dimensiunile sale (revista *Arxiu d'Etnografia* cifrează lucrările sale la şaizeci si nouă de titluri), este extrem de diversă, atît prin domeniile de cunoaştere cărora le'aparţine (preistorie, lingvistică, artă si literatură populară, istorie socială si etnologie), cît si prin fenomenele studiate si cadrele de investigaţie adoptate. Cu toate acestea, ea dovedeşte o singulară unitate de intenţii, care constă,în special, în voinţa sa de a conjuga utilizarea metodelor de anchetă si de analiză antropologică cu atenţia minuţioasă acordată înscrierii sistemelor de gîndire în timpul istoric. Statutul cercetărilor consacrate de Caro Baroja vrăjitoarelor (1961) si carnavalului (1965) este acela al unei istorii antropologice care-si propune să reconstituie „ideea de real" într-o lume în mare parte dispărută.

G. LENCLUD

► 1949, *Los Vascos. Etnologia,* Biblioteca Vascongada de Amigos del Pais San Sebastian. 1957, *Razas, pueblos y linajes,* Revista de Occidente, Madrid. 1961, „Las brujas y su mundo", *în Revista de Occidente,* Madrid (trad. fr. *Les sorcieres et leur monde,* Gallimard, Paris, 1972). 1962, *Los judios en la Espana Moderna y Contemporănea,* Arion, Madrid. 1965, *El carnaval (Anălisis historico-culturăl),* Taurus, Madrid (trad. fr. *Le carnaval,* Gallimard, Paris, 1979). 1967, *Vidas măgicas e Inquisicion,* Taurus, Madrid. 1981, „Le charivari en Espagne", în J. Le Goff şi J.C. Schmitt (ed.), *Le charivari,* Mouton, Paris - Haga: 57-97.

• CARREIRA A., CID J.A., GUTTIEREZ ESTEVE M., RUBIO R. (ed.), 1978, *Homenaje a Julio Caro Baroja,* CIS, Madrid. - GREENWOOD D.J., 1971, „Julio Caro Baroja: sus obras e ideas", în *Ethnica,* 2 : 79-97.

CASĂ

Studiile asupra înrudirii au fost multă vreme dominate de noţiunile de „descendentă uniliniară" sau „biliniară". Etnologii se concentrau exclusiv asupra societăţilor unde poziţia fiecărui individ este determinată în funcţie de apartenenţa sa la o descendentă fie paternă, fie maternă, sau unde elementele de statut individual' sînt repartizate între cele două descendente, în asa fel încît unele dintre acestea să fie transmise de descendenta paternă, iar altele de descendenta maternă. Interesul cercetătorilor s-a îndreptat destul de tîrziu asupra sistemelor numite cognatice, în care individul îsi poate realiza poziţia din structura socială, iar elementele statutului său nu depind de o descendentă sau de alta.

Totuşi, după anchetele efectuate de F. Boas la populaţia kwakiutl (Coasta de nord--vest a Americii de Nord), în 1886, se părea că anumite forme de organizare socială sînt, dacă se poate spune asa, la jumătatea drumului între cele două formule. Acestea nu satisfac nici una dintre categoriile clasice ale teoriei etnologice, nefiind nici clan, nici *sept, nici gens,* nici ascendentă sau descendentă, nici familie propriu-zisă.

însă nu doar forma *numaym,* specifică acestei populaţii, ci si formaţiunile sociale observabile la vecinii lor sau în alte zone ale lumii (Golful Guineii, Noua Zeelandă, Madagascar etc.) par a fi mai uşor de înţeles prin referinţă la noţiunea de „casă", mai puţin familiară etnologilor decît istoricilor preocupaţi de perioadele numite medievale din Europa si Extremul Orient. Schmidt (1957) subliniază că în evul mediu timpuriu, descendenta nobilă nu coincide cu descendenta agnatică, mai mult chiar, în unele cazuri se întîmplă să fie cu totul lipsită de vreo bază biologică. Ea constituie, spune Schmidt, o moştenire spirituală si materială cuprinzînd demnitatea, originile, neamul, rudele, numele si simbolurile, poziţia, puterea si bogăţia. Limbajul medievalistului este în fapt identic celui folosit de Boas (1966) în descrierea *numaym-ul*ui kwakiutl. *Numaym* constă în cîteva poziţii sociale înzestrate cu un nume, un „scaun" - adică un rang cu privilegiile aferente.'

în comparaţie cu clanul sau cu ascendenta, casa posedă aşadar caracteristici distinctive, după cum urmează: casa este 1) o persoană morală, 2)' deţinătoarea unui domeniu 3) compus atît din bunuri materiale, cît si imateriale si care 4) se perpetuează prin

transmiterea numelui său, a averii sale si a titlurilor sale, în linie reală sau fictivă, 5) transmitere considerată legitimă cîtă vreme această continuitate se poate traduce în limbajul înrudirii sau alianţei sau 6) cel mai adesea prin ambele.

Rezultă de aici că, în societăţile organizate în „case", continuitatea genealogiei, niciodată neglijată, se compune după un principiu diferit: acela al alianţei temporare sau prelungite între două sau mai multe ascendente, în vederea apariţiei unor unităţi sociale de tip nou, unde modul în care genealogiile se intersectează sau se împletesc contează tot atît cît continuitatea lor, dacă nu chiar mai mult. Astfel, opoziţiile tradiţionale utilizate de etnologi pentru clasificarea formelor de organizare socială îsi pierd din claritate. Distincţia dintre filiaţia patriliniară si cea matriliniară se estompează îndărătul posibilităţii, în regim patriliniar, de a transmite drepturi nepoţilor prin mijlocirea fiicei care joacă rolul de intermediar. în locul unei opoziţii între rezidentă si filiaţie, apare, în terminologia medievală, o dialectică a „numelor de rasă" si a „numelor de pămînt", cu dispariţia progresivă a celor dintîi în favoarea „numelor de pămînt". în loc să caracterizeze practicile matrimoniale ale unei societăţi, hipergamia şi hipogamia devin tactici utilizate simultan sau alternativ; la fel endogamia şi exo-gamia: casele le practică la alegere, cînd pe una, cînd pe alta, şi decid, în funcţie de moment sau de ocazie, lărgirea sau restrîngerea reţelelor de alianţe matrimoniale. în fine, pe plan politic, alegerea între dreptul ereditar si cel electiv, pe care am putea-o considera ca fiind legată de regimurile monarhice, este atestată, în cazul casei, chiar si la populaţia kwakiutl.

Casa apare astfel ca o creaţie instituţională permiţînd compunerea unor forţe care, oriunde altundeva, par a fi imposibil de aplicat altfel decît excluzîndu-se reciproc: casa ar fi deci rezultatul unui efort de transcendere a unor principii teoretic ireconciliabile. Ea aduce o soluţie originală problemelor ridicate de tensiunea dintre patriliniar şi matriliniar, receptori şi donatori de femei: bărbatul care primeşte o femeie vede în fiul său membrul privilegiat al descendentei sale, asa după cum bunicul sau unchii din partea femeii văd în nepotul lor o verigă din propria genealogie. Unirea a două sau mai multe descendente aduce fiecăreia avantaje sociale, politice si economice. Astfel, în caz de conflict între descendenţe, se pot întîlni două ramuri aliate în front comun împotriva colateralilor uneia dintre ele: apar noi planuri de clivaj, iar cele vechi dispar.

în concluzie, formula casei traduce o stare de fapt unde interesele politice si eco-nomice, care tind să invadeze cîmpul social, împrumută limbajul de rudenie dar, în acelaşi timp, sînt nevoite să-l submineze. în asemenea societăţi, alianţa matrimonială, utilă în stabilirea sau întărirea puterii, dobîndeste o valoare socială la fel de mare ca si filiaţia care serveşte la menţinerea ei.

Dacă în unele societăţi casa este clar identificabilă ca formă instituţională, în altele ea nu există decît într-un stadiu embrionar. Dar chiar si în aceste cazuri, unde realitatea rămîne ambiguă, noţiunea de „casă" poate fi aplicată cu folos. Ea relevă o schemă organizatorică sau cel puţin furnizează o grilă de lectură ce permite rezolvarea contradicţiilor aparente si mai buna înţelegere a modului cum categorii considerate incompatibile se pot confunda treptat pînă cînd opoziţia lor dobîndeste o valoare pozitivă, în societăţile unde se schiţează o voinţă conştientă de deschidere spre devenirea istorică.

C. LEVI-STRAUSS

• BOAS F., 1966, *Kwakiutl Ethnography,* University of Chicago Press, Chicago. -BURGUIERE A., KLAPISCH-ZUBER C, SEGALEN M., ZONABEND F. (ed.), 1986, *Histoire de la famille,* t. I, Armand Colin, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1979, „L'Organisation sociale des Kwakiutl", în *La voie des masques,* t. II, Plon, Paris; 1984, „Clan, lignee, maison", *înParoles donnees,* Plon, Paris. - SCHMIDT K., 1957, „Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema «Adel und Herrschaft im Mittelalter»", în *Zeitschrift fur die Geschichte des Oberrheins,* 105(1): 1-62.

CASTĂ

Pentru sociologia comparată, casta nu se defineşte decît în raport cu organizarea socială hindusă, iar aceasta constituie un sistem ale cărui elemente (castele) nu se definesc decît prin poziţia pe care o ocupă.

Casta traduce doi termeni sanscriţi, *varna si jăti,* însă se cuvine să rezervăm această traducere celui de-al doilea termen.'Ambele noţiuni sînt elementele a două sisteme diferite, însă inseparabile.

Sistemul *varna* (al „culorilor", ca atribute simbolice ale „categoriilor socio-profesio-nale" sau ale „stărilor") este bine cunoscut: e vorba de o organizare a societăţii care corespunde ideologiei indo-europene a tripartiţiei funcţionale evidenţiate de G. Dumezil; fiecăreia dintre primele trei „stări" ierarhizate (brahmani, *ksatriyas* si *vaisyas,* toţi „de două ori născuţi") îi este atribuită o funcţie; *iudra,* cei care alcătuiesc ultima stare, trebuie să îi slujească pe ceilalţi. Imnul X,' 90 din *Rig-Veda* îi face să apară din trupul sacrificat al omului originar *(Purusa):* ierarhia si interdependenta funcţională sînt date în acelaşi timp. „Nu există o a cincea *varna",* spun textele, iar cei situaţi în afara castelor, paria, trebuie să fie înţeleşi ca *Jhrh-varna",* dar nu ca fărăj^. Această ierarhie este non-liniară (Dumezil, 1948), „principiu de gradare a elementelor unui ansamblu în raport cu ansamblul" (Dumont, 1966) si implică o separare dintre *statut* si *dominaţie* (economico-politică), în asa fel încît brahmanul (preoţia) este preeminent în raport cu *ksatriya* (puterea), de care depinde din punct de vedere material. Această preeminentă se întemeiază pe monopolul actului sacrificial, necesar pentru menţinerea ordinii lumii, *dharma.* Ierarhizate si specializate, *varna,* spre deosebire *de jăti,* nu sînt, totuşi, grupuri închise ermetic si, prin intermediul uniunilor mixte, e posibilă regăsirea, după mai multe generaţii, a statutului strămoşului (masculin) originar. Trebuie făcută o distincţie esenţială între o hipergamie mai mult sau mai puţin acceptabilă si o hipogamie întotdeauna condamnabilă. Termenul care desemnează uniunea mixtă este *samkara,* a cărui conotatie este întotdeauna peiorativă, însemnînd dezordinea care conduce la *adharma,* la negarea lui *dharma.*

Uniunile mixte le-au permis brahmanilor să explice genetic existenta a numeroase *jăti,* pornind de la cele patru *varna* (Tambiah, 1973, referitor la *Legile lui Manu,* cartea X). După cum crede R. Lingat (1967), „proiecţia castelor în cadrul sistemului *varna"* le-a permis acestora să pună la dispoziţia enormei diversităţi a societăţilor subcontinentului indian un „cod de indienitate" puternic unificator si, prin locul acordat respectării necesare a cutumei, să găsească un „cadru pentru a defini *jătidharma,* regulile de comportament care îi revin fiecăruia în funcţie de casta sa". Astfel, *varna* este „conceptul de castă", pe *cînd jăti* este casta „reală". '

Sistemului are caractere proprii, limbajul sacrificiului fiind înlocuit cu distincţia dintre pur si impur, iar opoziţia cea mai importantă fiind cea dintre brahman si paria. în acest sistem, purul si impurul sînt statutare, nu sînt legate doar de evenimentele vieţii organice, fiecare grup *(jăti)* fiind afectat într-o anumită măsură. Purul si impurul sînt mereu relative, iar numărul elementelor *(jăti)* pe care pot să le ordoneze este nelimitat. Poate să existe o puritate maximă (cea a brahmanului), însă nu există o puritate absolută. Astfel, societatea hindusă se caracterizează prin faptul că face ca această reflecţie să ducă la elaborarea unui sistem taxonomic care funcţionează ca un cod sociologic. Păstrarea identităţii, perpetuarea propriei naturi (adică a purităţii statutare) implică reproducerea grupului în mod identic, condiţie necesară întotdeauna pentru menţinerea ordinii lumii *(dharma).* Această concepţie'ţine cont de trăsăturile enumerate adesea pentru a caracteriza casta: apartenenţa la grup prin naştere (şi nu prin alegere), specializare ereditară, endogamie. Toate aceste caracteristici nu sînt decît efecte ale principiilor organizatoare si ale reprezentărilor în virtutea cărora ordinea lumii si cea a societăţii nu pot fi separate. Putem să ne amintim, de exemplu, că „nevoia de a menţine statutul grupului este cea care comandă endogamia" (Dumont,

1966). Se poate degaja un principiu potrivit căruia „diferenţa recunoscută a unui grup, care îl opune altora, devine în schema ierarhică însuşi principiul integrării sale în societate" *(Ibid.).* înţeles astfel, sistemul castelor apare ca o formă de organizare socială coerentă si structurală, inseparabilă de o viziune a lumii exprimată într-un limbaj care îi este specific. De aceea, pare inutil să credem că am putea regăsi casta si altundeva în lume, în raport cu cutare sau cutare unitate socială care prezintă, într-o măsură mai mică sau mai mare, trăsăturile enumerate mai sus, chiar dacă „distanta" socială este reglată si de conceptul de „impuritate" (Southall, în Tuden, Plotnicov, 1970). Casta nu poate fi'considerată o simplă formă de stratificare socială (Dumont, 1966) si nici nu poate fi redusă la o clasă socială, din pricina existentei unei conştiinţe de castă, obstacol major în calea apariţiei unei conştiinţe de clasă (Ambedkar, 1936). Analiza lui J. Pitt-Rivers ar fi trebuit să pună capăt dezbaterii (în Beidelman, 1971).

Totuşi, sistemul hindus al castelor nu se sustrage în întregime comparaţiei antropologice'. Să analizăm termenul *jăti,* a cărui rădăcină este jan- „a naşte". Acest termen este caracterizat de un continuum de semnificaţii care îl fac să tină atît de vocabularul logicii, cît si de cel al gramaticii, al taxonomiilor naturale, precum si de cel al „sociologiei",' fără să-i fie specific acesteia. Corelativ, ar trebui reconsiderat sensul pe care îl avea *casta* în portugheză, în spaniolă si chiar în italiană în secolele al XV-lea si al XVI-lea pentru a înţelege de ce portughezii l-au utilizat în India si numai acolo. De fapt, *jăti* este „clasa de fiinţe distincte" si „specia" (Biardeau, 1964). Orice clasă sau specie are o „natură proprie" *(svabhăva)* exprimată printr-un caracter obiectiv („forma specifică" sau „proprietatea de clasă" care există în realitate), care este semnul său manifestat în indivizi. Putem să observăm că exemplul princeps al logicienilor si grama-ticienilor este cel al „clasei *(jăti)* vacilor". Aceeaşi idee poate fi întîlnită în logica si în conceptualizarea ordinii sociale. Intersecţia *(samkara)* logică „distruge într-un anume sens ordinea naturală a clasificărilor" (Matilal, 1971), la fel ca amestecul (tot *samkara)* de *vama* sau de caste.

Clasele sau speciile de fiinţe umane sînt părţile unui continuum natural a cărui înţelegere permite sesizarea principiilor sale de' segmentare. întrebarea la care ne trimite organizarea socială hindusă este următoarea: care sînt condiţiile şi formele posibile de antropologie pe care le produc societăţile ? Care este forma specific hindusă a acestei negări a realităţii (sau *Verleugnung* psihanalitic) pe care o manifestă fiecare societate prin dubla mişcare prin care, după ce a constatat asemănările si înrudirea dintre „omenesc" şi „animal" şi participarea omului la natură, determină criteriul (sau criteriile) care face din „om" o fiinţă unică, radical ireductibilă la restul naturii ? Dintre diferitele răspunsuri pe care ni le propun textele sanscrite, cel mai important ar putea fi următorul (Herrenschmidt, 1989): anumite specii se disting de celelalte prin absenţa „barierelor genetice" care interzic fecunditatea încrucişărilor lor. Pentru speciile care ignoră această lipsă, dar care comunică între ele prin *'limbajul articulat* comun lor, e necesar să se pronunţe Legea si să se promulge interdicţia amestecului, care ar provoca dezordine în univers.'

O. HERRENSCHMIDT

• AMBEDKAR B.R. (1936), 1982, *Annihilation of Caste,* Bheem Patrika Publications, Jalandhar, Punjab. - BIARDEAU M., 1964, *Theorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique,* Mouton, Paris - Haga. - BUHLER G., 1984, *The Laws of Manu, Translated with Extracts from Sev*en *Commentaries,* Motilal Banarsidass, Delhi. -DUMEZIL G., 1948, *Mitra-Varuna,* PUF, Paris. - DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus,* Gallimard, Paris. - HERRENSCHMIDT O., 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous,* L'âge d'homme, Lausanne. - LINGAT R., 1967, *Les source du droit dans le systeme traditionnel de* l'Inde, Mouton, Paris - Haga. - MATILAL B.K., 1971, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis,* Mouton, Paris - Haga. - PITT-RIVERS J., 1971, „On the Wood «Caste»", în Beidelman T.O. (ed.), *The Translation of Culture,* Tavistock, Londra. -SOUTHALL A.W., 1970, „Introduction", în Tuden A., Plotnicov L. (ed.), *Social Stratification in Africa,* The Free Press, New York. - TAMBIAH S.J., 1973, „From Varna to Caste through Mixed Unions", în Goody J. (ed.), *The Character of Kinship,* Cambridge University Press, Cambridge.

CĂSĂTORIE

Studiul căsătoriei, care a inspirat numeroase lucrări fundamentale în domeniul antropologiei, nu s-a dezvoltat cu adevărat decît în cadrul unui demers functionalist referitor la această instituţie, definită ca „uniune dintre un bărbat si o femeie, astfel încît copiii născuţi de acea femeie să fie recunoscuţi legitim de către părinţii lor" *(Notes and Queries on Anthropology*, ed. a VI-a, 1951). înainte vreme nu se vorbea despre căsătorie decît în raport cu familia, fie prin postularea unei linii de evoluţie de la o stare iniţială de promiscuitate sexuală pînă la monogamie, trecîndu-se prin etapa intermediară a „căsătoriei de grup" (L.H. Morgan), fie prin afirmarea universalităţii căsătoriei monogame (E. Westermarck). Fără a izola căsătoria de faptul familial, astăzi se tinde spre studierea ei în sine, anume din perspectiva faptului că situaţia pe care o generează implică existenta de drepturi si de îndatoriri ale persoanelor în cauză si reglează relaţiile dintre parteneri (părinti/copii, sot/părintii soţiei, sotie/părintii soţului etc.) Relaţiile dintre persoanele căsătorite nu-i privesc aşadar numai pe soţi, ci şi grupurile lor de rudenie; din implicarea acestor grupuri în căsătorie rezultă legitimitatea prin care aceasta se deosebeşte îndeosebi de concubinaj.

O atenţie deosebită s-a acordat, în acest sens, modalităţilor de transferare a bunurilor care, de cele mai multe ori, însoţesc căsătoria. în general (Goody, Tambiah, 1973), transferurile dinspre familia logodnicului spre cea a fetei („preţul logodnicei", *bride price, bridewealth)*, înlocuite uneori prin prestaţii în muncă se opun celor dinspre familia logodnicei către sot sau către grupul de rude ale acestuia (zestre, *dowry).* J. Goody asimilează zestrei si partea lăsată de sot, în caz de deces *(indirect dowry, dower),* oferită femeii de logodnic sau de familia lui. Pentru J. Goody, opoziţia dintre preţul logodnicei si zestre tine de o opoziţie mai generală între societăţile africane - cu transmitere unilaterală, punînd accentul pe filiaţie - si euro-asiatice, cu transmitere bilaterală, valorizînd alianţa. Goody interpretează această opoziţie în funcţie de determinările economice. Alţi autori (cum ar fi Sapiro, 1975) caută să interpreteze prestaţiile de căsătorie pur formalist, propunînd ipoteza unei articulaţii între „valoarea" persoanelor si valoarea bunurilor. Antropologii marxişti francezi, destul de apropiaţi în această privinţă de Goody, interpretează prestaţiile matrimoniale ca pe un mecanism de diferenţiere socială si economică favorizînd, în societăţile agricole cerealiere, reproducerea socială sub controlul vîrstnicilor; acestei forme de căsătorie i s-ar opune căsătoria prin „furt" caracteristică societăţilor de horticultori (Meillasoux, 1975).

De o cu totul altă natură este analiza lui C. Levi-Strauss (1949) asupra căsătoriei africane prin „cumpărare" *(lobola* din lumea bantu). Circulaţia bunurilor matrimoniale apare ca o modalitate amînată a reciprocităţii schimbului, în cazul societăţilor matrimoniale cu structuri elementare de înrudire. în cazul sistemelor cu structuri complexe, bunurile, materiale sau simbolice, sînt semne care mediază schimbul si pot fi asimilate cu un fel de monedă.

Că sînt interpretate în termeni economici sau că sînt studiate din perspectiva reciprocităţii şi a schimbului, analizele asupra circulaţiei prestaţiilor matrimoniale au contribuit la dizolvarea ideii de funcţie specifică a căsătoriei (Comaroff, 1980); studiul manifestărilor rituale care însoţesc căsătoria a condus la rezultate comparabile.

Regulile prescriptive sau preferenţiale de alianţă determină, uneori chiar de la naştere, condiţiile realizării unei uniri viitoare. Ceremoniile de logodnă creează astfel condiţiile pentru legitimarea relaţiei chiar înaintea căsătoriei propriu-zise. Dimpotrivă, această legitimare poate să fie amînată si să nu survină, de exemplu, decît la naşterea primului copil (căsătorie „de probă"). Transferul de persoane si de bunuri este adeseori un proces care se dezvoltă de-a lungul întregii vieţi a indivizilor în cauză: prestaţia matrimonială este tratată adeseori ca o „datorie" rambursabilă pe termen lung, momen-tele cînd au loc schimburile fiind marcate prin rituri.

Dizolvarea cuplului evidenţiază în special diversitatea si relativitatea funcţiilor căsătoriei, definită de E.R. Leach (1955) ca „o grămadă de drepturi". Moartea unuia dintre soţi nu pune capăt drepturilor si obligaţiilor legate de căsătorie. Practicile leviratului (obligaţia fratelui unui bărbat decedat de a se căsători cu văduva acestuia) sau ale sororatului (căsătoria soţului văduv cu sora soţiei sale) dau seamă de o voinţă de perpetuare a alianţei si permit ulterior păstrarea drepturilor defunctului asupra descendentei sale. Asemănătoare este si situaţia „căsătoriei-fantomă" *(ghost marriage)* care, la nuerii din Sudan, permite unei văduve 'să-i protejeze pe urmaşii soţului defunct, sau al „căsătoriei între femei" care, în cadrul societăţii menţionate, îi asigură unei femei fără copii un urmaş, prin intermediul unei alte femei, pe care cea dintîi „o ia de nevastă". Divorţul, de asemenea, poate să întrerupă sau să perpetueze, după modalităţi infinit de variate, alianţa, drepturile si îndatoririle reciproce ale partenerilor si ale grupurilor de rude. Stabilitatea căsătoriei si frecventa divorţurilor corelată acesteia sînt dependente de condiţiile de afiliere a indivizilor la grupuri şi de modul lor de constituire: divorţurile vor fi astfel mult mai numeroase în societăţi matriliniare decît în alte tipuri de societăţi.

Uneori este dificil să faci o distincţie între căsătorie si concubinaj. Cea de-a doua formă de uniune poate să nu fie întru totul nelegitimă, dacă înţelegem prin concubinaj o formă de oficializare prin notorietate, asociată sau nu cu existenta unor drepturi recunoscute copiilor. Alte deosebiri sînt si mai subtil de stabilit, cum'ar fi aceea între primele căsătorii, care implică un ansamblu de rituri si de prestaţii recunoscute social, si căsătoriile ulterioare, care îsi au originea în condiţii de instaurare a uniunii mai puţin constrîngătoare decît cele asociate căsătoriei dintîi. Pentru unul dintre cei doi parteneri matrimoniali, o a doua căsătorie poate fi contractată cu un sot de rang inferior soţului din prima căsătorie si nu poate fi săvîrsită decît după dizolvarea primei căsătorii, ceea ce lasă o libertate destul de largă celor doi soţi în alegerea noului partener. Tinînd în general de cea de-a doua căsătorie, „căsătoria'prin răpire" presupune un oarecare consimtămînt din partea femeii - bărbatul este „răpitorul" -, spre deosebire de „căsătoria prin furt" chiar dacă, si în acest caz, distincţiile operate de limbaj nu ar putea da seamă de extrema diversitate a formelor de căsătorie caracterizate prin rolul determinant jucat în stabilirea legăturii matrimoniale de voinţa bărbatului sau de voinţa ambilor parteneri.

Multitudinea implicaţiilor juridice, economice, etice si rituale i-a făcut pe unii autori să se îndoiască de existenta universală a căsătoriei (Riviere, 1971). Două aspecte au reţinut în special atenţia antropologilor si au stîrnit dezbateri.

' Practica poligamiei dovedeşte caracterul ne-exclusiv al drepturilor sexuale dobîndite prin căsătorie. Poliginia - posibilitatea ca un bărbat să aibă mai multe soţii -, foarte răspîndită în societăţile musulmane, în Africa neagră si în Oceania, a fost analizată în special cu referire la'formele de organizare aferente grupului domestic. S-a evidenţiat prestigiul pe care-l poate căpăta un bărbat avînd mai multe soţii; au fost studiate relaţiile posibile dintre poliginie si capacitatea de reproducere a grupului, dintre poli-ginie si putere (suprapoliginia regilor, şefilor si a înalţilor demnitari) etc. Existenta poliandriei- posibilitatea ca o femeie să'aibă mai multi'bărbati -, mult mai rară decît poliginia, dar atestată bunăoară la populaţia todas din India'si din Tibet, practicată adeseori sub forma poliandriei adelfice (sotii'femeii sînt fraţi între ei), a fost interpretată uneori ca un vestigiu al unei presupuse ^căsătorii de grup" arhaice. Poliandria poate fi apropiată de situaţiile observate la populaţia bahima din regatul Ankola (Africa Orientală), unde drepturile sexuale asupra femeii pot fi revendicate de rudele soţului (tată, fraţi sau chiar fiu, în cazul unei a doua căsătorii a tatălui), sau de corezidentii din aceeaşi unitate de rezidentă a soţului.

Căsătoria la populaţia 'nayar '(India de sud) ridică probleme referitoare la legitimitatea exclusivităţii sexuale si ilustrează, pe lîngă aceasta, complexitatea drepturilor asupra urmaşilor, inerente căsătoriei. Acest tip de căsătorie implică, în fapt, o separaţie în trei roluri masculine, de regulă confundate: al tatălui, al genitorului şi al celui care

deţine autoritatea asupra copiilor. La populaţia nayar, care este matriliniară, cel mai adesea soţul nu aparţine aceleiaşi caste cu viitoarea soţie, ci unei caste particulare a brahmanilor: el va lega la gîtul tinerei fete promise *tali-ul*, o bijuterie din aur simboli-zînd uniunea matrimonială în căsătoria hindusă. Este vorba aici despre un rit de pubertate si, totodată, despre o căsătorie rituală. Mai tîrziu, tînăra femeie va da naştere unor copii concepuţi cu parteneri care nu-si vor putea aroga niciodată paternitatea socială fată de aceştia. Autoritatea masculină va fi exercitată în fapt de unchiul din partea mamei, prin modalităţi obişnuite în societăţile matriliniare. Dezbaterile suscitate de practicile acestei populaţii (Leach, 1955; Gough, 1959; Dumont, 1961) au contribuit la repunerea în discuţie a definiţiei functionaliste a căsătoriei, iniţiind totodată si un proces de regîndire a universalităţii instituţiei, abordată în lumina necesităţilor alianţei.

A. BARNARD

• ACKERMAN A., 1963, „Affiliation: Structural Determinants of Differential Divorce Rates", în *American Anthropologist*, 69 : 13-20. - COMAROFF J.L., 1980, *The Meaning of Marriage Payments*, Academic Press, Londra. - DUMONT L., 1961, „Les mariages Nayar comme faits indiens", în *L'Homme*, I, 1: 11-36. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford. - FORTES M., 1962, *Marriage in Tribal Societies*, Cambridge University Press, Cambridge. - GOODY J., TAMBIAH S., *Bridewealth and Dowry*, Cambridge University Press, Cambridge. - GOUGH E.K., 1959, „The Nayars and the Definition of Marriage", în *Journal of Royal Anthropological Institute*, 89 : 23-34. -LEACH E.R., 1955, „Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage, with Particular Reference to Sinhalese Customary Laws", în *Man*, 55 : 182-186 (trad. fr. „La polyandrie, l'heritage et la definition du mariage", în *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968). -LEVI-STRAUSS C, 1949, *Les structures elementaires de la parente*, PUF, Paris. - MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. - RIVIERE P.G., 1971, „Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage", în Needham R. (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock Publications, Londra : 1-34 (trad. fr. *La parente en question. Onze contributions â la theorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977). - SPIRO M., 1975, „Marriage Payments : A Paradigm from the Burmese Perspective", în *Journal of Anthropological Research*, 31: 89-115. - WESTERMARCK E., 1921, *The History of Human Marriage*, Macmillan, Londra.

CHINA

1. Antropologia chineză

Interesul etnografic este aproape la fel de vechi în China ca şi în Occident. El începe cu marele istoric Sseu-ma Ts'ien (Si Maqian, 145-? î.Cr.) şi cu succesorii săi Pan Kou (Ban Gu, 32-92), Fan Ye (398-445), Tch'ang Ts'iu (Chang Qu, secolul al IV-lea), Fan Tch'o (Fan Cho, secolul al IX-lea). El este specific şi unor exploratori precum Tchang Ts'ien (Zhang Qian ?-114), unor pelerini budişti ca Fa Hsien (Fa Xian, 337-422) sau Hsiuan Tsang (Xuan Zang, 602-664), unor administratori ca Fan Tch'eng-ta (Fan Chengda, secolul al XII-lea), unor mari enciclopedisti ca Ma Touan-lin (Ma Duanlin, secolul alXIII-lea) sau unor oameni de litere cum ar fi Kou Yen-wou (Gu Yanwu, secolul al XVII-lea), pentru a nu cita decît numele cele mai cunoscute. De altfel, puterea manifesta interes pentru exotic : împăraţii manciurieni din dinastia Ts'ing puneau să li se picteze papirusuri care descriau scene din viata indigenilor de la marginile imperiului lor. Dar disciplina ştiinţifică a antropologiei nu a fost introdusă cu adevărat decît în secolul alXX-lea, o dată cu vastul ansamblu de tehnici si de idei venite din Occident. Marele modernizator Ts'ai Yuanp'ei (Cai Yuanpei, 1868-1940) a fost cel care a prezentat primul program de acest fel într-un articol publicat în 1926, intitulat „Despre etnologie". în 1928, el a constituit, în cadrul Institutului Central de Cercetare, consacrat dreptului, economiei si sociologiei, o echipă de etnologi pe care a condus-o personal. Discipolii săi sînt astăzi celebri în China, ca de altfel si anchetele lor de teren : Yen Fou-li (Yan Fuli)

si Chang Tch'engtsou (Shang Chengzu) la populaţiile yao, Lin Houei-hsiang (Huixiang) la indigenii din Taiwan, Lin Chouen-cheng (Shunsheng) si Chang Tch'engtsou la populaţiile goldes (heche) din Sungari, Ruey Yih-fu si Yong Che-heng (Shiheng) la populaţiile miao din Hunan, apoi la populaţiile she din Tche-Kiang (Zhejang), Tao Yun-k'ei (Kui) la populaţiile yi din Yunnan. Ts'ai Yuanp'ei încerca să definească „relaţiile dintre etnologie si sociologie" (1930) si „evolutionismul în etnologie" (1934) cu un an înainte de apariţia în traducere chineză a cărţii lui L.H. Morgan, *Ancient Society*. în acelaşi an au început să apară studiile lui Li Hsien (Xian), elev al lui A.C. Haddon, despre populaţiile li din Hainan. însă evolutionismul, ajuns tîrziu în China, se confrunta deja cu alte curente ale gîndirii antropologice occidentale. Difuzionismul austro-german si teoria sa a ariilor si ciclurilor culturale îsi făcuse cîtiva adepţi printre putinii studenţi care putuseră să călătorească în Germania, cum ar fi Tao Yun-k'ouei, etnolog al populaţiilor yi si tai lii din Yunnan, sau în mediile apropiate universităţii catolice Foujen (Furen) din Pekin, unde preda H. Stubel şi unde se edita revista trilingvă *Folklore Studies*. Pe de altă parte, ideile lui F. Boas pătrundeau în cercurile sociologilor sub influenta discipolului său Souen Penwen (Sun Benwen) si a lui Houang Wenchan (Huang Wenshan) - care făcea ecou în China criticii lui Boas'si R. Lowie îndreptate împotriva lui Morgan -, a lui Yan Tch'engtche (Chengzhi), traducătorul lucrării lui Boas, *Anthropology and Modern Life* (1928), si erau ilustrate de cercetările de teren ale lui Wou Tse-lin (Wu Zelin) si Tch'en Kouo-'kiun (Chen Guojun) despre populaţiile miao si yi din Koueitchou (Guizhou), precum si de monografia lui Tai Yi-hsiuan (Dai Yixuan) despre „configuraţia culturală lao". Ideile lui Durkheim si Mauss (mai ales planul descrierii etnografice a lui Mauss) erau difuzate de Lin Chouen-cheng, Yang K'ouen si Wei Houei-lin (Huilin), care îsi făcuseră studiile la Paris pe lîngă Mauss si Granet, si naturalizate de Yang Tch'eng-tch'e si Hsiu Yi-t'ang (Xu Yitang) în lucrările lor despre yi si yao.

' însă fermentul antropologiei chinezeşti moderne urma să fie adus după întîlnirea cu ideile functionaliste si difuzarea acestora în timpul anilor de război împotriva Japoniei de către Wou Wen-tsao (Wu Wenzao) si Fei Hsiao-t'ong (Xiaotong), acesta din urmă fiind autorul, sub îndrumarea lui Malinowski, al celebrei lucrări *Peasant Life în China* (Londra, 1939), monografia unui sat din Kiang-sou (Jiangsu). Introducerea studiului comunităţii, descrierea sincronică orientată mai mult către populaţiile han decît către populaţiile reziduale minoritare marca un prim moment în dezvoltarea antropologiei chineze. Fidelii lui Wou Wen-tsao, Lin Yeuh-hwa, T'ien Jou-k'ang (Tian Rukang), Fei Hsiao-t'ong si Tchang Tse-Yi, imitaţi curînd de „outsideri" ca F.L.K. Hsii, M.C. Yang si C.K. Yang (Yang Qingkun), s-au distins prin faptul că si-au publicat o parte din lucrări în engleză. în această perioadă care aduce sfîrsitul războiului împotriva Japoniei si victoria comuniştilor în războiul civil care a urmat, influenta antropologiei anglo--americane se afla la apogeu si functionalismul pătrundea în domeniile sociologiei si antropologiei. Pentru a completa acest tablou, trebuie să amintim si numele cîtorva cercetători izolaţi care au realizat, în afara şcolilor, o muncă de teren considerabilă consacrată popoarelor meridionale ale Chinei: Lin Houei-Hsiang (Huixiang) de la Universitatea din Amoy, Lo Hsiang-lin (Xianghin) de la Universitatea „Sun Yatsen" din Canton si Kiang (Jiang) Ying-liang de la Universitatea din Lingnan.

în 1949, la sfîrsitul războiului civil, antropologia chineză s-a divizat. Cercetătorii care aparţineau de'Academia Sinica, cu baza la Nankin, au plecat în Taiwan unde, în 1955, Lin Chouen-cheng a întemeiat la Nan Kang primul institut de etnologie al Academiei Sinica. în schimb, functionalistii, repliaţi la Yunnan în timpul războiului de rezistentă împotriva Japoniei si în timpul războiului civil, si cea mai mare parte a etnologilor universitari au rămas pe loc, fiind grupaţi de funcţionarii republicii populare în echipe de cercetare orientate înspre studierea minorităţilor'etnice. Paradoxal, functionalistii, care au fost interesaţi de studiul societăţii han, au trebuit să se reconvertească la etnografie si la sociologia aplicată a minorităţilor alogene, pe cînd un curent mai „etnografic", condus de Lin Chouen-cheng, îi descoperea în exil nu numai pe autohtonii din Taiwan, ci si, sub influenta antropologiei culturale si sociale americane, societatea

chinezească propriu-zisă. Taiwanul a devenit, în acelaşi moment, un loc de întîlnire cu antropologii anglo-saxoni care se ocupau de societatea chinezească tradiţională (M. Fried, A. Wolf, S. Feuchtwang, B. Pasternak), în vreme ce, pornind de la o operă orientată în principal asupra studierii zonei Singapore-Hong Kong, M. Freedman a introdus noţiunea extrem de importantă de „ascendentă segmentară" în analiza societăţii han tradiţionale. Noua antropologie chinezească, al cărei iniţiator, Li Yih-yuan, succesorul lui Lin Chouen-cheng la conducerea institutului din Nan Kang, alături de Chen Chungmin si Wang Sunghsing, stimulat de punerea în aplicare a unor programe de cercetare subvenţionate de Harvard-Yenching Institute, s-a îndreptat către studierea comunităţilor tradiţionale taiwaneze de pescari si de agricultori de etnie han, ai căror strămoşi veniseră, în principal, de pe coastele lui Fukien (Fujian). Această nouă orientare se apropia de preocupările antropologiei taiwaneze care, influenţată de ocupantul japonez, a întreprins, de asemenea, studierea societăţii rurale tradiţionale han; figurile cele mai importante ale acestei direcţii de cercetare au fost Tai Yun-hui, Chen Chao-hui, urmaţi de Chuang Yingchang, Chen Hsiang-shui, Hsu Chia-ming, Liu Chich-wan etc. Dintre aceştia, Chen Chi-nan a acordat o atenţie deosebită istoriei formaţiunilor sociale familiale si clanice, din epoca primelor inscripţii pe carapace de broască ţestoasă si pînă în perioada contemporană, punînd în conexiune studiile despre comunitate cu cele despre contextul cultural, istoric sau local al acesteia. în cursul anilor 1970-1980, etnologii taiwanezi, care au progresat în cercetările lor asupra populaţiilor indigene ale insulei, au atins maturitatea, în vreme ce lucrările lor erau confirmate prin doctorate în universităţile americane sau japoneze. Totuşi, într-o societate cu creştere economică, numărul lor a rămas restrîns, fără nici un raport posibil cu numărul celor din Republica Populară Chineză. Pentru aceştia din urmă, care au trecut în marea majoritate cu greu prin anii revoluţiei culturale (1964-1976), unii fiind con-strînsi să se sinucidă, iar alţii fiind trimişi la „reeducare" prin muncă manuală în „Şcolile din 7 mai", principala sarcină, după reabilitarea disciplinei lor începînd cu 1978, a fost publicarea enormei cantităţi de date etnografice strînse în anii '50: materiale de anchetă asupra istoriei si societăţii, compendii de istorie, monografii ale departa-mentelor sau subprefecturilor autonome, monografii ale unor etnii etc. Orientarea teoretică cea mai obişnuită, inspirată de *Originea familiei, a proprietăţii private si a statului* a lui Engels, care a fost multă vreme singura carte de referinţă, era, desigur, cea a materialismului dialectic si a „legii" marxiste a dezvoltării sociale, impusă atît etnologilor, cît si istoricilor. Primii, după ce au contribuit la recunoaşterea oficială a diferitelor etnii ale Chinei, au elaborat un tablou general al acestora în funcţie de tipul de societate si de stadiul de dezvoltare. înclinarea generală pentru etnoistorie, pe urmele unor mari precursori ca Fang Guoyu pentru zona Yunnan, Feng Jiasheng pentru liao si uiguri si pentru popoarele din nord-est, apoi impactul materialismului istoric asupra operei lui Ma Changshou, consacrată etniilor din sud-vestul Chinei, au marcat antropologia continentală chineză a anilor '60. Anii '80 aduc apariţia unei prime schite critice a antropologiei marxiste chineze, regruparea antropologilor si etnologilor în jurul lui Ts'eou P'ou (Qiu Pu) si Tch'en Kouo Ts'iang (Chen Guoquiang) si mai ales introducerea de către etnoistoricii formaţi în anii '50, asemenea lui Du Yuting, a noţiunii de „salt" dincolo de „stadiile de evoluţie" marxiste, care permite explicarea felului în care situaţia reală a societăţilor poate să fie în contradicţie cu determinările unei evoluţii uniliniare. Simultan, deschiderea către exterior a permis ieşirea din starea de enclavă a antropologiei chineze, renaşterea sociologiei societăţii rurale si urbane han, apariţia antropologiei sociale si culturale, în vreme ce autorii taiwanezi au început să fie citiţi si s-a iniţiat traducerea de urgentă a operei lui Levi-Strauss, precum si a operelor mai importante ale antropologiei occidentale. Atingîndu-si maturitatea, antropologia chinezească s-a aşezat pentru a doua oară sub influenta Occidentului, fără a uita însă experienţa atît de scump dobîndită.

J. LEMOINE

• BAO ER HAN, JIANG YUAN, YA HERHANG, QIU PU, MA YEN (ed.), 1986, *Minzu >rEthnies"*, *Zhong Guo Dabaike Quanshu*, Shanghai. - CHEN CHI-NAN, 1985, „Retrospectiva studiilor antropologice în Taiwan în cursul ultimilor patruzeci de ani si perspective viitoare -sinizarea antropologiei si a sociologiei" (în chineză), în *Zhung Guo luntan she zhounian zhuanji*, 24 (1): 72-79. - CHEN YONGLING, WANG XIAOYI, 1981, „Etnologia chineză în prima perioadă a secolului al XX-lea" (în chineză), în *Minzuxue yanjiu* (Studii etnologice), 1: 261-299. - FEI XIAOTONG, 1981, *Toward a People's Anthropology*, New World Press, Pekin. -*Minzu Yanjiu Wenji* (Culegere de studii etnologice), 1988, Minzu Chubanshe, Pekin. - HO LIEN-KWEI, „Ethnological Study in China in the Past Four Decades" (în chineză, cu un rezumat în engleză), în *Zhung Guo Minzu Xuebao* (Buletin al Societăţii de Etnologie), 1: 1-24. - LEMOINE J., 1986, „Ethnologues en Chine", în *Diogene*, 133: 82-112. - LIANG JIANTAO, CHEN QIXIN, YANG HESHU, 1985, *Zhung Cuo Minzuxue Gailun* (Introducere în etnologia chineză), Yunnan Renmin Chubanshe, Kunming. - YANG KUN, 1983, *Minzu yu minzuxue* (Etniile şi etnologia), Chengdu.

2. *Populaţia han*

Cei pe care noi îi numim chinezi, referindu-ne la primul imperiu din istoria lor, cel al populaţiei ch'in (ts'in, 221-206 Î.Cr.), se desemnează ei însisi ca han, raportîndu-se la al doilea 'imperiu (206 Î.Cr.-220 d.Cr.). Prima utilizare a acestui etnonim a fost, deci, politică si termenul „han" i-a desemnat întîi pe supuşii unui stat. La dispariţia acestuia, populaţia han s-a împărţit în noi formaţiuni politice pînă cînd imperiul a fost restaurat de dinastia Tang (T'ang, 618-907). Si tang a devenit un etnonim pentru anumite populaţii meridionale, a căror integrare datează chiar din această epocă. Han se va impune mai tîrziu, cînd imperiul condus de dinastia Sung (960-1279) a fost măturat mai întîi de către populaţia djurchen sau jin (kin, 1126-1234) în nord si zdrobit apoi de către mongoli sau yuan (1271-1368). Vederea Chinei aservite nu putea să nu le evoce cuceritorilor amintirea vie a acestui teribil imperiu care se afirmase prin luptă, ajungînd să controleze primele „şefii" turco-mongole din stepă. în această perioadă de sclavie si de umilinţă, termenul '„han" era sinonim cu gloria si rezistenta în fata „barbariei" si memoria sa a sfîrsit prin a aduce la putere ultima mare dinastie indigenă, dinastia Ming (1368-1662), hrănind apoi conştiinţa naţională pe cale de a se naşte sub dominaţia manciuriană a dinastiei Qing (Ts'ing, 1644-1912), pentru a deveni, în sfîrsit, în 1949,'la întemeierea Republicii Populare Chineze, stat multinaţional, numele oficial al celei mai numeroase etnii, al cărei recensămînt nu a fost făcut niciodată în istoria umanităţii (mai mult de un miliard de oameni în China si peste ocean). însă această etnie gigantică este un uriaş cu picioare de lut, căci doar 70% dintre membrii ei vorbesc, în nordul si în sud-vestul ţării, un dialect al mandarinei (limba vehiculară a imperiului), pe cînd sud-estul Chinei este un sanctuar al diverselor ansambluri dialectale: wu (wou, 8%), xiang (hsiang, 5%), min (4%), gan (kan, 2%), cantoneză (5%) si hakkă (4%). Aceste dialecte domină în majoritatea comunităţilor han situate în afara Chinei, rezistînd propagării „limbii comune" elaborate de Republica Populară, fie direct, fie prin crearea unei versiuni „dialectale" a limbii comune, pentru că ele constituie aspectul cel mai vizibil al culturilor regionale încă vii.

Tinînd cont de faptul că majoritatea descrierilor si analizelor socio-etnografice de care dispunem se referă la grupurile hokkien, cantonez si hakka, în principal în Taiwan, Guangdong, Amoy si Hong Kong, putem să construim un model abstract al societăţii si culturii han. Acest model cultural confirmă moştenirea confucianistă (codificarea valorilor unei societăţi feudale pe cale de dispariţie în secolul al V-lea Î.Cr.) si întemeiază civilizaţia pe care avea să se ridice mai tîrziu Imperiul han. Societatea,'patriliniară, patrilocală si patriarhală este formată mai ales din comunităţi ţărăneşti, cîrmuite de administraţia imperială. Pentru a aboli ordinea feudală, imperiul a introdus modificări esenţiale : proprietatea privată asupra pămîntului, însoţită de regula împărţirii egale a moştenirii între toţi fiii, si generalizarea numelui de familie, *sing (xing)*, care era rezervat înainte doar clanurilor nobile. Familia, de obicei extinsă, era celula economică de bază. Ea a făcut să apară două niveluri de înrudire : împărtăşirea aceluiaşi patronim,

independent de existenţa relaţiilor genealogice efective, a fost asociată cu o anumită exogamie, care nu a fost însă întotdeauna respectată; astăzi nu mai există decît 5.730 de patronime, dintre care doar 2.085 sînt frecvente, si se constată menţinerea unei anumite solidarităţi de clan, iar descendentele locale'produse de divizarea grupului indiviz, *tsou (zu),* joacă un rol dominant în'dezvoltarea comunităţilor rurale. Este o organizare segmentară de apărare si expansiune, al cărei rol a fost salutar pe vremea primelor invazii si a marilor migraţii către sud din secolele al III-lea - al V-lea. S-a păstrat o organizare piramidală - privilegiind ramura fraţilor mai mari si înfeudînd ascendentele mezine - care caracteriza clanul seniorial. Valorile nu se mai exprimau decît în activităţile rituale, cu ocazia cărora membrii unităţii sociale de bază, reuniţi în jurul moştenitorului pe linie directă, *tsong tseu (zongzi),* îsi afirmau unitatea în fata pietrelor'strămoşilor. Cultul strămoşilor, fundamentul gîndirii confucianiste, a fost motorul dezvoltării familiei şi a neamului.

Societatea era organizată în trei clase : mandarinatul, dominat de familia imperială şi de nobilimea patriciană, care era prelungirea acesteia; poporul, în principal rural; sclavii si declasaţii („fiinţele josnice"). Baza economică a sistemului era proprietatea asupra pămîntului, care deschidea calea către „examenele" pentru intrarea în mandarinat, astfel încît statutul de ţăran era mai de preţ decît cel de negustor sau de meşteşugar. O ruptură între elită, aristocraţia birocratică si ţărănimea pe care aceasta o cîrmuia nu a existat cu adevărat. Bogaţi si săraci erau, adesea, membrii aceluiaşi neam si relaţiile de rudenie ocultau situaţiile de dominaţie economică. Dimpotrivă, se observa o distincţie netă între ţărani, pe de o parte, si sclavii domestici sau declasaţi, pe de altă parte, acestora din urmă fiindu-le interzis să se prezinte la „examenele" imperiale.

Raportul cu natura era cel al unei civilizaţii agrare si sedentare care se ocupa de cultura meiului în nord si de cultura orezului în sud si se exprima prin stăpînirea ciclului anotimpurilor în raport cu alternanta *yin/yang* (moarte/viată, lună/soare, feminin/masculin etc), care făcea necesară ajustarea ritmului activităţilor agricole atît în funcţie de un calendar lunar, cît si de unul solar, adus la zi în fiecare an de către curtea imperială, care publica un almanah pentru lucrările agricole si diversele aspecte rituale ale vieţii domestice. încă din antichitate, ideologia puterii imperiale s-a sprijinit pe omologia dintre Calea Cerului si Calea Suveranului pe pămînt.

Relaţia cu lumea supranaturală se baza pe un animism-panteism fundamental, diferenţa dintre suflete, zei si demoni nefiind una de natură, ci una de statut. Comunicarea cu invizibilul era asigurată de mediumi si de exorcişti. Foarte devreme au apărut practici legate de reîncarnare. Pe această bază autohtonă, budismul si-a adus mesajul de eliberare, pe cînd mistica indigenă de inspiraţie taoistă a elaborat proceduri si tehnici care să conducă la nemurire, universul celest avînd o organizare comparabilă cu cea a birocraţiei imperiale. în paralel, liturghia taoistă aduna comunităţile cu ocazia marilor sacrificii colective periodice care, reînnoind alianţa cu panteonul, îi confirma în poziţiile lor pe şefii acestor comunităţi.

După 1949, treizeci de ani de revoluţie comunistă au dislocat societatea tradiţională (descendenta si celula familială), au erodat cultura, au obliterat credinţele populare, au distrus valorile. Provocînd mari isterii colective, comunismul nu a putut să relanseze dezvoltarea economică si socială si nici să controleze demografia. După ce a trecut prin laminorul revoluţiei culturale, etnia han din China de astăzi este compusă din oameni noi sau tot din oameni vechi? Este încă prea devreme pentru a ne pronunţa asupra viitorului etniei celei mai numeroase pe care a cunoscut-o vreodată pământul.

J. LEMOINE

• HUANG CHONG YUE, 1988, *Zhong Hua Minzu Xincheng de Zuji* (Urme ale formării popoarelor din China), Renmin Chubanshe, Pekin. - LEMOINE J., 1978, „Les Han", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie Regionale,* t. II, Gallimard, Paris: 445-730. - ZHOU ZHEN HE, YOU RUJIE, 1986, *Fang Yen yu Zhong Guo Wenhua* (Dialecte si culturi din China), *Zhong Guo Wenhua Congshu,* Shanghai.

3. *Minorităţile non-han*

Conform ultimului recensămînt general, în 1982, China număra 55 de naţionalităţi minoritare care formau o populaţie de mai mult de 67 de milioane de locuitori.'Numărul naţionalităţilor ar putea să mai crească, fie prin redobîndirea identităţii originare a unor populaţii supuse aculturatiei, socotite pînă acum în rîndul etniei' han, fie prin identificarea unor noi grupuri, ca în cazul populaţiei jinuo din Yunnan în 1979. Multe dintre aceste populaţii trăiesc în zonele de frontieră care, pînă la stabilirea unor graniţe strict definite, sub presiunea puterilor europene, nu au întreţinut cu imperiul decît'o îndepărtată relaţie tributară. Integrarea acestor populaţii în naţiunea chineză, începînd cu 1949, a adus cu sine rezistenta uneori violentă a 'celor mai independente dintre acestea, asa cum arată insurecţiile din Tibet, din Sin-kiang (Xinjiang) si din Ts'ing-hai (Qinghai) din 1958-1959.

Supravieţuirea unora dintre aceste identităţi minoritare în interiorul zonelor colonizate de multă vreme de populaţia han se datorează recunoaşterii „frontierelor interioare" de către sistemul imperial, ideea de frontieră marcînd pur si simplu ruptura internă în „lumea civilizată". în antichitate, înainte de a deveni han, chinezii au fost multă vreme tchong kouo jen (zhongguo ren), „supuşi ai regatelor centrale". Ei erau înconjuraţi de patru categorii de barbari: la est - yi, la sud - man, la vest - jong (rong), la nord - ti'(di). Astăzi, cele şaizeci de limbi vorbite de naţionalităţile non-han se împart în patru familii lingvistice : altaică, indo-europeană, chino-tibetană şi austro-asiatică în China populară, cărora li se adaugă familia austroneziană reprezentată în Taiwan.

Familia limbilor altaice cuprinde trei grupe: tungusa, mongola şi turca. Familia indo-europeană nu este reprezentată în China decît de 26.000 de tadjici si de 3.000 de ruşi din Sin-kiang. Dimpotrivă, China poate să fie considerată aria de dispersie a familiei chino-tibetane, împărţită în trei mari grupe: miao-yao, tibeto-birmaneză şi tai-kadai. La frontierele cu Laos si cu Birmania pot fi întîlniti membrii cei mai sep-tentrionali ai familiei austro-asiatice, grupele palaung-wa si mon-khmer, pe cînd în Taiwan, pe ţărmurile Pacificului şi în munţii din interior, familia austroneziană este reprezentată de trei grupe: atayalică, tsuică şi paiwanică.

Atît prin economia lor tradiţională, cît si prin structurile lor sociale si politice, naţionalităţile minoritare constituie un fel de muzeu complet al evoluţiei sociale în Asia Orientală, din neolitic si pînă la formarea imperiului, o adevărată „'istorie vie" a dezvoltării sociale, potrivit unei expresii îndrăgite de etnologii chinezi. Cele mai numeroase sînt societăţile tribale egalitare, acefale, fără scriere : micile grupuri tunguse de vînători si crescători nomazi de reni sau de cai (19.000 de evenke, 4.000 de oroceni în munţii si pădurile întinse ale Manciuriei si Mongoliei interioare) sau de vînători-pescari (1.500 de hezheni sau goldi pe malurile lui Ussuri si la confluenta dintre Amur si Nomi). Deplasările unora sau altora dintre aceste grupuri au urmat deplasările vînatului. Expansiunea unei comunităţi nomade, în general compusă din două patriliniaje exogame aliate, era strict limitată de dimensiunile teritoriului de vînătoare si de resursele de păsunat. Dincolo de un optimum demografic, familiile se scindau pentru a forma noi comunităţi. Animismul si şamanismul asigurau comunicarea cu lumea supranaturală.

Tot de tip tribal si egalitar, grupul miao-yao (5 milioane de miao în munţii din Hunan, Sichuan, Guizhou si Yunnan, 1.400.000 de yao în Hunan, Guizhou, Guangxi si Guangdong, si 370.000 de'she în interiorul zonei muntoase a provinciilor de coastă Fujian, Zhejiang si Guangdong) se împarte în numeroase subgrupe lingvistice (mong, khosiong, mou - pentru miao, pou nou, mien, iou ngien si lakkia - pentru yao), fiecare dintre acestea avînd un mare număr de dialecte. Această'fragmentare, care nu a distrus identităţile etnice, este consecinţa istoriei frămîntate a acestor indigeni proto-chinezi din China centrală. Fiind cu toţii agricultori, unii practicau o cultură a orezului sedentară, pe cînd ceilalţi practicau o agricultură itinerantă, practicînd pîrjolirea terenurilor. Pe un fond tribal egalitar si comunal, impactul crescînd al imperiului, care a provocat apariţia unor „şefii" locale indigene pentru nevoile administraţiei, a adus o anumită

diferenţiere socială, fără a distruge, totuşi, structurile tribale, în asa fel încît populaţiilor miao le-a fost imposibil să pună bazele unui stat, în ciuda numeroaselor si violentelor revolte mesianice împotriva imperiului. Fragmentarea lingvistică a populaţiilor yao si she dovedeşte constituirea mai tîrzie si pornind de la elemente eterogene a unui ansamblu etnic unic pe baza unui privilegiu fiscal, confirmat de o cartă oficială, însuşi etnonimul yao derivînd de la mo yao, adică „nesupus corvoadei".

Agricultura itinerantă bazată pe cultivarea terenurilor obţinute în urma arderii pădurilor şi structura tribală egalitară sînt comune celei mai mari părţi a etniilor tibeto-birmaneze din zona montană a Yunnanului: 23.000 de nou (nu) şi 4.700 de toulongi (dulongi) în munţii înalţi care străjuiesc cursurile superioare ale fluviilor Salween şi Irrawaddi, în no'rd; 480'.000 de lissou (lisu), vecinii lor imediaţi şi 300.000 de lahou (lahu) mai la sud, între malul drept al Mekongului si Birmania, mai mult de un milion de hani (akha, akhe, p'iyo, khatou etc.) între Mekong si Hong Ha (Yuanjiang), 12.000 de jinuo în Sipsong Panna. în acest caz, ca si în cazul populaţiilor miao, animismul si şamanismul caracterizează o societate lipsită de scriere, împărţită în clanuri si descendente exogame nelocalizate, în mod esenţial patriliniară, patrilocală (sau neolocală), practicînd schimbul generalizat. Spre deosebire de acestea, diversele grupuri yao au adoptat scrierea si au urmat un curent religios de taoism misionar care a încercat, în secolele al XII-lea - al XIII-lea, să-i ralieze imperiului pe barbarii din părţile meridionale, înregistrîndu-i, pentru salvarea lor, în rîndurile „poporului bun" administrat de Birocraţia Celestă.

Acest tip de societate tribală fără scriere se păstrează încă la cei 110.000 de kirghizi care practică transhumanta cu turmele lor pe podişurile înalte din Hami si în munţii Tian Shan si care devin,'ocazional, agricultori în văile înalte din această parte'a Sin-kiang-ului.

Reprezentînd o formă de tranziţie între tipurile egalitare si cele ierarhice, cei 93.000 de jingpo (sau kasini) de pe malul drept al cursului superior al Salweenului din Yunnan prezintă, alături de comunităţi egalitare reziduale, o societate ierarhizată în diferite ordine : prinţii, aristocraţii (proveniţi din ascendenţele secundare ale familiilor princiare), poporul si sclavii (prizonieri de război sau indivizi care nu au putut să-si achite datoriile). Schimburile matrimoniale sub formă de *connubium* circular prin căsătorii asimetrice cu verisoara încrucişată matrilaterală în cazul familiilor princiare, succesiunea bazată pe principiul ultimogeniturii, care îi obligă pe fraţii mai mari să-si părăsească satul de origine pentru a-si întemeia propria comunitate, toate acestea alimentează dinamica structurii ierarhice si menţin capacitatea de expansiune a grupului. Sclavia nu este decît un fenomen marginal într-o societate comparabilă cu cea a primelor aşezăminte chinezeşti din antichitate, însă capătă o cu totul altă semni ficaţie economică într-o altă societate tibeto-birmaneză, concentrată în zona Sichuan, Guizhou şi Yunnan: cei 5,5 milioane de yi aşezaţi, în principal, în satele lor retrase din regiunea Marilor si Micilor Munţi Răcorosi. Aici, sclavii, proveniţi din raidurile asupra populaţiilor vecine si al căror număr creştea prin înmulţirea în captivitate, erau un veritabil instrument de expansiune care funcţiona ca un mod de integrare a populaţiilor alogene, în folosul minorităţii aristocratice, „oasele negre" (Norsu). Sclavii erau plasaţi întîi în serviciul domestic, *siasi*, în casa stăpînului lor, înainte de a fi instalaţi, *akia*, pe o bucată de pămînt pe care o cultivau pentru acest stăpîn. După una sau mai multe generaţii, un sclav instalat putea să se răscumpere si să intre în comunitatea „oaselor albe" sau *kiuno*, fracţiunea majoritară si cea mai dinamică a populaţiei yi, uitîndu-si cu totul originile.

împărţirea în „oase negre", aristocraţii, si „oase albe", oamenii de rînd, se regăseşte la cea mai mare parte a turco-mongolilor, însă într-o ordine inversă, „albul" fiind sinonimul aristocraţiei si „negrul", al naturii comune. Fiecare comunitate reunea într-o tabără nomadă un puternic neam de stăpîni războinici, asistaţi de neamurile vasale, care dominau, neamuri aservite din rîndul unei plebe eteroclite alcătuite din prizonieri si din sclavi. Acest feudalism nomad a dat naştere Imperiului mongol al lui

Genghis-Han, care a servit, la rîndul său, ca model cazacilor (care mai sînt astăzi în număr de 900.000 în China, în provinciile Sin-kiang, Gansu si Ts'ing-hai). Mai tîrziu, mongolii (3.400.000 doar în China, cărora li se mai adaugă 160'.000 de t'ou sau monguri) au fost reorganizaţi în „flamuri" de către împăraţii manciurieni. Mongolii si man-ciurienii ilustrează trecerea de la societatea aristocratică la cea feudală si a acesteia din urmă la cucerirea imperiului. Dar la manciurieni (astăzi în număr de 4.300.000) si la cei 94.000 de dahuri, tungusi amestecaţi cu mongoli, întărirea structurii politice a trebuit să treacă la sedentarizare si adoptarea unei economii agricole, precum si la împrumutarea unor modele han. Dacă, dintre popoarele familiei altaice, mongolii, manciurienii si ceilalţi tungusi au păstrat practicile samanice, concurate în cazul mongolilor de lamaism, în schimb turcii s-au convertit cu toţii la islam, fapt care s-a petrecut în secolul al X-lea pentru uigurii din Sin-kiang (astăzi în număr de 6 milioane), care fuseseră înainte maniheisti, mazdeisti sau budisti. La fel au stat lucrurile si în cazul celor 4.000 de tătari, al celor 12.000 de uzbeci, al celor 10.000 de iuguri, 69.000 de salari, 9.000 de pao an si 280.000 de tongshiang (dongxiang), care vorbesc încă un dialect mongol. Ceilalţi musulmani formează etnia houei, ai cărei 7 milioane de membri sînt dispersaţi în întreaga Chină, cu o concentraţie mai mare în regiunea autonomă Houei din Ning Xia.

Acţiunea curţii chineze, începînd din perioada dinastiei T'ang, de a stabili protectorate'(jimi *zhou)* si de a pune bazele şefiilor indigene vasale *(t'ou seu, tusi) a jucat* un rol determinant în organizarea socială a populaţiei k'iang (qiang sau rma, xma etc), alcătuită astăzi din 100.000 de păstori si agricultori în munţii înalţi care mărginesc rîul Min în Sichuan, creînd o clasă de seniori si transformîndu-i pe ţărani în şerbi. Influenta tibetană asupra singurului popor care mai poartă numele strămoşilor îndepărtaţi ai tibetanilor s-a exercitat prin intermediul lamaismului, care concura şamanismul indigen, budismul si taoismul han. în acelaşi fel s-au petrecut lucrurile, sub dinastia Ming, si cu populaţia nahsi (naxi sau moso, în număr de 245.000) din Lijiang si Yongning, în nordul Yunnanului, ce forma o societate matriliniară si matrilocală în care concubinajul temporar ţinea locul căsătoriei si care a fost organizată într-o prefectură indigenă sub conducerea unei şefii locale, componenţii ei fiind reduşi la statutul de şerbi.

Vecinii lor meridionali, cei 1.130.000 de bai (sau minchia) de pe malurile lacului Er Hai (al Urechii), sînt descendenţii poporului din vechiul regat Tali, care a urmat celebrului regat Nanzhao, care si-a trimis trupele pînă la Hanoi. Anexat de dinastia Ming, regatul a dispărut si populaţia sa s-a sinizat în scurt timp.

Cu familiile austro-asiatică si' austroneziană ne găsim la frontiera dintre Asia Orientală si Asia de Sud-Est. Prima este reprezentată mai ales de către cei 300.000 de wa din munţii înalţi care mărginesc fostele principate Tai din Keng Ma si Meng Lien, între malul'drept al Mekongului si Birmania, unde statele Wa formează un fel de enclavă în ţinutul Shan. Acest contact străvechi explică de ce prefixul *kha-* („sclav", în limba tai) este alăturat uneori numelui lor. Practicînd agricultura pe terenuri obţinute prin arderea pădurilor pe pante foarte sărace, ei trăiau organizaţi în comunităţi de tip tribal, în sate fortificate, pentru a se apăra de vînătorii de capete şi de răzbunări; patriliniari, ei îsi transmiteau bunurile urmînd principiul ultimogeniturii, iar religia lor acorda un loc important sacrificării bivolului. Mai „civilizaţi", cei 60.000 de plang (ava, iva, phu man etc.) din Sipsong Panna si cei 12.000 de te ang (peng long, polong, palaung) au fost convertiţi la budism si utilizează alfabetul tai. Ei întreţineau relaţii tributare cu senioriile tai'din văi.

Grupul tai-kadai, care are reprezentanţi aproape în întreaga Chină de sud si în peninsula Indochina, stabileşte, într-o oarecare măsură, o punte între lumea chineză si austro-asiatici. Taii occidentali, reprezentaţi în principal de populaţia shan din Te Hong si de populaţia lu din Sipsong Panna, în total mai mult de 800.000 de indivizi, au păstrat pînă în anii '50 un model de seniorie feudală ale cărei cîteva urme au fost regăsite de etnoistorici la chouangi (zhuangi, 13 milioane) în Guangxi si Guangdong, precum si la pou yi (buyi, 2.100.000), la souei (shui, 300.000) si la tong (dong sau kam,

1.400.000) în Guizhou, aceştia din urmă pătrunzînd si în districtele adiacente zonelor Hunan si Guangxi. Principele, stăpînul unic al pămîntului, domnea prin intermediul unei ierarhii de vasali si de funcţionari, retribuiţi în natură sau în dări de către comunităţile ţărăneşti de şerbi, acest sistem politic amintind de acela al regatului populaţiei zhou occidentale din antichitatea chineză. în sfîrsit, insula tropicală Hainan i-a primit, împărţiţi în cinci grupuri distincte, cunoscute sub numele colectiv de li, pe cei mai numeroşi reprezentanţi ai ramurii kadai a grupului tai-kadai, dintre care unele etnii reziduale ca maonan (38.000), mulao (90.000) din Guangxi si gelao (54.000) din Guizhou constituie ariergarda sa pe continent.

întemeierea Republicii Populare Chineze în 1949 le-a adus acestor popoare dreptul la recunoaşterea oficială, prin urmare la identitate etnică si culturală. O mare parte a muncii efectuate de către etnologii chinezi în cadrul etniilor minoritare - pentru a le dota pe acestea cu scriere, în cazul în care nu aveau, pentru a alcătui dicţionare, a deschide scoli si a moderniza societatea fără a distruge ceea ce putea fi păstrat din societatea tradiţională - a fost supusă furiei iconoclaste a gărzilor roşii. în prezent, identităţile au fost regăsite, însă e greu de ştiut în ce măsură culturile tradiţionale, pe care minorităţile ar dori să le restaureze, vo'r mai supravieţui si, dacă o vor face, pentru cît timp, în noul context al unei dezvoltări economice rapide şi nivelatoare.

J. LEMOINE

• DU YUTING *et al.* (ed.), 1983, *Yunnan Shaoshu Minzu* (Etnii minoritare din Yunnan), Renmin Chubanshe, Kunming. - LEMOINE J., 1978, „Les ethnies non Han de la Chine", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie Regionale*, t. II, Gallimard, Paris : 731-922. - MA YEN *et al.* (ed.), 1981, *Zhong Guo Shaoshu Minzu* (Etnii minoritare din China), Renmin Chubanshe, Pekin. -WANG FUSHI (ed.), 1986, *Zhong Guo Minzu Fushi* (îmbrăcămintea etniilor din China), Schuan Chunbanshe, Chengdu - Hong Kong.

4. *Diaspora chinezească*

Comunităţile chinezeşti stabilite în exteriorul Chinei au apărut în urma migratiilor care au început încă înainte de epoca creştină. Factorii istorici care au provocat emigrarea a mii de chinezi în întreaga lume sînt legaţi de schimburile comerciale, cuceririle militare chinezeşti în Asia Meridională, dar si de convulsiile politice, flagelurile sociale si economice sau agresiunile străine împotriva Chinei. Evaluaţi la 25-30 de milioane (90,3% în Asia, 6,5% în America si 2,1% în Europa), chinezii de peste ocean cuprind grupuri de indivizi de diferite culturi, avînd statute juridice diferite, în funcţie de tara lor de origine sau de rezidentă. Se apreciază că 85% dintre ei s-au născut în afara Chinei. *Huaqiao* este termenul chinez cel mai curent folosit de către specialişti pentru a-i desemna pe aceştia, însemnînd „etnici chinezi care locuiesc în străinătate", si trebuie distins de un altul,'cel de *huayi*, „chinezi proveniţi din emigraţie". Printre aceşti *huayi*, unii şi-au uitat limba, păstrînd însă unele practici culturale'chineze şti; local, ei sînt numiţi *peranakan* în Indonezia si *baba* în Malaiezia. Pentru a asigura coeziunea etno-culturală a comunităţilor lor, *huaqiao* se organizează în comunităţi a căror coeziune se bazează pe existenta şcolilor, a asociaţiilor culturale, a ziarelor, a templelor, a respectării sărbătorilor etc. Chinezii din diaspora formează mai ales colectivităţi de meşteşugari si negustori. Totuşi, în unele ţări ale Asiei de Sud-Est (Malaiezia, Indonezia, Thailanda, Vietnam), ei au pătruns în toate domeniile vieţii economice si deţin o putere economică dobîndită, la origine, gratie unor reţele de solidaritate bazate pe relaţii de rudenie. Chinezii originari din aceeaşi regiune, care vorbesc acelaşi dialect sau care au acelaşi patronim, se recunosc ca apartinînd aceleiaşi comunităţi de origine, provenită din acelaşi strămoş. Ei au tendinţa de a se grupa pentru a exercita activităţi economice de aceeaşi natură', creînd asociaţii clanice sau profesionale.

Y. LIVE

• CHEN L.F., 1979, *Dongnan Yazhou de Huaqiao, Huaren yu Huayi* (Chinezi si descendenţii lor proveniţi din emigraţia chineză din Asia de Sud-Est), Cheng-Chung Shu-Chii, Taipei.'-FREEDMAN M., 1957, *Chinese Family and Marriage in Singapore,* HMSO, Londra. - LEE R.H., 1960, *The Chinese in the United States of America,* Hong Kong University Press, Hong Kong. – OMOHUNDRO J., 1982, *The Chinese Merchant Families in Iloilo: Commerce and Kin in a Central Philippines City,* The Ohio University Press, Columbus. - TSAI MAW-KUEY, 1968, *Les Chinois au Sud-Vietnam,* Bibliotheque Nationale, Paris. - WARSON J.L., 1975, *Emigration and the Chinese Lineage* : *The* Mans *in Hong Kong and London* University of California Press, Berkeley. - WILLMOTT D., 1960, *The Chinese of Semarang: A Changing Minority in Indonesia,* Cornell University Press, Ithaca. - WILLMOTT W.E., 1970, *The Political Structure of the Chinese Community in Cambodgia,* The Altone Press, Londra.

CINEMATOGRAFIA ETNOGRAFICĂ

Cinematografia si antropologia sînt legate de sfîrsitul secolului al XIX-lea. Inventarea primelor instrumente pentru înregistrarea imaginilor animate şi a sunetului a avut ca efect imediat primele realizări etnografice. In 1893, F. Regnault a realizat documente cronofotografice despre comportamentul fizic al persoanelor apartinînd unor „etnii diferite"; el a inventat cinematograful etnografic, filmînd o^ „femeie wolof care făcea vase de lut cu prilejul expoziţiei despre Africa Occidentală. încă din 1900, el propune, împreună cu L. Azoulay, care a înregistrat primele fonograme antropologice pe cilindru Edison, proiectul unei veritabile antropologii audiovizuale: „[cu ajutorul cinematografiei] etnograful va reproduce fără probleme viata popoarelor sălbatice... Cînd vom avea un număr suficient de filme, vom putea, prin compararea lor, să concepem idei generale; etnologia se va naşte din etnofotografie" (Regnault, 1912). Puţin mai tîrziu, etnologul englez M.W. Hilton-Simpson si cineastul J.A. Haeseler au încercat să con-stituie o filmotecă etnografică la Harvard si la Oxford, insistînd asupra cunoaşterii prealabile a terenului, a acordului celor observaţi si a necesităţii de a evita regizarea (Hilton-Simpson, 1925). Lucrările acestor iniţiatori au avut puţine ecouri în Franţa, însă în Anglia si în Germania mari expediţii etnologice s-au echipat cu materiale de înregistrat. în 1898, A.C. Haddon a întreprins, în Noua Guinee si Australia, o culegere sistematică de date despre viata materială, socială si religioasă. Aceste înregistrări realizate cu o cameră Lumiere sînt primele filme *de teren.* B. Spencer a filmat în 1901 *(Rain Ceremony),* apoi în 1912, la populaţia aranda din Australia; R. Pbch a turnat în Noua Guinee si în Africa de Sud, fiind silit de dificultăţile tehnice să încerce developarea peliculei chiar pe teren, inovaţie reluată mai tîrziu de R. Flaherty.

Cineaştii şi călătorii au parcurs, la rîndul lor, universul etnologic: încă din 1896 cameramanii fraţilor Lumiere au surprins evenimente şi curiozităţi ale lumii, punînd bazele *filmului documentar*; în Statele Unite, Edison a realizat o serie de filme despre dansurile samoane, indiene şi evreieşti; în 1905, societatea Pathe a inventat „actualităţile". Din acel moment, au apărut problemele esenţiale legate de instrumentaţia audiovizuală:

- relaţiile dintre realizatorul-cineast si realizatorul-antropolog (Lumiere, Haddon, Spencer, Pathe);
- raportul dintre ficţiune şi realitate (cinci *documentare romanţate* realizate de G. Melies în 1912-1913);'
- condiţiile si limitele reconstituirii *(In the Land of the Head Hunters,* E. Curtis, 1914);
- natura experimentării tehnologice (R. Poch).

După primul război mondial, cinematografia consacrată „realului" si-a dobîndit, încetul cu încetul, autonomia. Adevăraţii săi părinţi fondatori sînt D. Vertov şi R. Flaherty. Pentru Vertov, imaginile nu sînt un simplu inventar al vizibilului, ci înseamnă dezvăluire si interpretare. El pleacă de la observarea „prin surprindere" a vieţii *(Kino-Glatz,* 1924) pentru a propune explicarea cauzelor si a modalităţilor în care apar lucrurile. Cineast al existentei, al vieţii, Vertov denunţă ficţiunea si expune cu

claritate paradoxul care apare în centrul oricărei încercări de antropologie vizuală: aceasta este produsul unei duble munci, cea a oamenilor care încearcă să-si organizeze si să-si înţeleagă existenta si cea a observatorului, care *montează* imaginile acestei reprezentări pentru ca apoi să-i demonteze dinamica. Realul nu este nici obiectul contemplării, nici al demonstraţiei, el ni se încredinţează în trecerea constantă de la una la cealaltă, în cursul căreia antropologul se va implica, progresiv, în situaţia pe care o defineşte.

în perioada în care Vertov inventa documentarul de montaj, Flaherty organiza punerea în scenă, reprezentarea dramatizată a vieţii eschimoşilor *(Nanook of the North*, 1920). Filmul este rezultatul unei veritabile anchete preetnologice si iată de ce L. de Heusch (1962) a vorbit, referindu-se la acesta, de „camera participativă". în realitate, dincolo de o situaţie particulară în care anumite elemente ţineau de descrierea etnografică, realizarea viza în mod esenţial surprinderea unei anumite esenţe umane occidentalocentriste în spatele circumstanţelor ale căror necesităţi constitutive, spre deosebire de Vertov, încerca să le dezvăluie.

Pornind de la aceşti doi întemeietori, cinematografia etnologică va rămîne împărţită între iluziile unei înregistrări sistematice, cvasinaturaliste, a faptului uman socializat si tentaţiile hollywoodiene ale unui spectacol generalizat. între cele două extreme, unele tentative mai pragmatice vor viza integrarea instrumentaţiei audiovizuale în abordarea etnologică. Pînă în prezent, aceste încercări au avut de întîmpinat rezistente puternice. Fără îndoială, anumite domenii au fost definite mai precis ca fiind susceptibile de o *cercetare cinematografică* (etnomuzicologie, etnolingvistică, morfologie socială, tehnologie). în aceste domenii pot fi observate cu precizie posibilităţile pe care le oferă audiovizualul, comparabile cu ceea ce a adus microscopul pentru ştiinţele naturii. Totuşi, antropologia ezită să pună bazele unui proiect de abordare sistematică în spirit experimental, oscilînd între o demonstraţie „filosofică" a universalităţii umane si grija de a ordona, dacă nu chiar de a inventaria', diversitatea modalităţilor de acţiune adoptate de diferitele culturi.

Intre cele două războaie mondiale, cinematografia documentară, precursoarea cinematografiei directe, a ieşit din studiouri cu J. Vigo (Â *propos de Nice,* 1930), J. Epstein *(Finis Terrae,* 1929), J.' Ivens *(Borinage,* 1933) si întreaga cinematografie socială britanică (J. Grierson, *Industrial Britain*, 1931). Etnologii au reînceput să utilizeze cinematografia: M. Griaule a filmat în ţinutul dogonilor *(Au pays des Dogons*, 1935; *Sous les masques noirs,* 1938), iar părintele O'Reilly în Melanezia *(Popoko, île sauvage,* 1934), însă ei au rămas prizonierii modelului de film documentar care corespundea triumfalismului colonial. Antropologul american F Boas a utilizat o cameră mică de 16 mm în Columbia Britanică; „profesionalismul" cinematografic tindea să se estompeze în favoarea unei reflecţii asupra instrumentării specific etnografice a camerei de luat vederi. La sfîrsitul anilor '30, M. Mead si G. Bateson au utilizat fotografia si cinematografia în vederea unui proiect de cercetare desfăşurat în Bali si în Noua Guinee. Era vorba despre un sistematism esentialmente cantitativ (25.000 de fotografii, 6.000 de metri de peliculă !) în care modalităţile comparative de analizare a comportamentelor nonverbale nu au fost niciodată validate (Mead, 1963). Punctul de vedere adoptat este semnificativ: „Cele mai bune rezultate erau obţinute cînd fotografia era făcută repede si aproape la întîmplare" (Bateson, Mead, 1942).

' Al doilea război mondial a adus cu sine o perfecţionare a tehnicilor de înregistrare care s-a accentuat după apariţia televiziunii, aparatele de înregistrare sincronă a sunetului si imaginii devenind din acel moment portabile. Observarea se transformă în participare sau chiar în implicare. în timp ce A. Leroi-Gourhan organizează misiunea Ogoue-Congo, utilizînd camere de 35 mm (1946), J. Rouch coboară pe fluviul Niger cu o cameră Bell-Howell cu arc si filmează primele sale imagini pe 16 mm *(Au pays de mages noirs,* 1947). în curînd, înrudirea sa cu Flaherty, mai mult decît cu Vertov, devine evidentă, iar punerea în scenă a naraţiunii este esenţială: „Un film este etnografic cînd combină rigoarea anchetei ştiinţifice cu arta expunerii cinematografice" (Rouch, 1968). Reflecţia asupra cinematografiei etnografice delimitează trei domenii principale de

realizare: ceea ce depăşeşte limitele percepţiei omeneşti, înregistrarea mai mult sau mai puţin organizată a ceea ce ar putea alcătui arhivele audiovizuale ideale ale socie-taţilor observate si, în sfîrsit, o cinematografie relativ experimentală, al cărei cîmp iniţial s-a deschis, prin camera de luat vederi, asupra exprimării directe a modalităţilor de'reprezentare a populaţiilor studiate (Worth si Adair, 1970, 1972). în aceste'trei domenii, empirismul, ambiţia pozitivistă sau abordarea narativă sînt în egală măsură reprezentate, dar cu refuzul implicit al ideii unei organizări a observaţiei supuse aceloraşi principii ca şi analiza; cu toate acestea, înregistrarea nu poate fi luată în considerare în afara datelor experimentului. „Consemnările cinematografice" (Leroi-Gourhan, 1948) se conduc întotdeauna, în pofida a ceea ce s-a crezut, după un plan dinainte stabilit, iar analiza începe *înaintea* montajului. Luarea în considerare a demersului observatorului ar permite punerea în evidentă a acestor coordonate ale regizării observaţiei, *determinarea* punctelor de vedere reciproce, al celui care priveşte si al celui care este privit, precum si propunerea modalităţilor unui schimb de percepţie. Că este vorba despre o înregistrare masivă (T. Asch la yanomami, J. Marshall la boşimani), despre o taxonomie evolutivă, despre un comparatism exagerat, despre grija pentru conservarea culturală (Lomax, 1973), despre etichetarea în maniera ştiinţelor naturale (Institut fur den wissenschaftlichen Film din Gottingen), despre camera participativă sau provocatoare *(Chronique d'un ete,* E. Morin, J. Rouch, 1960; *Primary,* R. Leacock, 1960) sau despre trecerea de la *cine-verite* la „cinematografia directă" si apoi la „cinematografia uşoară", a existat mereu un du-te-vino între tentaţia obiectivităţii absolute, antropologia participativă şi „transa cinematografică". însă, în definitiv,' filmul antropologic rămîne la explorarea gestului, a mişcărilor şi a timpului pentru a răspunde la această întrebare: cum gîndeşte Celălalt care, încetul cu încetul, începe să vorbească şi chiar se adresează celui din spatele camerei? *(Nyangatom, les fusils jaunes,* J. Arlaud, 1978).

începînd din anii '70, diversificarea tehnicilor si a condiţiilor economice de realizare a filmărilor, maniabilitatea crescîndă a aparatelor si ezitarea ideologică legată de sensul istoriei si de virtuţile „dezvoltării economice", toate acestea au pus în centrul investigaţiei locul subiectului si identitatea sa. Marshall evocă posibilitatea unui proces de descoperire reciprocă prin confruntarea, din perspectiva prezentului, cu imagini vechi *(N!ai, the Story of a !Kung Woman,* 1976), iar Rouch propune metoda „punctelor de vedere comparate", prin intermediul căreia am putea să descoperim identitatea celor care au filmat în mod diferit în aceleaşi locuri. însă aceste deconstructii ale obiectului au fost precedate de înregistrarea de imagini si de cuvinte realizată de către cei pe care eram obişnuiţi să-i observăm si care, de acum'înainte, ne observă si îsi însuşesc instrumentele noastre (D. Ecare, O. Sembene, S. Faye etc). Aceştia cer ca observatorul să se dezvăluie si în acest fel asistăm la naşterea unei cinematografii la persoana întîi, care situează demersul antropologic în locul său de observaţie, supunîndu-l încercărilor acestuia *(Les temps du pouvoir,* E. de Latour, 1985 ; *Akazama,* M.H. Piault, 1985).

M.H. PIAULT

• AZOULAY L., 1900, „Lere nouvelle des sons et des bruits", în *Bulletins et memoires de la Societe d'Anthropologie de Paris,* 1: 172-178. - BATESON G., MEAD M., 1942, *Balinese Character: A Photographic Analysis,* Academy of Sciences, New York. - BRIGARD E. de, 1979, „Histoire du film ethnographique", în C. de France (ed.), *Pour une anthropologie visuelle,* Mouton, Paris - Haga. - FRANCE C. DE, 1982, *Cinema et anthropologie,* Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - EDMOND B.R., 1978, *Vues et bevues du cinema ethnographique,* Universite Laval, Quebec. - FLAHERTY F.H., 1960, *The Odyssey of a Film Maker,* BetaPhiMu, Urban. - GARDNER R., 1957, „Anthropology and Films", în *Daedalus,* 86: 344-350. - GRIERSON J., 1946, *On Documentary,* Collins, Londra. - HEUSCH L. de, 1962, *Cinema et science sociales: panorama du film ethnographique et sociologique,* UNESCO, Paris. -HILTON-SIMPSON M.W., HAESELER J.A., 1925, „Cinema and Ethnology", în *Discovery,* 6 : 325-330. - LEROI-GOURHAN A., 1948, „Cinema et sciences humaines : le film ethnologique existe-t-il?", în *Revue de geographie humaine et d'ethnologie,* 3 : 42-51. - LOMAX A., 1973, „Cinema, Science and Cultural Renewal", în *Curent Anthropology,* 14: 474-479. - MEAD M.,

„Anthropology and the Camera", în Morgan W.D. (ed.), *The Encyclopedia of Photography*, National Educational Alliance, New York. - PIAULT M.H., 1985, „Anthropologie et Cinema", în *Encyclopaedia Universalis* : 442-449 ; 1986, „L'anthropologie â la recherche de ses images", în *Cinemaction* 38: 52-57. - REGNAULT F.-L., 1912, „Les musees des films", în *Biologica*, 2 (16). - ROUCH J., 1968, „Le film ethnographique", în Poirier J. (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris. - SADOUL G., 1971, *Dziga Vertov*, Champ Libre, Paris. - SORENSON E.R., 1967, „A Research Film Program in the Study of Changing Man", în *Current Anthropology*, 8, 5 : 443-469. - WORTH S., ADAIR J., 1970, „Navaho Filmmakers", în *American Anthro-pologist*, 72 : 9-39. 1972, *Through Navaho Eyes: An Exploration in Film Communication and Anthropology*, University of Indiana Press, Bloomington.

CIVILIZAŢIE

Noţiunea de „civilizaţie" se cristalizează în Europa în cursul secolului al XVIII-lea în cadrul unei noi ştiinţe, istoria „filosofică" sau „raţionalã", care încearcă să explice în termeni de distantă istorică diferentele dintre societăţile „sălbatice" si cele din Europa Occidentală. Cuvîntul apare în Franţa pe la 1770, desemnînd un anumit stadiu de dezvoltare, adică ansamblul acumulărilor tehnice, sociale si intelectuale pe care progresul continuu al raţiunii le-a făcut posibile. Traiectoria istorică uniliniară care duce la această etapă este concepută după modelul formării individului si implică ideea unei distanţări critice fată de datele naturii sau ale mediului, căci, la fel cum educaţia îi permite omului să se îndepărteze de natura sa animală si de prejudecăţile mediului său, procesul de civilizaţie le permite societăţilor să se'elibereze de sub influenta obiceiurilor proprii stării de sălbăticie. Civilizaţia este deci un rezultat, dar, tinînd seama de perfectibilitatea naturii umane, ea este si un orizont care se îndepărtează mereu. De aici provine si dedublarea semantică proprie acestui termen, care poate să aibă sensuri foarte diferite, dacă nu chiar antinomice, în funcţie de folosirea sa la singular sau la plural: în numele civilizaţiei (ca ideal) sînt evaluate civilizaţiile (configu-raţii istorice singulare). Această dedublare se va accentua pe măsură ce noţiunea de „civilizaţie" se va lărgi si se va relativiza, în asa fel încît, deşi Occidentul rămîne mereu, implicit sau explicit, referentul său privilegiat, la sfîrsitul secolului al XVIII-lea China si India acced la rangul de civilizaţie (civilizaţii), iar în 1870, E.B. Tylor vorbeşte deja despre „civilizaţia popoarelor inferioare". Civilizaţia (plurală) va sfîrsi astfel' prin a deveni sinonimă cu cultura (în sensul tehnic al termenului) si arheologii'vor continua să o folosească în acest sens, pe cînd etnologii vor tinde să o evite, preferîndu-i termenul de „cultură". Această diferenţă în privinţa utilizării termenilor în cazul a două discipline vecine se poate explica uşor prin orientarea mai mult istorică si tehnologică a celei dintîi, sociologică şi sincronică a celei de a doua.

A.C. TAYLOR

• CLASTRES H., 1978, „Sauvages et civilises au XVIII[e] siecle", în F Chatelet, *Histoire des ideologies*, t. III, Hachette, Paris. - DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siecle des Lumieres*, Maspero, Paris. - FEBVRE L. *et al.*, 1930, *Civilisation: le mot et l'idee*, Centre International de Synthese, Paris. - GUSDORF G., 1973, *L'avenement des sciences humaines au siecle des Lumieres*, Payot, Paris. - MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society: Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilisation*, H. Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971). - STOCKING G.W. Jr., 1982, „Matthew Arnold, E.B. Tylor and the Uses of Invention", în *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago - Londra: 69-90. - TYLOR E.B. (1871), 1958: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., Smith, Gloucester (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876-1878).

CÎMPII (INDIENII DIN ~)

Ca arie geografică, Marile Cîmpii ale Americii de Nord se întind pe 1.500 de kilometri de la nord (Saskatchewan, Canada) la sud (Golful Mexic) si pe 200-800 de kilometri de la vest la est (Munţii Stîncosi), suprafaţa lor totală fiind de mai mult de un milion de kilometri pătraţi (Gilbert, 1980). Contrar unei idei preconcepute, Cîmpiile nu sînt lipsite de relief (Black Hills la nord, Wichita Mountains la sud); ele sînt traversate de la vest la est de fluvii mari (Missouri, Platte, Arkansas), mărginite intermitent de păduri (cerbi, ursi, mamifere cu blană), care cedează în rest locul preriei (bizoni, antilope).

Primele culturi („paleo-indiene") din Cîmpii - tradiţiile Clovis si Folsom (Frison, 1978) - datează de cel puţin 11.000 de ani. Ele s-au diversificat în mai multe tradiţii locale: Hell Gap, Alberta, Cody etc. între 7000 şi 2000 î.Cr. s-au constituit culturi ce cunoşteau vînătoarea si culesul. Către secolul al VII-lea d.Cr. apar aşezări permanente ale căror locuitori prac tică agricultura pe malul apelor (porumb si fasole) si vînătoarea de animale mari (Wedel, 1986). Aceşti sedentari stabiliţi din Dakota de Nord pînă în Texas sînt cu siguranţă strămoşii membrilor familiei lingvistice caddoan (din care face parte în primul rînd tribul pawnee). Problema care se pune este aceea de a afla dacă modul de viată nomad s-a menţinut după această perioadă sedentară. începînd cu secolul al X-lea, Cîmpiile înregistrează creşteri succesive de populaţie. Triburile mandan si hidatsa, de limbă siouan, se stabilesc l îngă triburile arikara (de limbă caddoan) pe cursul mijlociu al fluviului Missouri. Prin secolul al XII-lea sosesc triburile athapaskan, strămoşii apaşilor şi ai tribului navajo; se pare că aceşti nomazi au stabilit legături, mai ales comerciale, cu sedentarii din Cîmpii si cu cei din Noul Mexic (pueblos). Sosirea spaniolilor în Texas si în Noul Mexic le oferă indienilor din Sud-Vest ocazia să-si facă rost de cai, prin cumpărare sau furt. Apoi, de la începutul secolului al XVIII-lea, încep să crească ei însisi cai. Comansii (mijlocul secolului al XVII-lea) si apaşii pătrund si ei pe acest teritoriu. Apaşii se diferenţiază în acea perioadă de tribul înrudit navajo, care rămîne seminomad, practicînd creşterea oilor. Apaşii vor lua în stăpînire partea sudică a Cîmpiilor şi, din adăposturile lor montane, vor organiza vînători de bizoni şi expediţii de jaf; ei vor fi ultimii indieni din Cîmpii care vor fi supuşi.

Culturii „clasice" a Cîmpiilor i se integrează si nomazii kiowa, de limbă tanoan -înrudiţi de departe cu pueblos - si tribul crow, urmaşi ai populaţiei hidatsa, care, începînd să se folosească de cai, au devenit exclusiv vînători de bizoni în zonele de păşunat de la izvoarele fluviului Missouri. în Cîmpii se vor instala şi grupuri de origine algonkină: blackfoot, atsina (gros ventre), arapaho şi cheyenne, ale căror origini se află în nordul Marilor Lacuri. Regiunile de migratie ale tribului blackfoot, cel mai numeros grup protoalgonkin, ce folosea cîini de tracţiune, erau Alberta şi Saskatchewan; în 1730 au aclimatizat calul în cîmpiile reci si umede din nord. înainte de a adopta calul, tribul cheyenne practicase agricultura (Moore, 1987). în nord-vestul Cîmpiilor se instalează triburile shoshone (uto-azteci septentrionali, înrudiţi cu comansii) si nez perce, a căror subzistentă nu depinde exclusiv de vînarea bizonilor, primii rămînînd crescători de oi de munte, iar ultimii pescari de somoni. Ultimul si cel mai important val de migratie îl constituie sosirea numeroaselor grupuri sioux. Primii care vin sînt indienii sioux din sud (din care fac parte indienii omaha), culegători-agricultori si vînători sezonieri, ce se stabilesc la est de teritoriile pawnee (regiunile orientale ale statelor Missouri, Kansas si Nebraska). Vin apoi indienii sioux din centru, tetonii la vest şi dakota la est, formînd o populaţie foarte numeroasă (80.000 de indivizi în secolul al XIX-lea); organizaţi în triburi independente de 3.000 pînă 5.000 de membri, aceştia s-au stabilit în nordul Cîmpiilor.

între secolele al VII-lea şi al XIX-lea se dezvoltă o reţea complexă de relaţii comer-ciale şi războinice între agricultori şi nomazi (Holder, 1970); în nord, cei ce se ocupau de comerţ erau indienii mandan, iar în sud, triburile pueblos. începînd cu 1680, spaniolii -ce vor fi mai tîrziu urmaţi de mexicani - fac schimburi comerciale cu apaşii, comansii şi kiowa; calul încetează curînd să mai facă obiectul comerţului, aceasta deoarece se

înmulţesc foarte mult furturile de cai, capturarea si domesticirea cailor sălbatici si creşterea lor. Francezii au stabilit în nord relaţii privilegiate cu indienii mandan, pe care îi foloseau ca intermediari pentru a trata cu alte triburi din Cîmpii; urmărind înainte de toate obţinerea de blănuri, francezii furnizează indienilor arme de foc, cumpărînd de la aceştia piei; armele sînt schimbate apoi pe cai, animale rare în nord. In secolul al XIX-lea, de-a lungul fluviilor Missouri si Arkansas se dezvoltă comerţul cu piei de bizon cu negustori americani.

De la jumătatea secolului al XVIII-lea si pînă în 1870, Cîmpiile cunosc importante schimbări politice : asistăm la apropieri între grupuri vorbitoare ale aceleiaşi limbi şi la constituirea de „naţiuni" omogene din punct de vedere cultural. Ceremonii ca „dansul soarelui" *(sun dance)* oferă ocazia ca unitatea naţiunii să se afirme prin reunirea tuturor grupurilor ce o alcătuiesc. în momentul în care, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, soldaţii si coloniştii americani pătrundeau în Cîmpii, naţiunile constituiau mari alianţe militare îndreptate împotriva albilor. în 1840, de-a lungul fluviului Arkansas se încheie o alianţă între triburile din sud : kiowa, comanşii, apaşii din Cîmpie, cheyenne, arapaho, în timp ce tetonii formează nucleul unei alianţe septentrionale, constituită chiar după victoria de la Little Big Horn (1876) asupra trupelor conduse de generalul Custer (urmată de lupte în care indienii sioux sînt înfrînţi).

Pe la 1880, mai multe triburi sînt deja decimate; indienii învinşi vor fi închişi în rezervaţii: nu rareori s-a întîmplat ca membri ai aceleiaşi naţiuni să fie repartizaţi în rezervaţii diferite, sau să fie reuniţi în interiorul aceleiaşi rezervaţii reprezentanţi ai unor naţiuni care, în mod tradiţional, se duşmăneau. Dominaţia albă si consecinţele ei dramatice (foamete, boli) au stîrnit reacţia mistică a mişcării numite „Dansul Spiritelor" *(Ghost Dance).* Era vorba de practicarea unor ritualuri 'de purificare care ar fi trebuit să aibă ca efect învierea strămoşilor si plecarea albilor (Mooney, 1986). în fata acestei mişcări, americanii au trecut la represalii (masacrul de la Wounded Knee Creek, 1890).

Treptat, indienii din Cîmpii se reorganizează prin aportul Biroului pentru Afaceri Indiene, însărcinat cu administrarea rezervaţiilor, si datorită conducerilor tribale constituite la iniţiativa Biroului. Printre indieni se va răspîndi o religie sincretică, „peyotismul" - asociind elemente creştine cu folosirea substanţelor halucinogene -, din care probabil s-a născut Native American Church. Două date ar trebui să marcheze istoria relaţiilor dintre indieni si puterea albă. în 1888, Dawes Act readucea în discuţie garanţiile de integritate ale teritoriilor rezervaţiilor si atribuia albilor aproximativ 90% din pămînturile indienilor. în 1928, Indian Reorganization Act autoriza practicarea religiilor indiene si fixa statutul „conducerilor" indiene, în general fără legitimitate tradiţională si nereprezentative.

La începutul anilor '70, indienii din Cîmpii ce trăiau în rezervaţii erau în număr de aproximativ 100.000, dintre care 50.000 erau numai indienii dakota (sioux); rezervaţiile indienilor din Cîmpii se află în cele două state Dakota, în Montana şi Oklahoma.

J.H. MOORE

• ALBERS P., MEDICINE B. (ed.), 1983, *The Hidden Half, Studies of Plains Indian Women,* University Press of America, Washington. - EGGAN F. (ed.), 1937, *Social Anthropology of North American Tribes,* University of Chicago Press, Chicago. - FOWLER L., 1982, *Arapahoe Politics, 1851-1978,* University of Nebraska Press, Lincoln. - FRISON G.C., 1978, *Prehistoric Hunters of the High Plains,* Academic Press, New York. - GILBERT B.M., 1980, „The Plains Setting" în W. Wood, M. Liberty (ed.), *Anthropology on the Great Plains,* University of Nebraska Press, Lincoln: 8-15. - HOLDER P., 1970, *The Hoe and the Horse on the Plains,* University of Nebraska Press, Lincoln. - MOONEY J., 1896, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (1965), University of Chicago Press, Chicago. - MOORE J.H., 1897, *The Cheyenne Nation, A Social and Demographic History,* University of Nebraska Press, Lincoln. - ROE F.G., 1955, *The Indian and the Horse,* University of Oklahoma Press, Norman. - WEDEL W.R., 1986, *Central Plains Prehistory,* University of Nebraska Press, Lincoln.

CLAN

Noţiunea de „clan" a fost elaborată la începutul studiilor despre filiaţia uniliniară. Ea era aplicată oricărui grup exogam ai cărui membri se reclamau de la un strămoş comun în virtutea unui mod de filiaţie exclusiv (pe linie paternă sau pe linie maternă)'. Evolu-tionistii, mai ales L.H. Morgan, postulau ideea că asemenea grupuri, numite în trecut ginţi,' erau de origine matriliniară si au trecut apoi la patriliniaritate datorită unei schimbări a modului de succesiune'. Pe urmă, cuvîntul „clan" a fost folosit în mod general pentru a defini acele grupuri de unifiliatie care au fost asociate de autori ca E.B. Tylor si J.G. Frazer cu totemismul si exogamia. Criticînd, pe urmele lui J.R. Swanton, supoziţiile evolutionismului (antecedenţa filiaţiei matriliniare), R. Lowie a propus ca, de acum înainte, clanul să nu mai fie identificat prin relaţia sa cu totemismul, ci prin faptul că alcătuieşte o unitate - care, pe de o parte este exogamă, pe de altă parte este plasată pe un anumit teritoriu -, exploatare colectivă a resurselor si proprietate comună servind drept fundament al organizării clanice.

Astăzi, criteriul teritorial si exogamia nu mai sînt considerate pertinente, pentru că numeroase societăţi au clanuri nelocalizate, ai căror membri dispersaţi pot să se căsătorească în cadrul propriei lor unităţi clanice. în manieră minimală, clanul se defineşte ca un grup de unifiliatie ai cărui membri nu pot să stabilească legăturile genealogice reale care îi leagă de un strămoş comun, adesea un strămoş mitic. Clanul se bazează pe o „perpetuitate presupusă" si membrii săi îi aparţin în mod permanent. Apartenenţa la un clan aduce după sine o nevoie internă de solidaritate socială care se manifestă prin întrajutorare, participarea la ceremonii si datoria de a-i răzbuna pe cei ucişi. Clanul poate să îndeplinească mai multe funcţii: ca unitate exogamă, impune schimbul de femei şi „circulaţia" lor; ca unitate politică, poate să se alieze cu alte clanuri pentru a forma un trib sau poate să le domine, constituind o „şefie" (de exemplu, clanuri „conice") sau un regat. Clanul poate să îndeplinească si func'tii religioase si ceremoniale, fie în mod exclusiv, fie în mod complementar. Un clan acoperă, în general, mai multe familii, în funcţie de carta genealogică si atribuţiile fiecărui nivel, clanic sau familial, variază în functie'de caz. Multă vreme, s-a considerat că diferenţa dintre clan si neam nu tine decît de gradul de profunzime genealogică, în asa fel încît dezvoltările teoretice referitoare la organizaţiile de neam li se aplicau şi clanurilor. Importanţa dobîndită de studierea ascendenţelor şi a organizaţiilor segmentare (şcoala funcţionalistă: E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes) a mascat faptul că existau si organizaţii clanice lipsite de relaţii de ascendentă, clanul regrupînd în acest caz mici grupuri de filiaţie (descendente, case) care prezintă o mare supleţe în recunoaşterea legăturilor genealogice si în modalităţile de recrutare a membrilor lor.

E. COPET-ROUGIER

• FOX R., 1967, *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. fr. *Anthropologie de la parente. Une analyse de la consanguinite et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1972). - FRAZER J.G., 1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 vol., Macmillan, Londra. - LOWIE R.H., 1948, *Social Organisation*, H. Holt, New York. - MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society: Or Research in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*, H. Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971). - SAHLINS M., 1965, „On the Ideology and Composition of Descent Group", în *Man*, 95-97: 104-107.

CLASIFICARE

Tendinţa actuală a studiilor despre comportamentul organismelor vii este aceea de a considera că facultatea de a clasa elementele mediului înconjurător este un aspect fundamental al capacităţilor lor adaptative. Omul realizează clasificări în cadrul

practicilor tehnice si simbolice, pe de o parte printr-o ordonare a ansamblului obiectelor înconjurătoare si prin atribuirea unor denumiri si pe de altă parte printr-o categorizare a elementelor care aparţin unor domenii diferite, stabilind între ele corelaţii de tip analogic, simbolic si metaforic.

Etnologii s-au interesat întîi de acest ultim tip de clasificare, în măsura în care el includea adesea si o categorizare a oamenilor în raport cu fenomenele de totemism si de împărţire a grupului social în jumătăţi sau în secţiuni. E. Durkheim si M. Mauss (1901-1902) au constatat la indienii din America de Nord si la australieni o împărţire a lumii în mari categorii în care erau plasate de-a valma clanuri, animale, plante, fenomene naturale sau artefacte. Şaizeci de ani mai tîrziu, Levi-Strauss (1962) a făcut bilanţul datelor acumulate în acest domeniu, demontînd mecanismul corelaţiilor si arătînd că acestea se bazează pe o cunoaştere profundă a calităţilor biologice si comportamentale ale plantelor si animalelor.

De atunci, clasificările după criteriul mecanismelor de simbolizare s-au tot acumulat. Totuşi, în acest tip de categorizare intră doar o fracţiune adesea infimă a obiectelor naturale. începînd cu studiile de etnologie, savanţii s-au arătat interesaţi de „clasificările" sau „taxonomiile populare", adică de ordonarea sistematică a ansamblului acestor obiecte si mai ales a plantelor si animalelor.

La început, grija principală a cercetătorilor a fost aceea de a ieşi din subiectivitatea specifică propriei culturi, pentru că erau convinşi că fiecare societate operează o împărţire originală a realităţii, într-un mod care depinde de limba utilizată. Problema stabilirii unui sistem de referinţă era, deci, esenţială. De aceea, au fost utilizate nomenclaturile ştiinţifice elaborate de către naturalisti, aduse periodic la zi.

'Totuşi, nomenclatura nu trebuie' confundată cu clasificarea. Dacă sistemul de nomenclatură, bazat pe binomul gen/specie, a rămas mereu acelaşi de la Linne încoace, sistemele de clasare a plantelor si animalelor au evoluat considerabil din secolul al XVII-lea. Susţinătorii „sistemelor" artificiale, care considerau că esenţială este ordonarea, se opuneau partizanilor unei „metode" care să tină seama cu adevărat de ordinea naturii. întrucît această opoziţie a devenit confuză, A.P. de Candolle a creat în 1813 termenul de „taxonomie" cu sensul de „teorie a clasificărilor". în 1948, cu ocazia unui congres de botanică, a fost adoptat termenul „taxon" pentru a desemna un grup taxonomic de orice rang.

După Darwin, ordinea naturii devine cea a înrudirii filetice. Analiza „cladistică" se vrea instrumentul cel mai modern pentru punerea în evidentă a acestei înrudiri, ea distingînd, în caracterele comune a două specii, caracterele „primitive", moştenite de la strămoşi foarte îndepărtaţi, si caracterele „derivate", indicatori ai unui ascendent comun mai apropiat.

Diferenţa fundamentală dintre clasificările populare si clasificarea ştiinţifică este aceea că ultima răspunde unei voinţe deliberate de a institui o ordine, pe cînd primele sînt reflexul unor operaţii rareori explicite, executate pe măsură ce apare nevoia. Fenomenul de clasificare este complex, asociind identificarea, denumirea si inserţia într-un sistem de referinţă. Or, de multe ori, etnologul nu dispune decît de sistemul denumirilor pentru a-l înţelege.

în anii '60, influenţată de demersul lingviştilor, etnologia s-a angajat, pe urmele acestora, în căutarea universaliilor. Lucrarea lui B. Berlin si P. Kay (1969) despre numele culorilor a slujit ca model pentru căutarea invariantelor în perceperea plantelor si animalelor. Asa cum, pentru domeniul perceperii culorilor, au fost puşi în evidentă termeni aflaţi în relaţie cu puncte focale, care puteau fi definite atît prin criterii de ordin fizic, cît si prin criterii psiho-fiziologice, pentru clasificarea plantelor si animalelor se speră în găsirea unor termeni desemnînd niveluri taxonomice care să corespundă unei percepţii universale a discontinuităţii lumii vii. Aceasta înseamnă însă să neglijăm aspectul particular al percepţiei culorilor, fenomen universal analizabil din punct de vedere fizic, pentru care omul posedă un dispozitiv psiho-fiziologic special. De altfel, termenii care denumesc plante si animale sînt supuşi aceloraşi legi ale evoluţiei ca si restul

vocabularului (reînnoire internă pentru cuvintele uzuale, reînnoire externă pentru cele mai puţin utilizate), independent de fenomenele percepţiei (Haudricourt, Hedin, 1987).

Clasificările obiectelor naturale urmează aceleaşi proceduri ca în cazul oricăror alte obiecte, fiind realizate fie în raport cu un prototip, fie printr-o analiză de tip compo-nential-conceptual a caracteristicilor plantei sau animalului, fie prin combinarea celor două metode (Bresson, 1986).

Punerea în evidentă a unui *nivel de bază* printr-un *termen de bază* este universal valabilă pentru obiectele naturale, la fel ca si pentru artefacte, asa cum au arătat experienţele psihologilor (E. Rosch, 1976). în cazul plantelor si al' animalelor, este imposibil să se atribuie nivelului de bază un statut taxonomic absolut în raport cu clasificarea ştiinţifică; de exemplu, morcovul se situează la nivelul speciei, stejarul la nivelul genului si feriga la nivelul ordinului. Nivelurile inferioare acestui nivel de bază se află în raporturi ierarhizate de incluziune, desemnate cel mai adesea prin determi-nări adăugate termenului de bază: stejar verde, morcov roşu lung de Croissy. Taxonii se află în raporturi de excluziune.

La nivelurile superioare, în general în număr restrîns (două sau trei, inclusiv categoriile latente nenumite), organizarea sistemului de clasificare este adesea mai dificil de pus în evidenţă. Nici aici nu există raporturi de tranzitivitate de la un nivel ierarhic la altul; de exemplu, nu toate plantele care au acelaşi termen de bază aparţin în mod obligatoriu aceleiaşi categorii. Astfel, în franceză, categoria *arbre* (copac) conţine ter-menul *aulne* (arin), însă termenul *aulne vert* aparţine categoriei *broussaille* (mărăcinis).

Pentru aceste categorii cuprinzătoare, universalistii nu reţin decît „formele lumii vii", pentru că sînt singurele independente de context.'Or, la acest nivel, categoriile sînt cel mai adesea complexe, adică definite prin atribute preluate din domenii diverse: morfologie, floricultură, ecologie, obiceiuri. Astfel, întîlnim aici categorii definite prin termeni care înseamnă „plantă suplă de pădure" sau „copac destul de solid pentru construcţie" sau categorii ca „landă", „desiş" sau toate biotipurile populare care, de exemplu în Franţa, par să fie singurele categorii de rang superior la nivelul de bază (Meilleur, 1984). '

Preocupîndu-se de clasificările făcute de ceilalţi specialişti, antropologul a fost si el un mare clasificator. Istoria disciplinei este jalonată de experienţele pe care le-a încercat pentru a clasa, într-un fel sau altul, chiar societăţile omeneşti.'

C. BERTHE-FRIEDBERG

• ATRAN S., 1987, „The Essence of Folkbiology: A Reply to Randall and Hunn", *în American Anthropologist,* 89 (1): 149-151. - BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms, Their Universality and Evolution,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles. -BRESSON F., 1986, „Les fonctions de representation et communication", în J. Piaget, J.P Broncart si P Mounou (ed.), *Psychologie,* Gallimard, Paris. - DOUGLAS M., 1967, *Purity and Dang'er,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure,* Maspero, Paris, 1971). - DURKHEIM E., MAUSS M., 1901-1902, „Essai sur quelques formes primitives de classification", în *L'Annee Sociologique,* 6: 1-72. – FRIEDBERG C., 1986, „Classifications populaires des plantes et modes de connaissance", în P Tassy (ed) *L'ordre et la diversit& du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques,* Fayard, Paris. -HAUDRICOURT AG., HEDIN L., 1987 (1943), *L'homme et les plantes cultivees,* AM. Metailie, Paris. - LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensee sauvage,* Plon, Paris. - MEILLEUR B., 1984, „Une recherche ethno-ecologique en Vanoise", în *Travaux scientifiques du Parc National de la Vanoise,* XIV : 123-133. - ROSCH E., 1976, „Classification d'objets du monde reel: origines et reprGsentations dans la cognition", în *Bulletin de Psychologie La m Bmoire sBmantique* 243-249. - SPERBER D., 1975, „Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons â penser symboliquement ?", în *L'Homme,* XV (2): 5-34.

CLIENTELISM ® Patronaj

COASTA DE NORD-VEST (INDIENII DE PE ~)

Desemnăm sub numele de Coasta de nord-vest a Pacificului regiunea geografică si aria culturală nord-amerindiană bine individualizată care îi corespunde. Coasta de nord-vest, limitată spre interior de lanţurile muntoase de coastă *(coast ranges),* se întinde pe aproape 2.000 kilometri, de la Yakutat Bay (sud-estul Alaskăi) în nord, pînă la fluviul Columbia (Statele Unite, statul Washington) în sud, si formează, în linii generale, faţada litorală a Columbiei Britanice (Canada) cu insula Vancouver. în general, Coasta de nord-vest este prelungită pînă în nordul extrem al litoralului californian (paralela 42); să amintim, din rîndul societăţilor pe care le priveşte această extindere, populaţiile quileute, quinault si chinook, a căror limbă se află la originea *pidgin-ul*ui vehicular de coastă din epoca traficului cu sclavi. Străpunsă în profunzime de golfuri, coasta primeşte numeroase cursuri de apă, care servesc ca locuri de depunere a icrelor pentru somon si *eulachon.* Oceanul abundă de peşti (hering, moruă, cambulă) si mamifere marine, iar coasta este bogată în scoici. Flora este dominată de conifere (cedrul roşu).

Apărute în urma a două mari curente de migratie („Proto Western" si „Early Boreal", după C. Borden, 1975), societăţile de pe Coasta de nord-vest formează un ansamblu lingvistic eterogen, dar par a se fi născut dintr-o civilizaţie unică, ce a apărut în urmă cu aproximativ 5.500 de ani. De la nord la sud pot fi distinse următoarele populaţii: tlingit, haida (arhipelagurile Regina Charlotte si Prinţul de Wales), tsimshian, kwakiutl septentrionali (haisla, bella bella, owikeno), bella coola, kwakiutl meridionali, nootka sau West Coast people, salish (grupurile coast salish si salish interior). Societăţile de pe Coasta de nord-vest sînt cunoscute în principal datorită practicării *potlatch-ul*ui si prin arta lor. Cercetările consacrate acestor populaţii, de care sînt legate numele unor A. Krause (1956), F. Boas (1916, 1966), J.R. Swanton (1909), E.S. Curtis (1913, 1915, 1918), V.E. Garfield (1939), P. Drucker (1951), H.G. Barnett (1955) si F. De Laguna (1973), au jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea antropologiei americane.

Pescari, vînători si culegători sedentari, indienii de pe coasta de Nord-Vest au un mod de subzistentă bazat pe exploatarea abundentelor resurse naturale si pe utilizarea tehnicilor de conservare (afumare, uscare) si de stocare, acestea permitîndu-le să menţină rezerve constante de alimente si să producă un surplus în vederea distribuirii de bunuri cu prilejul *potlatch-ul*ui. Acestui sistem de producţie îi corespund forme de organizare socială care variază mai ales în funcţie de principiul filiaţiei (matriliniară în nord, patriliniară sau nediferentiată în sud).Plecînd de la exemplul *numaym-ului,* grupul social de bază la kwakiutl, Levi-Strauss (1979, 1984) a arătat că aceste forme tin de un sistem organizat pe „case". Deţinătoare a unui patrimoniu material (locuinţe, terenuri) si simbolic (titluri, blazoane, dansuri), „casa" îl păstrează si încearcă să îl sporească,' utilizînd cît mai bine diferitele modalităţi de moştenire si de alianţă. în interiorul unui „trib", „casele", autonome din punct de vedere economic si politic, au în frunte un sef înconjurat de nobili care îsi împart un număr limitat de „poziţii" ierarhice cărora le sînt ataşate nume ; „casele" reunesc şi oameni obişnuiţi, şi sclavi (prizonieri de război). Absenta unui sistem rigid de apartenenţă la case determină o anumită flexi-bilitate în aceste organizări pe „ranguri". Activităţilor economice de vară le urmează activităţile ceremoniale de iarnă, marcate de intensificarea relaţiilor cu lumea supranaturală si, la kwakiutl, de predominanta rolului confreriilor'religioase, distincţia dintre iniţiaţi si neinitiati îmbrăcînd atunci o importantă capitală. *Potlatch-ul,* strî'ns asociat ansamblului de practici rituale, era organizat, în principal, în timpul iernii. Arta monumentală, heraldică sau cu funcţie rituală se inspiră dintr-o foarte bogată mitologie. Deşi respectă reguli de compoziţie foarte precise, această artă manifestă o remarcabilă putere de a inventa forme si motive decorative.

în momentul „contactului" cu europenii, indienii de pe Coasta de nord-vest erau în jur de 130.000; la sfîrşitul secolului al XIX-lea, populaţia scăzuse cu 75%. Trăind în principal în rezervaţii, indienii din Columbia Britanică, dependenţi de guvernul federal,

sînt cetăţeni canadieni din 1962. Gratie exploatării pădurilor si pescuitului comercial, anumite comunităţi cunosc o nouă dezvoltare. „Renaşterea" indiană a acestor ultimi ani a fost marcată mai ales de un avînt în domeniul artistic si de reactivarea practicii *potlatch-ului.*

Indienii canadieni de pe Coasta de nord-vest sînt în număr de aproximativ 55.000. în 1967, recensământul indienilor „înregistraţi" dădea o cifră de aproximativ 37.000 de persoane, dintre care 7.200 tsimshian, 7.700 vorbitori de limbi wakashan (kwakiutl, nootka etc.) şi 20.200 de vorbitori de limbi salish.

M. MAUZE

• BARNETT H.G., 1955, *The Coast Salish of British Columbia,* University of Oregon Press, Eugene. - BOAS F., 1916, „Tsimshian Mythology", în *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909-l910,* Smithsonian Institution, Washington DC; 1966, *Ethnography of the Kwakiutl* (ed. de H. Codere), University of Chicago Press, Chicago. - BORDEN C, 1975, *Origins and Development of Early Northwest Coast Culture to about 3000 B.C.,* National Museum of Man, Ottawa. -CURTIS E.S., 1913, *The North American Indian;* t. IX, *The Salishan Tribes of the Coast;* 1915, *The North American Indian;* t. X, *The Kwakiutl.* 1918, *The North American Indian;* t. XI, *The Haida,* Plimpton Press, Nordwood. - DE LAGUNA F., 1973, *Under Mount St. Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit,* 3 vol., Smithsonian Institution, Washington DC. - DRUCKER P, 1951, *The Northern and Central Nootkan Tribes,* Smithsonian Institution, Washington DC. 1963, *Indians of the Northwest Coast,* American Museum Service Books, Garden City. - GARFIELD V.E., 1939, *Tsimshian Clan and Society,* University of Washington Press, Seattle. - HOLM B., 1965, *Northwest Coast Indian Art. An Analysis of Form,* University of Washington Press, Seattle. - KRAUSE A., 1956, *The Tlingit Indians,* University of Washington Press, Seattle. - KROEBER A., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America,* University of California Press, Berkeley. - LEGROS D., 1984, „Bibliographie des Amerindiens de la Cote Nord-Ouest (1973-1982)", în *Recherches amerindiennes au Quebec,* XIV, 2 : 57-70. - LEVI-STRAUSS C, 1979, „L'organisation sociale des Kwakiutl", în *La voie des masques,* Plon, Paris. 1984, „Clan, lignee, maison", în *Paroles donnees,* Plon, Paris. - McFEAT T. (ed.), 1966, *Indians of the North Pacific Coast,* McClelland & Stewart, Toronto. - McILWRAITH T.F., 1948, *The Bella Coola Indians,* 2 vol., University of Toronto Press, Toronto. - SUTTLES W. (ed.), 1990, *Handbook of North American Indians ;* t. VII, *Northwest Coast,* Smithsonian Institution, Washington DC. - SWANTON J.R., 1909, *Contributions to the Ethnology of the Haida,* American Museum of Natural History, New York.

CODURI CULTURALE

Definiţii

Sintagma „coduri culturale" aparţine vocabularului semiologilor, aceştia considerînd că asemenea limbii, definită ca un fel de cod ce acţionează la primul nivel al sistemelor simbolice care alcătuiesc cultura, întreaga cultură este formată din grupuri preformate de semnale. Asa cum o limbă nu retine din toate sunetele posibile decît cîteva zeci, tot astfel, dintre toate comportamentele care pot fi concepute, doar unele sînt luate în considerare pentru a forma ansambluri semnificative. Acestea din urmă constituie veritabile stocuri de informaţii la care membrii unui grup social fac apel pentru a formula mesaje (verbale sau nonverbale), a căror înţelegere exactă este o condiţie *sine qua non* a funcţionării societăţii. Aceste coduri permit adaptarea la context a comportamentelor personale si interpersonale si le conferă acestora semnificaţie. „Semnificaţia este un produs al codării si codarea este o formă de comportament învăţată si împărtăşită de toţi membrii unui grup care comunică" (Smith, 1966). Asa cum nu putem să vorbim fără reguli, nu putem să trăim fără a recurge, conştient' sau inconştient, la coduri, adică fără a comunica (Watzlawick, Beavin, Jackson, 1967). Aşadar, societatea se bazează pe o nouă versiune a contractului social, potrivit căreia, asa cum remarca E.P. Wolf (1964), fiecare om este „paznicul" integrităţii sale sociale si emoţionale.

Originile conceptului

Dacă observarea unei analogii între limbă si celelalte fenomene culturale urcă pînă la F. Boas, studiile asupra sistemelor de comportament si a sistemelor valorice, la care poate fi redusă, în linii mari, reflecţia asupra codurilor culturale, se raportează mai ales la lucrările lui E. Sapir (pentru care orice teorie culturală trebuie să integreze comportamentul individual) si la cercetările lui B. Whorf asupra corelaţiilor dintre limbaj si modul de gîndire. Astfel, după R.L. Birdwhistell care se situează pe linia lui Sapir, cultura si comunicarea nu sînt decît două puncte de vedere sau două metode de reprezentare a modalităţilor regulate si structurate ale relaţiilor dintre oameni. în „cultură", accentul este pus pe structură, pe cînd în „comunicare" accentul cade pe proces (Birdwhistell, 1970). Cît despre lucrările lui Whorf, ele se află la originea unei anumite concepţii despre diversitatea culturală, potrivit căreia aceasta ar fi un efect al imposibilităţii de a „traduce" dintr-un sistem semantic care codifică realitatea în altul.

Totuşi, noţiunea de „cod", care reuneşte codurile sensibile asa cum le-a definit Levi-Strauss şi sistemele de valori (Munn, 1973 ; T. Parsons), rămîne vagă. înţelească cel mai adesea în sensul larg de ansamblu de reguli, ea nu trimite doar la lingvistică, ci si la codul genetic si la teoria cibernetică elaborată de N. Wiener în 1948. Deşi uneori este evocată o eventuală determinare biologică a organizării codurilor lingvistice sau a celorlalte coduri (G. Bateson, C. Levi-Strauss, Parsons), referinţa genetică rămîne, în general, metaforică, iar codul valorilor sau „gramatica comportamentelor" apare ca un echivalent supraorganic al codului genetic (C. Kluckhohn). In acest caz, personalitatea adultului rezultă din cultura pe care, totuşi, o determină, într-un cerc vicios.

Din întîlnirea dintre viziunea gestaltistă a culturalistilor americani si concepţia cibernetică trebuia să se nască ambiţia de a formaliza relaţiile dintre individ si societate, situaţie în care noţiunea de „cod cultural" joacă un rol-cheie. Această perspectivă se bazează pe ipoteza că nici un sistem, organism sau grup nu poate să existe fără coordonarea activităţilor sale si că nici o coordonare nu este posibilă fără comunicare. Comunicarea, care se efectuează conform unui cod împărtăşit si care induce o retro-actiune, nu se reduce la transmiterea de informaţii, ci se defineşte ca relaţie dinamică care intervine în orice mod de funcţionare (Winkin, 1981).

Teorii

Parsons utilizează noţiunea de „control cibernetic" (sistemele bogate în informaţie controlează sistemele bogate în energie, care, în schimb, condiţionează sistemele superioare din perspectiva informaţiei) pentru a construi o metodă de analiză a determinării sociale în alegerile individuale. în acţiunea socială, controlul este exercitat de sistemul cultural conceput ca un ansamblu de coduri, organizate potrivit principiului opoziţiei binare, incluzînd valori, cunoştinţe si reprezentări si jucînd, în definitiv, un rol similar cu cel al ideilor la M. Weber sau al'reprezentărilor colective la Durkheim. Informaţia furnizată de cod este tradusă în sistemul social printr-un *medium* de schimb, simbol'al valorii, pentru care cel mai bun exemplu este moneda; acest *medium* este cel care face posibile institutionalizarea valorilor si interiorizarea lor (Parsons, 1964). Insistenta lui Parsons asupra caracterului colectiv al sistemului cultural demonstrează preocuparea sa de a se delimita de concepţiile subiectiviste ale scolii numite „Culture and personality", dar, pentru că nu ia în considerare factorii retroactivi ai condiţionării, el îi atribuie culturii o funcţie de normalizare a nevoilor afective si a capacităţilor cognitive ale individului, care îl goleşte pe acesta din urmă de orice subiectivitate activă.

Bateson rezolvă această problemă punînd accentul nu pe ierarhiile interne ale procesului mental, ci pe percepţie si comunicare, precum si pe contextul lor. Relaţiile umane trebuie surprinse în acel'„flux comunicational" pe care încercăm să îl disecăm în numeroase coduri. Acestea din urmă cuprind în primul rînd valorile, care ne influenţează percepţiile, fiind legate astfel de sistemul cunoştinţelor ce poate fi asimilat global cu un sistem de credinţe (căci vrem să credem că ceea ce vedem este adevărat). De

asemenea, codurile cuprind si propoziţii enciclopedice si analitice, ultimele referindu-se la codul însuşi si furnizînd regulile implicite ale unei metacomunicări. în sfîrsit, există coduri nonverbale de comunicare sau de metacomunicare.

Pentru W.H. Goodenough, care este interesat de credinţe, un sistem de codare permite deducerea conceptelor plecînd de la percepţii si clasificarea percepţiilor si a conceptelor în acord cu un discurs care propune o explicaţie a universului.

Problema metacomunicării se găseşte în centrul preocupărilor lui E. Goffman, care încearcă să degajeze caracteristicile ordinii „normale" prin studierea conflictelor din cadrul societăţii americane (observarea handicapaţilor sau a puşcăriaşilor) cu ajutorul unei metode care aminteşte de procedeele deconstructiviste ale lui H. Garfinkel. A. Wallace studiază „dezorientarea culturală" sau în ce fel absenta metacomunicării face imposibilă comunicarea, pe cînd C. Hockett se ocupă de tipurile de stare psihologică indusă cultural.

Trebuie să distingem două categorii de coduri nonverbale. în primul rînd, *mijloacele de transmitere a informaţiei* codate care pot să se substituie sau să se adauge limbajului uman si a căror existentă a fost sugerată de Sapir atunci cînd acesta a observat că, de exemplu, în gesturile noastre, reacţionăm ca si cînd am urma un cod, necunoscut de nimeni, însă înţeles de toată lumea. Principalele lucrări din acest domeniu i se datorează unui apropiat al lui Bateson, Birdwhistell, inventatorul „chineticii", acea ştiinţă a gestualităţii a cărei terminologie, calchiată după cea a lingvisticii descriptive, aminteşte de unitatea de comportament a lui K. Pike (1954). De asemenea, roluri importante le revin si lui G. Hewes, care examinează „posturile", sau lui B. Trager, care studiază „paralimba". Tot în acest context trebuie citat E.T Hall (1966) care a elaborat conceptul de „proxemică" sau de „spaţiu interpersonal", a cărui importantă o demonstrează prin examinarea dezechilibrelor culturale provocate mai ales de modificările arhitecturale.

Expresia „cod nonverbal" se aplică, în al doilea rînd, tuturor actelor a căror ocurentă într-un context dat este guvernată de reguli care, puse în practică, dobîndesc o semnificaţie culturală (M. Black). Prin urmare, toate domeniile tradiţionale ale etnografiei sînt afectate : comportamentul religios (CD. Frake), căsătoria (R. Metzger, D. Williams), regulile de alcătuire a unui cămin (R. Burling), darurile cu ocazia căsătoriilor (R. Keesing), ritualurile (N.D. Munn) etc.

O semiotică întemeiată pe supoziţia că toate aceste obiecte de studiu sînt dotate cu o omogenitate asemănătoare celei a limbajului tinde să se substituie etnologiei (U. Eco). în paralel, punctul de vedere „emic" general adoptat, care, pentru a relua o metaforă lingvistică, atrage atenţia mai mult asupra vorbirii decît asupra limbajului, invalidează *a priori* orice clasificare a unei realităţi care, din perspectiva comunicării, are sens doar în totalitate. Pe urmele lui Bateson, putem, desigur, să ne plasăm într-o perspectivă dinamică, potrivit căreia unitatea rezidă într-o scenă sau într-o acţiune în care intervin diferite niveluri si sisteme de codare, ceea ce conduce în mod firesc la analize pluridisciplinare (H. Sarles, S. Moerman, J. Basso). Sau, într-o perspectivă statică, considerînd că unitatea rezidă în sistemul cultural, putem încerca să alcătuim un inventar al tipurilor specifice de interdependentă a nivelurilor culturale (Keesing). Sau, constatînd că toate aceste forme de codare sînt cunoscute sau utilizate de un singur actant, să ne orientăm spre formalizarea utilizării individuale a codurilor culturale (W.L. Werner, W. Geoghegan). însă raţiunea ne face să ne mulţumim cu studierea segmentelor culturale, avînd în vedere faptul că totalitatea reprezintă un „scop ideal" (W. Sturtevant), o „ficţiune utilă" (R. Williams).

L. CAILLET

• BATESON G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco (trad. fr. *Vers une ecologie de l'esprit*, Le Seuil, Paris, 1977). - BIRDWHISTELL R.L., 1970, *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, University of Pensylvannia Press, Philadelphia. - HALL E.T, 1966, *The Hidden Dimension*, Garden City, New York (trad. fr. *La dimension cachee*, Le Seuil, Paris, 1971). - MUNN N., 1973, „Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action", în Honigmann J.J. (ed.),

Handbook of Social and Cultural Anthropology, University of North California, Chicago. -PARSONS T., 1964, *Social Structure and Personality*, The Free Press, Macmillan, New York. -PIKE K., 1954, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Summer Institute of Linguistics, Glendale. - SMITH A.G. (ed.), 1966, *Communi-cation and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction*, Hold, Rinehart & Winston, New York. - WATZLAWICK P, BEAVIN J.H., JACKSON D.D., 1967, *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New York (trad. fr. *Une logique de la communication*, Le Seuil, Paris, 1972). - WINKIN Y, 1981, *La nouvelle communication*, Le Seuil, Paris. - WOLF E.P, 1964, *Anthropology*, Norton, New York.

► *Bucătărie. Podoabă. îmbrăcăminte*

COGNATISM —¥ *Filiaţie. Grup de descendenţă. Parentale (Sisteme ~) 2 – Genealogie*

COGNITIVĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Domeniul antropologiei cognitive este, în principiu, imens, pentru că se referă la ansamblul mecanismelor psihologice legate de fenomenele culturale pe care le studiază antropologia. Disciplina cunoscută sub acest nume are, totuşi, ambiţii mai modeste si mai precise. Ea s-a dezvoltat, mai ales în Statele Unite, începînd cu anii ’60, în jurul unei paradigme lingvistice pe care a abandonat-o apoi încetul cu încetul, pentru a-si diversifica obiectul si metodele.

Antropologia cognitivă se bazează pe o definiţie implicită a culturii în calitate de *competenţă* : ansamblul de reprezentări pe care trebuie să le posede un individ pentru a putea să gîndească si să acţioneze ca membru al unei comunităţi. Aşadar, trebuie studiate mecanismele mentale subiacente acestei competente si dobîndirii sale. Acest proiect exclude punerea variabilităţii culturale (asa cum a făcut uneori antropologia), si mai ales a diferentelor de stil intelectual dintre societăţile „tradiţionale” si celelalte societăţi, pe seama unor diferente bazate pe „modul de gîndire” sau pe „mentalităţi”, noţiuni’a căror pertinentă pentru psihologi este aproape nulă.

'După perioada de pionierat (S. Luria, F.C. Bartlett, L.S. Vîgotski), disciplina a fost dominată de postulatul unei analogii între limbă si cultură, aceasta din urmă fiind concepută ca un cod, comun membrilor unei societăţi, ale cărei elemente de bază sînt conceptele si relaţiile dintre concepte. Aici îsi află’originea dezvoltarea studiilor de „etnostiintă” sau de „etnosemantică” începînd cu anii ’50, mai ales în Statele Unite. Aceste cercetări se referă în mare măsură la procesele de clasificare.

Limitele acestui model si progresul psihologiei experimentale au condus la lărgirea considerabilă a domeniului’de studiu al antropologiei cognitive. Din acest motiv, unele cercetări experimentale si teoretice au fost consacrate caracteristicilor individuale ale proceselor de categorizare, elaborării unor „hărţi” cognitive ale mediului înconjurator, constituirii unor „scenarii” (adică a unor serii stereotipe de acţiuni), punerii în evidentă a logicilor implicite utilizate în anumite domenii de experimentare etc.

Aceste progrese au condus la punerea sub semnul întrebării a înseşi ideii de competentă culturală sau a cel puţin trei dintre aspectele sale fundamentale:

1) Ideea potrivit căreia reprezentările culturale sînt, în general, împărtăşite, pe cînd datele empirice obligă să fie luată în considerare importanta variaţiilor interpersonale şi, mai ales, diferenţele de principiu: subiecţii plasaţi în poziţii’diferite elaborează modele diferite, iar această diferenţă se află la originea unor interacţiuni cruciale (de exemplu, iniţierile).

2) Principiul (numit uneori „ipoteza Sapir-Whorf) potrivit căruia proprietăţile limbii reflectă în mod direct procesele cognitive ; majoritatea datelor experimentale ne obligă să presupunem existenta unor raporturi complexe între reprezentările mentale si expre-sia lor lingvistică. Unele implicaţii ale modelului lingvistic au apărut, în mod evident, ca fiind prea constrîngătoare. Astfel, puţini antropologi subscriu în zilele noastre la

ideea că reprezentările de care se uzează în fenomenele socio-culturale sînt doar de ordin propozitional. Pentru a nu cita decît un exemplu, e evident că folosirea prototipurilor, adică identificarea obiectelor prin compararea cu un exemplar ideal, este cel puţin la fel de importantă ca si clasificarea lor pe criterii, după modelul componential.

3) Ideea că fenomenele culturale sînt reglate de o „gramatică" a trebuit să fie abandonată. După dezvoltarea modelelor generative, noţiunea de „gramatică" a devenit mult mai precisă si mai puternică, fiind definită ca un sistem de reguli care pot să dea naştere tuturor frazelor gramaticale ale unei limbi. Este evident că nici un sistem formal de acest gen nu poate „să dea naştere" realităţilor pe care le observă un etnograf si nici ansamblului reprezentărilor pe care le utilizează un subiect pentru interpretarea mediului social înconjurător.

Unul dintre proiectele esenţiale ale antropologiei cognitive se referă la descrierea uceniciei culturale. Indivizii se nasc dotaţi cu capacităţi cognitive similare, însă în cursul dezvoltării lor, ei le utilizează pentru a constitui sisteme de idei sau de amintiri diferite în funcţie de stimulii primiţi, mai exact în funcţie de „contextul" cultural. Această constatare banală ne determină să insistăm asupra proceselor de *achiziţie.* în antropologie problema este, în general, ignorată sau împopoţonată cu termeni care nu spun nimic, cum ar fi cel de „socializare", fiind însă fundamentală pentru antropologia cognitivă. într-adevăr, ideea antropologică potrivit căreia cultura se transmite printr-un fel de osmoză sau de absorbţie (un proces prezentat întotdeauna în termeni foarte vagi) este în mod evident insuficientă; achiziţia conceptuală sau fixarea credinţelor inductive, chiar în domeniul experienţei cotidiene, uzează de interacţiuni euristice a căror com-plexitate de-abia începe să fie întrevăzută de către psihologia experimentală.

Această problemă este crucială pentru antropologie în general, deoarece, prin intermediul învăţării, capacităţile cognitive supun variabilitatea culturală unor constrîngeri. Nu toate noţiunile posibile sînt atît de uşor reprezentabile, nu toate pot fi confirmate într-o manieră atît de eficace si nu toate evenimentele pot fi memorate. Se poate deduce că regularităţile observate de antropologia comparată sînt consecinţa acestor constrîngeri cognitive. Pentru a le pune în evidentă, antropologia ar trebui să recurgă la ipoteze cognitive care să se refere mai ales la: 1) fixarea credinţelor, adică a proceselor prin care anumite ipoteze dobîndesc mai multă proeminentă cognitivă decît altele si pot fi confirmate prin experienţă; 2) mecanismele de inferenţă utilizate în raţionamentele naturale; 3) procesele de memorizare, mai ales de memorie „episodică", bazate pe prelucrarea experienţei personale.

Realizarea acestui program ar permite să i se redea antropologiei culturale verosimilitatea psihologică de care sînt lipsite majoritatea ipotezelor sale. Disciplina s-a mulţumit, în general, să amîne examinarea acestor probleme sau să elaboreze o psihologie imaginară care să se potrivească modelelor sale (de exemplu, ideea de „mentalitate primitivă"). Programul este încă departe de a fi realizat, mai ales datorită faptului că procesele cognitive în chestiune sînt printre cele mai puţin cunoscute din psihologie. Ştiinţele cognitive, care pun în relaţie cercetări de filosofie, psihologie experimentală si inteligentă artificială, au cunoscut, desigur, succese spectaculoase, însă aceste cercetări nu furnizează rezultate demne de interes decît în descrierea proceselor elementare, aflate în legătură cu perceperea, înţelegerea şi producerea limbajului, nu şi în domeniul „proceselor centrale": memorie, atenţie, raţionament. Fenomenele de care se ocupă antropologii depind în mod crucial de cunoaşterea acestor procese, pentru că ele uzează de strategii complexe de învăţare, mecanisme de memorizare si de interpretare a experienţei personale si a proceselor de inferenţă, însă, pentru moment, ştiinţele cognitive nu pot să spună prea multe despre ele. ’

De progresul din cadrul acestor domenii depinde viitorul antropologiei cognitive si, în consecinţă, al unei antropologii culturale dotate si cu ipoteze explicative, nu numai cu regularităţi descriptive.

P. BOYER

• BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley. - DOUGHERTY J.W.D. (ed.), 1985, *Directions in Cognitive Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago. - HOLLAND D., QUINN N. (ed.), 1987, *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge. -HUTCHINS E., 1980, *Culture and Inference*, Harvard University Press, Cambridge. -TYLER S.A., 1969, *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - WASON P, JOHNSON-LAIRD P (ed.), 1977, *Thinking. Readings in Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

COLONIZARE

Colonia romană era o aşezare permanentă a soldatilor-tărani, cetăţeni romani instalaţi în regiunile de graniţă ale imperiului. în prima jumătate a secolului al XVII-lea, termenii *colonie* (fr.) si *colony* (engl.) au căpătat accepţia pe care o cunoaştem în contextul expansiunii franceze si engleze în America de No'rd. In antichitatea europenă si în istoria veche a Asiei au coexistat două forme iniţiale de colonizare. Prima, de tip imperial", consta în expansiunea continuă a unui teritoriu al imperiului (persan, roman, chinez etc.) prin cuceriri urmate de anexiuni succesive, avînd ca efect asimilarea regulată a „barbarilor"; colonizarea rusească înspre est (pînă în Alaska) şi sud-est (Caucaz si Asia Centrală) a ilustrat în mod special acest model. A doua formă de colonizare, de natură economică mai directă, consta în crearea unui spaţiu discontinuu format din escale care marcau o reţea de drumuri maritime: coloniile feniciene şi cele greceşti, coloniile venetiene sau genoveze au apărut din dorinţa de a obţine hegemonia comercială, dorinţă care se află si la originea creării „agenţiilor comerciale" de peste ocean, realizată începînd din secolul al XVI-lea de toate' puterile europene, după exemplul Portugaliei.

Cucerirea de către europeni a Americii, a Africii negre si a Oceaniei a fost realizată în mare parte de cinci mari puteri maritime: Spania si Portugalia, Marea Britanie, Franţa şi Olanda; Germania, Belgia şi Italia nu vor participa la cursa pentru colonii decît foarte tîrziu. Proiectele coloniale europene nu s-au bazat niciodată doar pe raporturi de forţă, ele uzînd de diferite artificii juridice pentru a impune o putere exterioară populaţiilor supuse. în acest fel, au fost justificate *a priori* exploatarea resurselor în beneficiul aproape exclusiv al tării colonizatoare, nerecunoasterea drepturilor politice ale „indigenilor", utilizarea discreţionară a mîinii de lucru disponibile, dreptul pe care şi-l recunoşteau colonizatorii de a-i jefui, a-i muta şi a-i ucide pe autohtoni şi, în acelaşi timp, dreptul de a-i evangheliza, a-i asimila lingvistic şi cultural; astfel, colonizarea nu excludea niciodată intenţia „civilizatoare", dependentă de o exigentă de ordin „moral".

G. Hardy (1933) distinge două mari forme ale colonizării europene: de implantare şi de integrare.

Noţiunea de „implantare" acoperă, în fapt, patru tipuri de situaţii foarte diferite: 1) Cea mai simplă, dacă putem să spunem asa, este cea a unei populari prin „substituire", asa cum s-a întîmplat în Australia, în coloniile orientale englezeşti din America de Nord, apoi în expansiunea americană către vest: indigenii sînt împinşi tot mai departe sau sînt exterminaţi pentru a lăsa loc unei populaţii albe omogene. 2) Spaniolii, care vor asocia în mod durabil colonizarea cu evanghelizarea, au practicat, acolo unde condiţiile naturale o justificau (pămînturi fertile sau irigate, prezenta unor bogăţii minerale), o politică de implantare însoţită de exploatarea intensivă a mîinii de lucru indigene. în schimb, vaste regiuni greu accesibile, ocupate, în general, de populaţii ostile si/sau socotite de un redus interes economic (bazinul Amazonului, zonele aride), au fost lăsate în afara acţiunii de colonizare după eşecul primelor tentative de ocupare. Populaţia puţin numeroasă a metropolei, precum si neîncrederea puterii centrale fată de un colonat în cadrul căruia puteau să apară mişcări secesioniste au favorizat dezvoltarea, în posesiunile spaniole din America, a unui metisaj hispano-indian pornind de la care

s-a constituit o cultură originală (am putea să luăm în considerare aici si exemplul colonizării spaniole din Filipine). 3) Dezvoltarea colonizării europene în America a fost însoţită foarte curînd de un transfer forţat de sclavi provenind din Africa. în zona Caraibelor, unde populaţia indiană a dispărut foarte repede, s-a procedat la o adevărată repopulare si la fel au stat lucrurile si în anumite regiuni colonizate de spanioli sau de portughezi. Asa cum se vede în cazul primului si celui de-al treilea tip de implantare, genocidul intervine ca o condiţie necesară pentru realizarea proiectelor coloniale specifice. 4) Tot de implantare ţine o formulă de colonat definitiv care trebuie să se acomodeze, vrînd-nevrînd, unui mediu indigen majoritar; această formulă a prevalat mai ales în anumite regiuni ale Africii colonizate tîrziu: Maghreb, Kenya, Africa Australă.

Colonizarea prin integrare s-a dezvoltat în regiuni care prezentau caracteristici foarte diferite unele faţă de celelalte: slab interes economic (Africa Tropicală), dificultăţi de valorificare datorate subpopulării si unei ecologii defavorabile (Africa Ecuatorială), existenta unor resurse a căror exploatare nu era posibilă decît prin colaborarea activă cu indigenii (America de Nord franceză), confruntarea puterii coloniale cu populaţii numeroase, cu un înalt nivel de dezvoltare economică, cu un sistem social solid structurat, dominat adesea de state care aveau îndărătul lor o lungă istorie (Asia de Sud-Est, arhipelagul indonezian si arhipelagul filipinez). în acest context al politicii de integrare, unică în Africa neagră, s-a desfăşurat confruntarea dintre administrarea directă *(direct rule),* după model francez, mai puţin sistematică decît s-a susţinut, care subordona strict puterii coloniale puterile politice locale, si administrarea indirectă *(indirect rule),* după model englez, care, cel puţin în principiu, îmbrăca forma unei autorităţi exersate nu asupra populaţiilor în mod direct, ci asupra puterilor „tradiţionale" menţinute în funcţiune si cărora le era acordată o anumită autonomie de funcţionare.

Istoria antropologiei nu poate fi separată de cea a colonizării (şi a evanghelizării) europene: din secolul al XVI-lea şi pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, navigatorii, traficanţii, administratorii si misionarii nu au încetat să alimenteze Occidentul cu relatări despre popoarele exotice. începînd de la jumătatea secolului al XIX-lea, viitoarele cuceriri coloniale vor fi pregătite prin călătorii de informare, după exemplul celei făcute de exploratorul german Henrich Barth în Africa de Vest între 1850 si 1855 pentru Royal Geographical Society din Londra. Antropologia academică s-a născut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în momentul în care Europa Occidentală se pregătea să-si încheie opera imperială, si, dacă facem abstracţie de cazul Statelor Unite şi al Rusiei, putem spune că antropologia nu s-a dezvoltat decît în ţările colonizatoare moderne : în primul rînd Marea Britanie, dar si Germania, Belgia, Franţa şi Olanda ; Spania şi Portugalia sînt scoase din cursă, Italia abia dacă intră în discuţie, iar Austro-Ungaria deloc. Antropologia germană va intra în letargie după înfrîngerea din 1918, care a privat Germania de coloniile sale. Toate administraţiile coloniale s-au arătat interesate să utilizeze lucrările etnologilor, si-au asociat cercetători si au pus bazele unor cercetări, „aplicate" sau nu. Specializărilor regionale ale antropologiei li s-au adăugat specializări tematice. Pentru a lua exemplul cel mai frapant, dezvoltarea antropologiei politice britanice începînd din anii '30 trebuie să fie examinată, întîi pentru Africa Australă, apoi, după cel de-al doilea război mondial, si pentru Africa de Est, ca rezultat al unui imbold apărut din nevoia unor inventarieri etnice si a unor monografii pentru Colonial Office.

în contextul colonial - mai ales în Africa neagră engleză si franceză -, antropologii au privilegiat multă vreme studierea sistemelor sociale „tradiţionale", urmînd vocaţia disciplinei lor. Anii '50 au accentuat, în această privinţă, o orientare a cercetărilor în direcţia Africii „moderne", evoluţie începută cu două decenii mai devreme în Marea Britanie prin lucrările lui I. Schapera, apoi prin cele ale cercetătorilor de la Rhodes-Livingstone Institute (Lusaka), grupaţi în jurul lui M. Gluckman. în Franţa, G. Balandier (1955) a subliniat necesitatea ca antropologia să analizeze, în întreaga sa totalitate si complexitate, „situaţia colonială". Astăzi, antropologii reevaluează locul care trebuie acordat colonizării, între permanenta mizelor precoloniale si pregnanta

determinărilor apărute în urma situaţiei coloniale. Pentru a parafraza titlul unei lucrări recente (Piault, 1987), ei îsi pun problema posibilităţii de a sti dacă realizarea colonizării a produs o „ruptură" sau nu a fost decît o „paranteză". '

Cuvîntul „colonizare" nu trimite doar la diferitele forme de expansiune a unei puteri „imperiale" în afara domeniului său, ci si la modalităţile de instalare a „coloniştilor" în regiuni în general puţin populate, însă'cu bun potenţial agricol sau cu materii prime neexploatate; într-un asemenea caz, echilibrul popularii se modifică progresiv, pînă cînd se ajunge la o marginalizare a populaţiei autohtone, la capătul unui proces de infiltrare sau de avansare sistematică (de pildă, „Frontiera" expansiunii americane către vest). Alături de fenomene de o amploare considerabilă, ca, de exemplu, în prezent, pătrunderea în Amazonia braziliană, sînt cunoscute numeroase dezvoltări locale ale unor „fronturi de pionieri".

M. IZARD

• BALANDIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris. - CHAUNU P, 1969, *Conquetes et exploitations des Nouveaux Mondes*, PUF, Paris. - COQUERY-VIDROVITCH C, MONIOT H., 1974, *L'Afrique noire de 1800 â nos jours*, PUF, Paris. - DUBOIS M., 1895, *Systemes coloniaux et peuples colonisateurs. Dogmes et faits*, Masson - Plon & Nourrit, Paris. - GANN L.H., DUIGNAN P (ed.), 1969-1970, *Colonialism in Africa, 1870-1960*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge. - HARDY G., 1933, *Geographie et colonisation*, Gallimard, Paris. - NORDMAN D., RAISON J.-P (ed.), 1980, *Sciences de l'homme et conquete coloniale. Constitutions et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe-XXe siecles)*, Presses de l'Ecole Normale Superieure, Paris. - PANNIKKAR K.M., 1953, *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *LAsie et la domination occidentale du XV siecle â nos jours*, Le Seuil, Paris, 1956). - PIAULT M.H. (ed.), 1987, *La colonisation: rupture ou parenthese?*, LHarmattan, Paris. - WASHBURN W.E. (ed.), 1988, *Handbook of North American Indians*; t. IV, *History of Indian-White relations*, Smithsonian Institution, Washington DC.

COMERŢ

Comerţul este o formă de schimb în care, pentru nevoile tranzacţiei, bunurile schimbate sînt considerate de valoare egală. Moneda poate să fie unul dintre aceste bunuri. Comerţul poate fi studiat dintr-o perspectivă istorică în funcţie de tipurile de schimb practicate sau în funcţie de bunurile cumpărate si vîndute, în funcţie de raporturile sociale pe care se bazează schimbul sau în funcţie de condiţiile tehnice a'le dezvoltării sale.

Schimbul comercial implică existenta negocierii asupra preţului bunurilor schimbate : bunurile cu valoare de folosinţă de'vin mărfuri cu valoare de schimb. Cumpărătorii si vînzătorii trebuie să-si reprezinte valoarea mărfurilor si, pentru a putea să realizeze acte de comerţ, trebuie să se refere la un etalon comun. Dacă, teoretic, poate fi stabilit un asemenea etalon pentru fiecare tranzacţie, comerţul se realizează în momentul în care acest etalon devine uzual, fie el real sau fictiv. Dacă este real, el poate fi utilizat atît ca mijloc de schimb, cît si ca mijloc de acumulare. Mărfurile care servesc ca etalon de măsură, ca mijloc de schimb si ca mijloc de acumulare se numesc monedă. Există două tipuri de monedă, în funcţie 'de faptul dacă aceste mărfuri au sau nu au si o valoare de folosinţă în afară de valoarea lor de schimb. Monedele care au o valoare de folosinţă sînt numite „bunuri monetare" *(commodity currencies)*, fie că este vorba de bucăţi de ţesătură sau de bucăţi de metal, fie de vite sau sclavi. Moneda pur numerară cuprinde mai ales moneda metalică, moneda de hîrtie si scoicile.

Negocierile de care depinde schimbul comercial se pot efectua în diferite condiţii. Ele pot să se refere la un preţ nominal bazat pe un etalon recunoscut, dar în acest caz nu este vorba despre un pret'real, acesta neputînd fi calculat decît în raport cu ansamblul mărfurilor de aceeaşi natură. Negocierile asupra unui asemenea ansamblu se practică mai ales între zone'cu monede diferite, cînd cumpărătorii si vînzătorii încearcă să se pună de acord asupra unui principiu de echivalare.

Negocierile asupra preturilor pot să trimită si la cantitatea de bunuri definite prin etalonul de măsură. în acest caz, cumpărătorii si vînzătorii pot să se pună de acord asupra „preţului corect" al unei mărfi, însă preţul real variază în funcţie de măsura adoptată. '

Preţul poate varia si în funcţie de faptul dacă bunurile sînt cumpărate pe credit sau nu. în'societăţile musulmane,'la fel ca si în Europa medievală, precum si în alte societăţi, dobînda este considerată camătă si este socotită ilegală, însă sînt acceptate variaţii ale preţului în funcţie de termenele şi modalităţile de plată.

Pot fi distinse mai multe categorii de mărfuri: produse de lux, alimente de primă necesitate, produse artizanale sau alte produse manufacturiere, persoane, turme, sare, metale etc. De obicei, produsele de lux sînt cele care se schimbă la cele mai mari distante. Distanta de la locul de producţie la locul tranzacţiei este un element determinant al preţului,' datorită dificultăţilor'inerente transportării bunurilor cu o greutate mică, însă extrem de fragile sau alterabile (bijuterii, ţesături, parfumuri, condimente etc). Dimpotrivă, produsele alimentare de primă necesitate, mai ales cerealele, nu circulă decît în interiorul unor arii limitate din pricina greutăţii lor. Negustorii încearcă să obţină profit prin specularea variaţiilor sezoniere sau a situaţiilor locale de penurie. în domeniul produselor artizanale, trebuie să distingem între comerţul cu materii prime si cel cu produse finite : primele se obţin adesea pe plan local, pe cînd celelalte, asemenea produselor de lux, pot să intre în circuite de schimb la mare distantă. Persoanele pot fi obiecte ale unor tranzacţii ca sclavi, „mărfuri" care, datorită transportului lipsit de dificultăţi, reprezintă o excepţie fată de regula potrivit căreia doar produsele de lux se schimbă la distantă. Indivizii pot fi depuşi si ca gaj, însă, pentru că gajul este asimilat adesea cu un împrumut, ei nu pot să facă,' în general, obiectul unui transfer. Si turmele reprezintă o marfă specială, în măsura în care pot fi deplasate cu uşurinţă. Sarea si metalul ocupă un loc aparte printre mărfuri, datorită raritătii lor si a caracterului de necesitate al nevoilor pe care le satisfac.

Schimbul este uneori supus anumitor constrîngeri care împiedică să-l socotim drept comerţ propriu-zis. Femeile, turmele, ţesăturile (printre altele) pot avea, în cadrul sferei 'lor de schimb, un preţ definit, fără a putea, totuşi, să fie vîndute sau cumpărate pe piaţă. Femeilor, de exemplu, li se atribuie o valoare („preţul logodnicei"), însă aceasta nu reprezintă o valoare de schimb decît în cazul sclavilor sau al persoanelor depuse ca gaj. De asemenea, vitele pot fi lipsite de valoare comercială, nefiind aduse pe piaţă decît în circumstanţe excepţionale. Constrîngeri comparabile, caracteristice pentru o economie de piaţă nereuşită, pot să se refere la pămînt sau la alte bunuri. Condiţiile de existentă a unei'piete unde se practică schimbul generalizat al mărfurilor nu au fost îndeplinite, asa cum a arătat K. Polany (1957), decît în contextul economiei capitaliste concurentiale. ' Schimbul poate să aibă loc între persoane din acelaşi sat sau din aceeaşi familie, pe baza diviziunii sexuale a muncii; în acest caz, comerţul include schimbul reciproc şi circulaţia redistributivă a anumitor bunuri. Reciprocitatea implică darea si primirea de bunuri'fără intervenţia preţului, dar ea presupune, cel mai adesea, o formă de contabilitate. Există redistribuire'cînd indivizii sau grupurile transferă bunuri sau servicii unei autorităţi superioare care, în schimb, le repartizează. Si în acest caz, bunurile au o valoare, nu însă si un preţ propriu-zis.

Cînd comerţul este suficient dezvoltat, el este încadrat adesea în instituţii care favorizează relaţiile comerciale si specializarea comercială. Apartenenţa etnică, înrudirea, căsătoria, limba si religia definesc o solidaritate favorabilă stabilirii unor reţele de schimb (de exemplu d'iaspora comercială). Existenta acestor reţele asigură o protecţie împotriva presiunilor puterii politice si a furturilor, contribuind la instaurarea unei culturi comerciale care favorizează schimburile. Negustorii utilizează aceste reţele pentru a-si dezvolta afacerile, pentru a organiza expediţii comerciale si a găsi intermediari.

Activitatea comercială are drept cadru'pieţele, locurile de negociere si spatiile comerciale propriu-zise: magazine, agenţii comerciale, caravanseraiuri etc. în afara celor mai mari oraşe, pieţele se ţin periodic, în funcţie de un ritm definit de durata

„săptămînii", variabilă de la o societate la alta (între patru si şapte zile). Organizarea unor tîrguri si a altor manifestări comerciale excepţionale tine de ritmurile sezoniere sau anuale. în economiile cu un comerţ dezvoltat, autorităţile politice controlează pieţele si percep taxe asupra activităţilor comerciale.
' înainte de secolul al XX-lea, dezvoltarea comerţului a fost limitată în mod esenţial de doi factori: instabilitatea politică şi sărăcia mijloacelor tehnice necesare trans-portului si comunicării. Dacă instabilitatea politică era episodică, constrîngerile tehnice erau însă permanente, astfel încît, pînă într-o perioadă recentă, mărfurile grele si de mică valoare nu puteau să străbată mari distante si nici nu puteau să se îndepărteze de marile căi de comunicare terestră, fluvială sau maritimă. Progresul transporturilor a înlăturat principalele obstacole din calea dezvoltării comerţului si tehnicile moderne au dus la o extraordinară creştere a volumului de schimburi.'

P.E. LOVEJOY

• BOHANNAN P., DALTON G. (ed.), 1961, *Market in Africa,* Northwestern University Press, Evanston. - BRAUDEL F., 1979, *Civilisation materielle, economique et capitalisme: XV*[e]*-XVIII*[e] *siecle* ; t. II, *Les jeux de l'echange,* Armand Colin, Paris. - CHAUNHURI S., 1987, *Trade and Civilization in the Indian Ocean,* Cambridge University Press, Cambridge. -CURTIN P.D., 1984, *Cross Cultural Trade in World History,* Cambridge University Press, Cambridge. - EARLE T.K., ERICSSON J.E. (ed.), 1977, *Exchange System in Prehistory,* New York. - GRAY R., BIRMINGHAM D. (ed.), 1970, *Pre-Colonial African Trade,* Oxford University Press, Londra. - MEILLASSOUX C. (ed.), 1971, *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa. L'evolution du commerce africain depuis le XIXe siecle,* Oxford University Press, Londra. - POLANYI K., ARENSBERG CM., PEARSON H.W. (ed.), 1957, *Trade and Markets in Early Empires*, The Free Press, Glencoe. - SABLOFF J.A., LAMBERG--KARLOVSKY CC. (ed.), 1975, *Ancient Civilization and Trade,* University of New Mexico Press, Albuquerque. - SIMKIN C.G.F, 1968, *The Traditional Trade of Asia,* Londra.

► *Schimb*. Kula. *Monedă*

COMPARATIVĂ (ANALIZĂ ~)

Avînd ca obiect variabilitatea culturilor umane, antropologia este, prin definiţie, analiza comparativă a societăţilor umane, fie că încearcă să descrie sau să înţeleagă o societate determinată, fie că îsi propune să deceleze, îndărătul particularului, legi generale, prin analizarea diferitelor culturi sau a unora dintre elementele lor. Totuşi, termenul de „analiză comparativă" sau de „comparaţie interculturală" este utilizat, în general, în cel de-al doilea sens. în acest caz, el desemnează metodele prin care cercetătorul compară în mod explicit fenomenele culturale pentru a le explica sau a le interpreta.

Dacă toată lumea este de acord cu sensul termenului „comparaţie" - analiza deosebirilor si asemănărilor dintre anumite unităţi date -, divergentele se manifestă în momentul în care se pune problema alegerii unităţilor de comparat (cum s-ar putea defini limitele lor: societăţi, culturi, sisteme de înrudire, rituri?), a criteriilor de compa-rabilitate (unităţile comparate fac parte din aceeaşi „clasă"?), a metodei utilizate, a scopului comparaţiei. Diferitele răspunsuri date acestor întrebări sînt strîns legate de istoria teoriei antropologice, precum si de concepţiile despre comparatism din alte ştiinţe sociale şi din ştiinţele naturale.

Origini

Primele exemple de analiză comparativă a sistemelor socio-culturale se găsesc în încercările de realizare a unei istorii universale. în *Muqaddima,* prolegomenele la istoria sa universală, istoricul si filosoful arab Ibn Khaldun (1332-1406) a pus bazele unei ştiinţe istorice care implica o sociologie universală. Analiza sa comparativă a două tipuri generale, *badiya* (tipul beduin) si *hadara* (tipul citadin), rămîne un model al

genului. Bazată pe analiza comparată a trăsăturilor socio-culturale si psihologice surprinse în dinamica lor, această tipologie conduce la o teorie a instituţiilor si a genezei lor. In Europa, analiza comparativă se dezvoltă în epoca Renaşterii, desfăşurîndu-se pe două paliere: punerea sistematică în paralel a societăţilor contemporane cu cele din antichitate, sub influenta umanismului (Rowe, 1965) si reflecţia asupra descoperirii Americii si a originii indienilor (Hallowell, 1965). Dacă o mare parte a acestor lucrări se reduce la'„colecţii" de obiceiuri exotice, culese si comparate fără metodă sau utilizate pentru a demonstra teza mono- sau poligenezei (Hodgen, 1964), trebuie totuşi notate două concluzii teoretice importante : pe de o parte, axiomatica relativistă prezentată în *Apologie de Raymond Sebonde* a lui Montaigne (Bucher, 1984) si reluată, în linii mari, de filosofii Luminilor (D'Holbach, Helvetius, Rousseau) si, pe de altă parte, tipologia societăţilor şi teoria evoluţiei culturale, elaborate în lucrările şcolii de la Salamanca, Las Casas şi Acosta (Padgen, 1982 ; Bucher, 1977). Deosebirile şi asemănările determină o clasificare a culturilor organizată ierarhic în funcţie de mai multe grade ale stării de barbarie sau de civilizaţie care urmează o schemă istorică. Ideea de progres si dezvoltarea paleontologiei si a clasificării speciilor naturale în secolul al XVIII-lea vor da un nou avînt acestei metode care se va dezvolta o dată cu evoluţionismul secolului al XIX-lea.

Metodologie

L.H. Morgan a fost primul care a aplicat comparatismul pentru analiza datelor culese pe teren. După ce a inventariat terminologiile înrudirii utilizate de indienii din America de Nord, el le-a legat de alte instituţii si le-a clasat într-o succesiune evolutivă. Prin trimiterea în lumea întreagă a unor chestionare referitoare la sistemele de înrudire, el a inaugurat o metodă care urmărea să stabilească anumite corelaţii între diverse instituţii din numeroase societăţi. Rezultatul acestui demers va fi crearea de către G.P. Murdock a *Cross Cultural Survey* (1937), care va deveni *Human Relations Area Files* (1949), un catalog al rezumatelor etnografice prezentate în rubrici uniformizate. Utilizat în întreaga lume, el rămîne, împreună cu *World Ethnographic Sample* si cu *Ethnographic Atlas*, un instrument de referinţă al metodei comparative.

Aplicarea statisticii face parte dintr-o încercare de a rezolva problema relaţiei dintre comparaţie si clasificare. Pentru a compara două obiecte, trebuie să dovedim mai întîi că ele aparţin aceleiaşi clase (Smelser, 1976). De unde si eforturile de a stabili, prin metode obiective, tipuri eliberate de supoziţiile observatorului, spre deosebire de „tipurile ideale" ale lui Weber. Această problemă atît de spinoasă a fost numită problema lui Galton. De la Tylor (1889) încoace s-a căzut de acord asupra faptului că criteriile de selecţie a unităţilor care urmează a fi comparate trebuie să fie stabilite în modul cel mai clar. însă ce garanţie putem să avem că acele corelaţii care servesc la justificarea alegerii se aplică într-adevăr unor societăţi diferite şi'că ele nu acoperă, de fapt, fenomene de difuziune ale trăsăturilor culturale pornind de la o sursă comună (Naroll, 1966)?

Dezbaterea privitoare la totemism si la clasificările primitive (Durkheim, Mauss, 1903) a dus la apariţia unor noi modele'teoretice. Astfel, A.R. Radcliffe-Brown (1958) a subliniat superioritatea analizei comparative în raport cu explicaţia istorică pentru înţelegerea jumătăţilor exogamice „eagle-hawk" si „crow" din Australia. El a apropiat această diviziune de cea a grupurilor opuse care poartă nume de animale, utilizînd în acest fel variabile abstracte pentru a explica un caz particular. Acest tip de cercetare, îmbogăţit prin aportul comparatismului în lingvistica structurală, si-a găsit împlinirea în metoda comparativă a lui Levi-Strauss, aplicată mai întîi sistemelor de înrudire (1949), apoi mitologiei (1964-1974). Criteriile de comparabilitate, raportul dintre variabile si parametri, dintre universalii si cazurile particulare, toate acestea sînt radical transformate. Alegerea miturilor care vor fi comparate nu mai este determinată *a priori*, ci *aposteriori*. Crudul si gătitul, originile bucătăriei, parametri care leagă între ele sute de mituri din America de Sud, sînt rezultatul comparaţiei, nu punctul său de pornire. Principiul selecţiei lor se elaborează de-a lungul analizei mitului de referinţă

ales în mod arbitrar, în funcţie de o metodă de segmentare prin opoziţii paradigmatice si sintagmatice care leagă miturile între ele prin intermediul sistemelor de transformări, cheia de boltă a analizei comparative structurale.

B. BUCHER

• ARMER M., GRIMSHAW A.D. (ed.), 1973, *Comparative Social Research : Methodological Problems and Strategies*, Wiley, New York. - BLALOCK H., BLALOCK A.B. (ed.), 1968, *Methodology in Social Research*, McGraw-Hill, New York. - BUCHER B., 1977, *La sauvage aux seins pendants*, Hermann, Paris; 1984, „Discours anthropologique et discours theologique au XVI^{e} siecle", în B. Rupp-Eisenbach (ed.), *Histoires de l'anthropologie: XVI^{e}-XIX^{e} siecles*, Klincksieck, Paris: 43-54. - DURKHEIM E., MAUSS M., 1903, „De quelques formes primitives de classification: contribution â 1'etude des representations collectives", în *L'Annee Sociologique*, 6 (1901-1902): 1-72. - HALLOWELL I., 1965, „The History of Anthropology as an Anthropo-logical Problem", în Darnell R. (ed.), *Readings in the History of Anthropology*, Harper & Row, New York: 304-321. - HODGEN M., 1964, *Early Anthropology in the XV^{h} and the XVII*th *Centuries*, University of Pensylvania Press, Philadelphia. - LEVI-STRAUSS C, 1949, *Les structures elementaires de la parente*, PUF, Paris; 1964-1971, *Mythotogiques*, 4 vol., Plon, Paris. - MORGAN L.H., 1870, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC. - MURDOCK G.P, 1949, *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972); 1967, „Ethnographic Atlas: A Summary", în *Ethnography* 6: 110-111. - NAROLL R., 1966, „Galton's Problem : The Logic of Cross-Cultural Analysis", în *Social Research*, 32 : 50-55. - PADGEN A., 1982, *The Fall of Natural Man*, Cambridge University Press, Cambridge. - RADCLIFFE--BROWN A.R., 1958, *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago. -ROWE J.R., 1965, „The Renaisance Foundations of Anthropology", *în American Anthropologist*, 61 (1): 1-20. - SMELSER N.J., 1976, *Comparative Methods in the Social Sciences*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. - SPENCER H., 1859, „What Knowledge Is of Most Worth?", în *Westminster Review*, 72 : 1-41; 1873, *The Study of Sociology*, Appleton, New York. - TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876-1878); 1889, „On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18 : 245-269.

► Human Relations Area Files. *Murdock (G.P.)*

COMUNITATE

Termenul de „comunitate" se caracterizează prin varietatea întrebuinţărilor sale (Hillery, 1968). Totuşi, această dispersie semantică se organizează în jurul a doi poli de elaborare conceptuală, în funcţie abordare: definiţiile propuse pot fi rezultatul unei abordări culturaliste sau al unei abordări istorice. In primul caz, sînt subliniate aspec-tele psiho-sociologice ale comunităţii (natura relaţiei dintre membrii săi), pe cînd în al doilea caz sînt subliniate dimensiunile sale instituţionale şi economice (Chiva, 1958; Eizner, în Jollivet, 1974). Antropologia americană a privilegiat, în general, prima con-ceptie, prin studierea „comunităţilor" locale, rurale sau de cartier, inserate în interiorul societăţilor de tip modern. Pentru R. Redfield (1965), esenţa comunităţii constă în caracterul său holist: ea este un „tot uman" *(human whole)*, iar membrii săi trăiesc pentru si prin ea.

Această insistentă asupra caracterului de totalitate care defineşte faptul comunitar era deja prezentă în construcţiile conceptuale ale gîndirii sociologice din secolul al XIX-lea. Opoziţia dintre comunitar si noncomunitar se regăseşte la F. Tonnies *(Gemeinschaft/Gesellschaft* „comunitate/societate"), precum si la H.S. Maine (statut/ contract) sau la Durkheim (solidaritate mecanică/solidaritate organică). Această logică a opoziţiei este inseparabilă de schema evoluţiei societăţilor omeneşti despre care se presupunea că poate să explice trecerea ineluctabilă si ireversibilă de la un tip de societate (sau de la o configuraţie a relaţiilor sociale) la un altul. Această trecere ar fi

trebuit să ducă la dispariţia raporturilor comunitare, ipoteză însoţită, mai ales în cazul lui Tonnies, de o reprezentare nostalgică a evoluţiei legăturii sociale în general.

Aceste analize îşi au, într-o anumită măsură, originea într-o constatare: realitatea istorică a formelor sociale, a căror diversitate nu exclude posibilitatea reunirii lor într-un concept unic. Astfel, în cadrul etnologiei societăţilor ţărăneşti, comunitatea a putut fi definită ca o unitate socială restrînsă, trăind într'-o economie parţial închisă pe un teritoriu de unde îsi procură majoritatea produselor necesare pentru subzistentă. Ea ar asocia, în proporţie variabilă, proprietatea colectivă si proprietatea privată si i-ar supune pe membrii' săi unei discipline colective, într-un soi de tensiune constantă necesară men , inerii coeziunii şi perpetuării existenţei sale (Chiva, *op. cit.* ; Lefebvre, 1963; Parain^ 1979). O discuţie clasică a fost consacrată originii comunităţilor, concepute fie ca grupări „naturale", deci primare, fie, dimpotrivă, ca produs al proceselor istorice, legate în acest caz de dezvoltarea feudalităţii (Laveleye, Maurer, Fustel de Coulanges), în măsura în care articularea dintre comunitate si sistemul feudal poate fi văzută ca supunîndu-se unui principiu unic - întrucît în Europa raportul comunităţilor cu puterea seniorială a variat, în timp, între autonomie si aservire totală (Stahl, 1969). Totuşi, comunitatea nu reprezintă o formă de grupare socială care corespunde unui mod de producţie determinat. Ipoteza potrivit căreia în ţările industrializate ar prevala o tendinţă de dizlocare a fundamentelor vieţii comunitare tradiţionale (Ravis-Giordani, 1983) trebuie nuanţată; astfel, se poate observa că anumite activităţi economice moderne, precum cele legate de turism, se dezvoltă în cadre de tip comunitar, întărind prin aceasta fundamentul colectiv (Assier-Andrieu, 1986).

în general, în societăţile occidentale apartenenţa la comunitatea sătească, cu drepturile si datoriile pe care le implică, si-a găsit legitimarea în relaţiile de rudenie care există între membrii acesteia; însă, în acelaşi timp, faptul comunitar constă tocmai în transformarea acestor legături de rudenie în legături sociale de o natură *sui-generis.* Această consideraţie poate fi extinsă şi la alte tipuri de „comunitate" care se întemeiază pe legături de rudenie: comunităţile de neam (Jonckers, 1983) sau familiale, *zadruga* sud-slavă, „comunitatea tăcută" a Franţei evului mediu; una dintre funcţiile exercitate de extensiunile clasificatoare sau genealogice ale înrudirii este tocmai depăşirea aces-teia, cu toate că limbajul ei continuă a fi utilizat. Oricare ar fi importanta relaţiei pe care o întreţine cu teritoriul, comunitatea se identifică mai ales cu existenta sa istorică. Această prevalentă a relaţiei cu timpul se exprimă prin întîietatea consangvinităţii (naşterea determină apartenenţa la comunitate), a suveranităţii cutumei, adică a iluziei întreţinute în mod colectiv în legătură cu reproducerea identică a comunităţii, fapt care exprimă nevoia de perenitate.

J.-F. GOSSIAUX

• ASSIER-ANDRIEU L., 1986, „La communaute villageoise. Objet historique. Enjeu theorique", în *Ethnologie francaise,* 16 (4): 351-360. - CHIVA I., 1958, *Les communautes rurales. Problemes, methodes et exemples de recherches,* UNESCO, Paris. - *Les communautes rurales*; t. I, *Societes sans ecriture (Afrique-Amerique-Europe),* 1983, Dessain & Tolra, Paris. -HILLERY A., 1968, *Communal Organizations. A Study of Local Societies,* University of Chicago Press, Chicago. - JOLLIVET M. (ed.), 1974, *Les collectivites rurales francaises*; t. II, *Societes paysannes ou lutte de classes au village ? Problemes methodologiques et theoriques de l'etude locale en sociologie rurale,* Armand Colin, Paris. - JONCKERS D., 1983, „Les communautes rurales en pays minyanka", în *Les communautes rurales* (I), *op. cit.* : 139-156. -LEFEBVRE H., 1963, *La vallee de Campan. Etude de sociologie rurale,* PUF, Paris. - PARAIN C, 1979, *Outils, ethnies et developpement historique,* Editions Sociales, Paris. - RAVIS--GIORDANI G., 1983, *Bergers corses. Les communautes villageoises du Niolu,* Edisud, Aix-en-Provence. - REDFIELD R., 1965, *The Little Community,* University of Chicago Press, Chicago. - STAHL H.H., 1969, *Les anciennes communautes villageoises roumaines. Asser-vissement et penetration capitaliste,* Editura Academiei Republicii Socialiste România -Editions du CNRS, Bucureşti - Paris.

CONGO (BAZINUL FLUVIULUI ~)

„Bazinul fluviului Congo" desemnează aici aria culturală si geografică delimitată la nord si la nord-vest de fluviile Congo, Oubangui si Uele, la est de munţi, la sud de podişul Benguela si la vest de litoralul atlantic.

în jurul anului 500 Î.Cr., bazinul era populat de vînători şi pescari; cincisprezece secole mai tîrziu, agricultura era practicată peste tot, cu excepţia cîtorva sectoare împădurite. într-o primă fază, plantele cultivate (ignama, palmierul de ulei si rafia în zonele de pădure, sorgul roşu si alte tipuri de mei în savană) si unele animale domestice (cîini, capre, oi si porci) au fost aduse din regiunile situate la nord de pădure. Apariţia taroului, a bananierului, a trestiei de zahăr si a păsărilor de curte (aduse din Asia de Sud-Est prin Tanzania) a dus la accelerarea procesului de constituire a unui complex agricultură - creşterea animalelor. Prezenta olăritului si a metalurgiei e atestată încă de la începutul primului mileniu în valea joasă a fluviului Congo si în Shaba, unde, pe la anul 800, Sanga a devenit un centru metalurgic cu o dezvoltată tehnologie a fierului si a aramei. Expansiunea limbilor bantu, pornind din Nigeria si Camerun, s-a încheiat la sfîrsitul acestei perioade. Doar limbile orientale din grupul adamaoua-est si limbile sudaneze centrale, vorbite în nord-estul bazinului, nu aparţin subgrupului bantu al grupului benue-kongo. Este încă puţin cunoscută corelaţia dintre difuzarea acestor tehnici si expansiunea bantu, însă se ştie că aceste două mişcări au ocolit pădurea din est, urmînd reţeaua fluvială si coasta pe la vest.

Reconstruirea istoriei sociale şi politice a populaţiilor din bazin rămîne încă, în mare parte, incertă: numărul mic de săpături arheologice şi absenţa documentelor scrise fac dificilă stabilirea unei cronologii precise si confruntarea sa cu datele furnizate de tradiţia orală.

Celor două zone ecologice ale bazinului, pădurea tropicală (de ambele părţi ale Ecuatorului) si savanele împădurite extensive (în sudul pădurii), le corespund două tipuri de organizare socială şi de istorie politică. Societăţile pădurii, predominant patriliniare, nu au cunoscut decît o slabă centralizare politică: sate legate prin ficţiunea unei descendente comune sau prin alianţe matrimoniale, „şefii" (mangbele), principate (mongo din sud-est) sau asociaţii politico-religioase (lega, songye). Pigmeii au fost asimilaţi de alte populaţii sau trăiesc într-o situaţie clientelară fată de acestea. în afara populaţiilor de pe malul marilor fluvii (bobang'i, ngala), care constituie societăţi cu conducere de tip Big Man si care au jucat un rol intermediar între pieţele din interiorul continentului si cele de pe coastă, societăţile pădurii nu au intrat în contact direct cu marile zone de trafic decît în secolul al XIX-lea. în schimb, societăţile din savanele meridionale sînt, în afara cîtorva excepţii (mai ales populaţiile luba centrale), matri-liniare. încă înainte de anul 1500, mai multe regiuni au cunoscut o ierarhizare si o centralizare progresivă a structurilor lor politice, ajungîndu-se la formarea unor regate (populaţiile mbundu si kongo la vest, luba si lunda în savanele orientale si, în secolele al XVII-lea si al XVIII-lea, yaka, suku si kuba în Kasai). Aceste „regate ale savanei" (J. Vansina) se caracterizau prin existenta unei aristocraţii care dispunea de o mînă de lucru agricolă formată din sclavi si organiza comerţul la mare distantă. Istoria societăţilor savanei este marcată de integrarea lor succesivă în zona traficului atlantic si de transformările sociale si economice care au rezultat în urma acesteia, mai ales revoluţia agrară consecutivă importării unor noi produse alimentare (manioc, porumb, fasole).

Cînd portughezii au ajuns, în 1482, la gura fluviului Zair, ei au găsit un regat centralizat, în care regele avea dreptul să-i numească si să-i destituie pe guvernatorii majorităţii provinciilor. Au fost stabilite relaţii diplomatice în vederea creştinării regatului Kongo si a dezvoltării sale economice pe baza schimburilor comerciale. Creştinarea elitei kongo i-a permis regelui să dobîndească o nouă legitimitate, însă ea a creat, în acelaşi timp, conflicte cu deţinătorii puterii religioase tradiţionale si cu misionarii, care nu au fost niciodată supuşi în întregime regelui si care denunţau persistenta practicilor

religioase tradiţionale. In virtutea importantei crescînde a plantaţiilor din Insula Sao Tome si din Brazilia, traficul cu sclavi a dobîndit un loc preponderent în schimburile comerciale. în urma instalării la Luanda a unei colonii portugheze, care a supus regatul mbundu numit Ndongo (în interiorul continentului), presiunile economice si militare exercitate de portughezi si de noua clasă de comercianţi portughezo-africani au sfîrsit prin a destabiliza regatul.' înfrîngerea militară a lui Antonio I în 1665 a marcat sfîrsitul monopolului politic si comercial al regelui, regalitatea păstrînd doar un caracter simbolic. Timp de două secole, regatul va rămîne fragmentat din punct de vedere politic si comerţul va intra sub controlul „întreprinzătorilor" africani.

în savanele orientale, apariţia statelor luba si lunda în secolul al XV-lea - regate sacre a căror întemeiere este atribuită unui vînător mitic - si expansiunile lor succesive stau la originea întemeierii mai multor regate si „şefii" (Kaniok, Kikonja, Kalundwe si Kasongo întemeiate de luba, Kazembe si Kanongesha de lunda), care au adoptat noile forme de organizare politică înainte de a se uni, la sfîrsitul secolului al XVIII-lea, în cadrul imperiilor luba si lunda. Mai bine adaptată la condiţiile locale decît concepţia luba, bazată pe sacralitatea sîngelui dinastic, transmis în interiorul patriliniei regale, strategia lunda consta în aceea că acorda însemnele puterii sale şefiilor locale si le integra prin alianţe matrimoniale si plata unor tributuri, lăsîndu-le, totuşi, o anumită autonomie culturală si politică. Sistemul succesiunii *poziţionale,* potrivit căruia succesorul unui titlu politic dobîndea si numele si statutul de înrudire al predecesorului său, a facilitat acest proces, creînd legături de rudenie permanente între deţinătorii puterii locale si rege.

Mai' la vest, populaţiile imbangala (dizidenţi lunda care s-au reorganizat în tabere militare de jefuitori) au fondat în Kwango regatul Kasanje. Acesta, la fel ca si regatul Matamba întemeiat de refugiaţi mbundu, a rezistat pătrunderii militare portugheze si a controlat timp de două secole accesul la pieţele din interior.

în cursul secolului al XIX-lea, cele două „frontiere portughezo-africane" (J.-L. Vellut) de pe coastele de est si de vest s-au deplasat către interior si au apărut noi grupuri, mai mobile si mai bine înarmate decît cele de dinaintea lor. Ocolind la început rutele comerciale tradiţionale, ele au spart monopolurile regale ale comerţului la mare distantă si au slăbit sau au răsturnat regatele tradiţionale. Populaţiile chokwe, vînători care făceau comerţ cu fildeş, ceară şi cauciuc, au cunoscut o expansiune demografică şi teritorială datorată acumulării de femei sclave şi de puşti; ele s-au angajat în organizarea unor caravane comerciale si au cucerit, în cele din urmă, capitala regatului lunda. Negustorii nyamwezi au creat statul Yeke în regiunea populată de lamba si si-au asigurat controlul comerţului cu fildeş si cu sclavi de pe coasta de est. Negustorii swahili care au sosit în nord-estul bazinului au supus „şefiile" locale. în anii 1880, sosirea belgienilor si a englezilor si implantarea unei administraţii coloniale (Congo, Rhodesia de Nord, Angola), încheiată pe la 1920, au pus capăt independentei formaţiunilor politice africane. Puterile europene au instaurat o economie bazată pe exploatarea minelor şi a plantaţiilor. Perioada colonială s-a terminat în momentul apariţiei statelor africane moderne: Zair (1960), Zambia (1964) şi Angola (1975).

R. HASTEROK

• BIRMINGHAM D., 1981, *Central Africa to 1870. Zambezie, Zaire and the South Atlantic,* Cambridge University Press, Cambridge. - BIRMINGHAM D., MARTIN P.M. (ed.), 1983, *History of Central Africa,* 2 vol., Longman, Londra - New York. - DOUGLAS M. (1963), 1977, *The Lele of the Kasai,* International African Institute, Londra. - HARMS R., 1981, *River of Wealth, River of Sorrow. The Central Zaire Basin in the Era of the Slave and Story Trade, 1508-1891,* Yale University Press, New Haven. - HEUSCH L. de, 1972, *Mythes et rites bantous;* t. I, *Le roi ivre ou* l'*origine de* l'*etat,* Gallimard, Paris. - HILTON A., 1985, *The Kingdom of Kongo,* Clarendon Press, Oxford. - MACGAFFEY W., 1986, *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire,* University of Chicago Press, Chicago - Londra. -MILLER J.C., 1976, *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola,* Clarendon Press, Oxford. - TURNER V., 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among*

the Ndembu of Zambia, Hutchinson, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972). - VANSINA J., 1965, *Intro-duction ă l'ethnographie du Congo*, Editions Universitaires du Congo, Kinshasa; 1966, *Kingdoms of the Savanna*, University of Wisconsin Press, Madison; 1982, *The Children of Woot. A History of the Kuba People*, University of Wisconsin Press, Madison. - VELLUT J.-L., 1972, „Notes sur les Lunda et la frontiere luso-africaine (1700-1900)", în *Etudes d'histoire africaine*, 3: 61-166.

CONKLIN Harold C.

Antropolog american născut în 1926, Harold C. Conklin a fost unul dintre pionierii cercetării din generaţia sa. în 1945 pleacă în Filipine, unde studiază populaţiile hanunoo din Mindoro, de care va rămîne legat numele său. în 1954 îsi susţine teza de doctorat (PhD) la Universitatea Yale. Intitulată *The Relation of Hanunoo Culture to Their Plant World*, aceasta poate fi considerată una dintre lucrările fundamentale ale „etnologiei". în aceeaşi perioadă publică articolul (concis, însă esenţial) „Hanunoo Color Categories", care va deveni unul dintre textele clasice ale antropologiei americane de după război. La descrierea si analiza antropologică a populaţiilor hanunoo din arhipelagul Sulu se va adăuga mai tîrziu, tot în Filipine, si studiul, de o cu totul altă factură, asupra populaţiilor ifugao din cordiliera centrală de pe insula Luzon. La Yale, Conklin predă ecologie, lingvistică si antropologie.

Conklin şi-a înscris demersul pe linia lui F. Boas, E. Sapir, B. Lee Whorf, A.L. Kroeber şi mai aproape de el, M. Swadesh, M. Hass, FG. Lounsbury; simultan, el s-a îndreptat către naturalisti si taxonomisti. în ultima parte a secolului al XIX-lea, botanistii americani de la *Botanical Surveys* au început să culeagă informaţii referitoare la cunoştinţele indienilor despre mediul natural si, în acest scop, au elaborat o metodă de anchetă pluridisciplinară. Reflecţia teoretică a lui Conklin s-a dezvoltat plecînd de la o nouă perspectivă asupra metodologiei de teren, „New Ethnography", întrebarea fundamentală fiind următoarea: cum să traduci gîndirea indigenilor, fără să o falsifici, în limba etnografului? Cum să exprimi categoriile, ordinele, noţiunile care dau seamă de percepţia, cunoştinţele si reprezentările elaborate de o societate despre universul natural cu care este confruntată ? Explicarea modelelor autohtone trece prin observarea concretului, prin acumularea meticuloasă a faptelor legate de limbaj si de societate si prin analizarea sistematică a datelor într-o perspectivă totalizantă, întîietatea acordată „sistemului" în raport cu elementele sale apropiind această abordare născută din antropologia culturală de antropologia structurală.

Studierea muntenilor ifugao l-a condus pe Conklin la elaborarea unui *Ethnographic Atlas of Ifugao* (1980): teritorialitatea, arendarea funciară, organizarea spaţiului, habitatul, tehnicile, utilizarea pămîntului, organizarea muncii, organizarea familială, relaţia cu spaţiul natural si cu teritoriul politic, toate acestea sînt inventariate si analizate cu rigurozitate. Ansamblul informaţiilor provine din articularea mai multor discipline: etnolingvistică, antropologie socială, topografie, fotogrametrie, fotografie, prelucrarea cantitativă a datelor. Departe de a pune capăt anchetei si analizei antro-pologice, această capodoperă a stimulat apariţia unor noi şantiere. '

N. REVEL

► 1953, *Hanunâo-English Vocabulary*, University of California Press, Berkeley. 1954, *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*, Ph.D., Yale University, New Haven. 1955, „Hanunoo Color Categories", în *Southwestern Journal of Anthropology*, 11-4: 339-344. 1957, „Hanunoo Agriculture, a Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines", FAO, în *Forestry Development Paper*, no 12. 1958, „Betel Chewing among the Hanunoo", în *National Research Council of the Philippines*, 411 (reed., 1977, în *Filipino Heritage, The Making of a Nation*, 1: 174-181). 1962, „Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies", în *International Journal of American Linguistics*, 28-2, part IV: 119-141. 1963, *El estudio del cultivo de roza. The Study of Shifting Cultivation*, Union Panamericana,

Washington DC. 1964, „Ethnogenealogical method", în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of G.P. Murdock*, Mac Graw-Hill, New York. *1968, Ifugao Bibliography*, Yale University Press, New Haven. 1980, *Folk Classification: A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References through 1971*, Yale University Press, New Haven. 1980 (cu asistenta lui Pugguwon Lupăih si Miklos Pinther), *Ethnographic Atlas of Ifugao, A Study of Environment, Culture and Society in Northern Luzon*, Yale University Press, New Haven.

CONSANGVINITATE -> *Parentale (Sisteme ~) 2 - Genealogie*

COPILĂRIE

Fără a neglija întru totul copilăria, antropologia socială nu i-a acordat totuşi niciodată un loc preponderent; o dovedeşte şi remarca deziluzionată a lui M. Mead în legătură cu fostul său soţ, antropologul R. Fortune: „Reo a decis că se va ocupa de cultură, iar mie îmi va lăsa limba, copiii şi tehnicile" (Mead, 1977: 210). Totuşi, americanii aparţinînd scolii „Culture and personality", dornici să determine în ce fel societăţile creează anumite tipuri de temperament, s-au străduit să arate felul cum individul devine ceea ce vrea ambientul să facă din el. Astfel, în lucrarea sa consacrată copilăriei în Manus (Melanezia), M. Mead (1930) analizează rolurile parentale, descrie achiziţionarea deprinderilor fizice, reperează formele de transmitere a valorilor sociale. Ea insistă asupra coerenţei necesare a societăţilor, care trebuie să-şi ofere mijloacele propriei lor reproduceri; de aceea acuză lipsurile educaţiei americane (opunînd disponibilitatea taţilor din Manus absenteismului părinţilor americani) si subliniază că unele aspecte ale relaţiilor dintre părinţi si copii nu răspund scopurilor pe care această educaţie ar trebui să le urmărească. Din această comparaţie, M. Mead va trage toate concluziile mult mai tîrziu, în abila tipologie a legăturilor' ascendente - descendente, propusă în *Culture and Commitment* (Mead, 1970). Cît despre susţinătorii „personalităţii de bază", aceştia, mai ales A. Kardiner (1939), căutînd să separe elementele constitutive ale unui ansamblu cultural, au ajuns să includă între „instituţiile primare" disciplinele impuse copiilor mici: modalităţile alăptării, condiţionarea relativă la dependenţa sau autonomia comportamentului, atitudinea marcată sau nu fată de excremente, tolerantă sau represivă fată de sexualitate. Oricît ar fi de discutabile', aceste teze au avut în Statele Unite meritul de a da un impuls viguros, timp de mai multe decenii, cercetărilor antropologice specializate. Pe lîngă manuale si ghiduri de anchetă, le datorăm cercetătorilor americani monografii (Whiting, 1953)'si studii comparative - întreprinse după metoda preconizată de Murdock - asupra formelor de educaţie primară (Whiting, Child, 1952); folosindu-se de parametri cuantificabili, studiile comparative s-au extins asupra a aproximativ două sute de societăţi *(Ethnology*, 1971, 1976, 1977). în Franţa, indiferentei lui M. Mauss, care consacrase copilăriei vreo douăzeci de pagini, îi urmează interesul măsurat al lui M. Griaule. Acesta din urmă opune credinţei adulte, eminamente precară, jocurile copiilor, rămăşiţe deformate, însă vivace, ale cultelor dispărute (Griaule, 1938). De-abia o dată cu scoala'etnopsihiatrică din Dakar (lucrările lui G. Collomb, A. Zempleni, H. Erny, E. si M.-C. Ortigues) copilăria în mediul tropical ajunge să devină obiectul unei abordări interdisciplinare. Acestui curent i se alătură J. Rabain (1979), care face o minuţioasă descriere a formaţiei tînărului wolof: învăţarea datoriei şi a darului, rapor-tarea la propriul său corp si corpul celuilalt, apropierea de universul obiectelor, accederea la schimbul verbal.'Mai apropiaţi de tradiţia lui Griaule, alţi cercetători se preocupă mai ales de tratamentul ritual al naşterii sau de diversele etape socio-reli-gioase ale trecerii de la copilărie la stadiul de adult (Lallemand, Le Moal, 1981). Dincolo de sensibilitatea sa la fluctuaţiile teoretice şi la specializările regionale, studiul antro-pologic al copilăriei a permis apariţia unor sub-teme : sexualitate (Elwin, 1947), iniţiere (Vidal, 1976), educaţie (Santerre, Mercier-Tremblay, 1982), adopţie (Carroll, 1970).

E. LALLEMAND

• CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania,* University of Hawai Press, Honolulu. - ELWIN V., 1947, *The Muria and Their Gothul,* G. Cumberlede - Oxford University Press, Bombay (trad. fr. *Maison des jeunes chez les Muria,* Gallimard, Paris, 1959). - GRIAULE M., 1938, *Jeux dogons,* Institut d'Ethnologie, Paris. - KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society: the Psychodynamics of Primitive Social Organization,* Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa societe: essai d'anthropologie psychanalytique,* Gallimard, Paris, 1969). - LALLEMAND S., LE MOAL G. (ed.), 1981, „Un petit sujet", în *Journal des Africanistes,* 51 (1-2). - MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education,* W. Morrow, New York (trad. fr. *Une education en Nouvelle-Guinee,* Payot, Paris, 1973). 1970, *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap,* Natural History Press - Doubleday, Garden City - New York (trad. fr. *Le fosse des generations,* Denoel-Gonthier, Paris, 1971). 1972, *Blackberry Winter: My Early Years,* W. Morrow, New York (trad. fr. *Du givre sur les ronces,* Le Seuil, Paris, 1977). - ORTIGUES M.-C., ORTIGUES E., 1966, *(Edipe africain,* Plon, Paris. - RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage â la classe d'âge chez le Wolof du Senegal,* Payot, Paris. - SANTERRE R., MERCIER-TREMBLAY C. (ed.), 1982, *La quete du savoir. Essai pour une anthropologie de l'education camerounaise,* Presses de l'Universite de Montreal, Montreal. - VIDAL P, 1976, *Garcons et files. La passage â* l'*age d'homme chez les Gbaya-Kara,* Publication du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Universite Paris X, Nanterre. - WHITING B.B. (ed.), 1953, *Six Cultures. Studies of Child Rearing,* J. Wiley & Sons, New York - Londra. - WHITING J.M.W., CHILD I.L., 1952, *Child Training and Personality. Cross-Cultural Study,* Yale University Press, New Haven - New Jersey.

COREEA

Coreenii, al căror număr depăşea 65 de milioane în 1988, sînt prezenţi în peninsula Coreea, în China (Manciuria), în URSS, în Japonia si în Statele Unite. Ei vorbesc o limbă aglutinantă care face parte din familia uralo-altaică. în 1443 a fost inventat un alfabet original *(han'gul).*

Un mit de întemeiere arată că originea coreenilor urcă pînă la Tan'gun, care ar fi trăit în 2333 Î.Cr. Coreea a apărut în urma unei fuziuni a popoarelor nomade venite din nordul peninsulei care s-au sedentarizat progresiv. Prezenta orezului este atestată din anul 1000 Î.Cr. Timp de secole, peninsula a fost o punte de legătură între cultura continentală si insulele arhipelagului nipon.

Modul de filiaţie este patriliniar, iar rezidenta patrilocală aparţine celui mai mare dintre fraţi. Există 207 patronime. Indivizii care poartă acelaşi nume se diferenţiază prin apartenenţa la clanuri localizate *(pon)* si la ascendente (neamuri) patriliniare'care îi regrupează pe indivizii ce se revendică de la un strămoş comun. în Coreea de Sud, căsătoria între purtătorii aceluiaşi patronim este interzisă practic, iar căsătoria între membrii aceluiaşi clan este interzisă oficial. Femeile căsătorite îsi păstrează numele. Folosirea registrelor genealogice, altădată rezervată familiilor ştiutorilor de carte aristocraţi, este astăzi generală. Cea mai mare parte a coreenilor îsi revendică o origine aristocratică, dovedită prin genealogia lor.

După introducerea budismului (secolul al IV-lea) si a neoconfucianismului (secolul al XIV-lea), şamanismul a fost refugiul tradiţiei religioase naţionale; de la începutul secolului al XX-lea, el a reprezentat un obiect de studiu pentru folclorişti. Şamanii sînt, în proporţie de două treimi, femei *(mudang).* Ei sînt nu numai depozitarii unui tip de relaţie specială cu lumea supranaturală, ci si păstrătorii celei mai mari părţi a tradiţiei orale, a muzicii si a dansurilor specifice diferitelor regiuni ale peninsulei. Ei se adaptează foarte bine la dezvoltarea actuală a Coreei de Sud, existînd, în medie, un şaman la o mie de locuitori.

A. GUILLERMOZ

• CHO H., 1982, *Der Koreanischer Schamanismus: Eine Einfurung,* Museum fur Volkerkunde Hamburg, Hamburg. - DESCHAMPS C, 1986, *Fetes paysannes et culture populaire: la lutte ă la corde en Coree,* Centre d'Etudes Coreennes du College de France, Paris. -

EIKEMEIER D., 1980, *Documents From Changiwa-ri: A Further Approach to the Analysis of Korean Villages,* Otto Harrassowitz, Wiesbaden. - GUILLERMOZ A., 1983, *Les algues, les anciens, les dieux: la vie et la religion d'un village de pecheurs-agriculteurs coreens,* Leopard d'Or, Paris. - HARVEY Y.K., 1979, *Six Korean Women: The Socialisation of Shamans,* West Publishing Company, St. Paul. - HUHM H.P., 1980, *Kut: Korean Shamanist Rituals,* Hollym, Seul. - JANELLI R.L., YIM JANELLI D., 1982, *Ancestor Worship and Korean Society,* Stanford University Press, Stanford. - KENDALL L., 1985, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life,* University of Hawai Press, Honolulu. -PARK B. [PAK Pyongson], 1973, *Le recit de la princesse abandonnee et les mediums a travers l'histoire de Coree,* Yonsei University Museum, Seul. - WALRAVEN B.C.A., 1985, *Muga. The Songs of Korean Shamanism,* Dordrecht.

CORNUL AFRICII

Cornul Africii este alcătuit din podişurile înalte etiopiene, bogate în precipitaţii si fertile, si din versantele lor mai mult sau mai puţin aride. Prezenta omului aici'este foarte veche (fosile vechi de 3,5 milioane de ani, producţii litice de 2,7 milioane de ani) si continuă (situl de la Melka-Kontoure era locuit încă din oldowayan). în schimb, datele despre neolitic sînt foarte puţine (singurul sit bine datat este cel de la Djibouti, 3440 Î.Cr.), ceea ce este regretabil în măsura în care numeroase plante cultivate sînt originare din această regiune. Pe podişurile înalte septentrionale se practică o agricultură cerealieră, utilizîndu-se plugul cu tracţiune animală, iar pe podişurile din sud-vest horticultura (în principal *Ensete edulis)* cu săpăligi si bete cu care se scurmă pămîntul. în zonele joase cele mai aride locuiesc crescători'de animale nomazi, iar savanele sud-sudaneze permit o agricultură mixtă cu săpăligi.

Cornul Africii este populat aproape în totalitate de vorbitori hamito-semiti. Cînd, în secolul al V-lea Î.Cr., imigranţii arabi au introdus scrierea si metalurgia aramei si a fierului, limbile kusitice si omotice se vorbeau de mai multe mii de ani, iar limbile etio-semitice de cel puţin cinci secole.

în secolul I d.Cr. s-a constituit regatul Axum, al cărui suveran s-a convertit la creştinism în 328. La apogeul său, acest regat a controlat teritorii care se întindeau între Nil si Yemen. Izolat de expansiunea islamului, statul axumit, care a adoptat numele de Etiopia, s-a dezvoltat către interior, făcîndu-si vasale populaţiile vecine si asimilîndu-le - într-o primă fază populaţiile agueu si gafat - într-un proces care funcţionează încă în epoca modernă: creştinare, substituirea filiaţiei bilaterale cu filiaţia patriliniară, apoi constituirea unei identităţi care uneşte nobilimea neereditară si ţăranii proprietari împotriva musulmanilor, a'artiştilor integraţi în caste si a sclavilor. Aceste solidarităţi provoacă eşecul hegemoniei împăratului *(atse* sau *negus),* constrîns să se înţeleagă cu reprezentanţii lor pentru a putea impune tributul populaţiilor periferice. Istoria etiopiana este făcută dintr-o succesiune de faze de unitate care duc la cuceriri (apogeul este atins în mai multe rînduri: secolele al XIV-lea - al XV-lea, sfîrsitul secolului al XVII-lea, secolul al XX-lea) si faze de discordie, care lasă tara la discreţia invadatorilor (secolele al XVIII-lea - al XIX-lea). Legitimitatea împăratului se bazează pe mitul ascendentei sale solomoniene. Identitatea etiopiana, întemeiată pe genealogii nu prea profunde, are ca osatură un creştinism necalcedonian care inspiră o strălucită cultură materială (biserici rupestre si construite, picturi si obiecte liturgice) si intelectuală (literatura de limbă gueză), care însă nu prea lasă loc cunoaşterii profane (cronici, tratate medicale).

începînd din secolul al X-lea, în estul Etiopiei au fost întemeiate sultanate. Adal, cel mai puternic stat musulman care a existat vreodată în această regiune, a grupat popoarele afar, harari, argobba si somali. Suveranul său a pustiit Etiopia între 1531 si 1543 în numele jihadului proclamat la putină vreme după venirea portughezilor în golful Aden. Aceste tulburări politice au determinat importante mişcări de populaţie. Hadiya, vorbitori de limbi semitice si kusitice, vasali ai Etiopiei, au emigrat, în parte,'de la est către vest, în depresiunea Rift. Descendenţii lor sînt guragii orientali, quebenna,

aleba, actualii hadiya, kambata si sidamo. Această mişcare a fost accelerată de deplasarea populaţiei oromo, care,'după ce a dus o viată'semipastorală în regiunea Daua, i-a supus pe hadiya orientali si nu a cruţat decît cetatea Harar, menită să devină un centru de propagare a islamului.

Societatea oromo avea ca principală instituţie politică un sistem de vîrstă, *gada,* ale cărui clase erau recrutate nu pe baza vîrstei naturale, ci pe baza vîrstei generationale. în cursul înaintării către nord-vest, sistemul generational s-a dislocat în favoarea unor „şefii" militare, permanente si ereditare, dintre care unele vor adopta în secolul al XIX-lea islamul (statele din Guibe). Şefii oromo care au pătruns în provinciile centrale s-au creştinat si au jucat un rol important la curtea imperială de la Gondar în secolele alXVIII-leasi al XIX-lea.

Sistemul de vîrstă oromo a fost adoptat de mai mulţi din vecinii lor sedentari de limbă kusitică, însă la aceştia puterea era exercitată de adunări ale bătrînilor formate pe baza cetăţii (konso) sau a relaţiilor de vecinătate sau de clan (sidamo, derassa). Păstorii de pe malurile lacului Turkana (dassaneci si niloti nyangatom, mursi, bodi) au dezvoltat si ei sisteme de vîrstă.

Mai spre nord, în principatele ometo, politica era lăsată în sarcina unor adunări democratice cu bază rezidenţială. Acestea îi alegeau pe demnitari si vegheau la limitarea puterilor „sacrificatorilor" ereditari (ţinuturile Gamo si Borodda), care totuşi reuşeau uneori să întemeieze monarhii (Oualeita). Un asemenea proces ar putea să se afle la originea formării, în cazul altor populaţii de limbi omotice, a monarhiilor sacre cu o bază mai mult sau mai puţin segmentară (basketto, ari, male, guimara) sau organizate în state mai mult sau mai puţin puternice (anfillo, djandjero, gonja meridionali: cheka, bocha, hinnario, kafa). Intre secolele al XIII-lea şi al XVI-lea, etiopienii i-au respins pe gonja către sud si vest, făcîndu-si vasale multe dintre aceste state si principate, printre care si foarte bogatul Hinnario.

La'extremitatea Cornului Africii, populaţiile somali au constituit o „democraţie pastorală" (I.M. Lewis), în parte nomadă, segmentară si bazată pe neam (ascendentă), mai mult sau mai puţin islamizată. Aflate încă din secolele al X-lea - al XII-lea înt'r-o expansiune constantă către sud-vest, ele i-au respins pe oromo sau i-au asimilat, sedentarizîndu-se (populaţia sab) în apropierea cursurilor de apă permanente. Pe versantul dinspre Marea Roşie, societatea pastorală a afarilor este mai stratificată, iar în nord cea a populaţiei bedja este încă si mai stratificată.

Teritoriile etiopiene de la graniţa cu Sudanul sînt ocupate de populaţii care vorbesc limbi nilo-sahariene: la sud de Baro, grupurile suri, anyua şi nuer, iar la nord, grupurile koman, bertha, kunama si narea. Populaţiile septentrionale au avut de îndurat din partea etiopienilor si a puterilor musulmane de pe Nil numeroase expediţii de pradă, fiind nevoite să plătească tributuri foarte mari în aur si sclavi. în replică, populaţiile koman au dezvoltat solidarităţi bazate pe o endogamie legată de recipro-citătile alianţei.

în perioada colonială, Etiopia a fost singura tară africană care si-a păstrat independenta. Victoria de la Adowa asupra italienilor (1896) a deschis calea încheierii unor tratate'privind frontierele cu Italia (Eritreea, Somalia italiană), Franţa (Somalia franceză) si Marea Britanie (Somalia britanică, Kenya, Sudan). Aceste tratate au ratificat reînnoirea statului etiopian si politica imperială de recucerire a zonelor aflate la marginile sale, politică orientată, la fel ca în trecut, înspre obţinerea de tributuri. Dacă unele state (Djimma, Leqa si Tchellen ale populaţiilor oromo) si-au păstrat, supunîndu-se, instituţiile, această „restaurare" a fost sursa unor tensiuni'între funcţionari si coloniştii etiopieni, precum si între notabilii indigeni vasalizati si populaţiile reduse la o stare de semisclavie. Ca reacţie, acestea din urmă dezvoltă'ritualuri religioase de legitimare a autorităţii, acordînd un loc important posesiunii, un mod tradiţional în întreaga regiune de intrare în relaţie cu supranaturalul.

După scurta perioadă italiană (1935-1941), în vreme ce coloniile europene si-au dobîndit independenta, împăratul Haile Selassie a anexat Eritreea si a înlocuit vechile

raporturi feudale cu o administraţie modernă, al cărei centru rămînea persoana sa. Revoluţia care l-a detronat în 1974'a dezamorsat revolta populaţiilor meridionale, însă nu a putut opri mişcările de eliberare postcoloniale (Eritreea, Ogaden). De atunci, în regiune domneşte o situaţie de criză. Deşi omogenă din punct de vedere etnic, Somalia iredentistă este pradă unor tulburări interne provocate de conflictele dintre clanuri. Cît despre guvernul etiopian, el se sprijină, gestionînd în mod autoritar dificultăţi economice deosebit de grave, pe o puternică tradiţie etatistă, însă se confruntă în continuare cu nevoia de a realiza din nou consensul naţional.

J. MERCIER

• ABELES M., 1983, *Le lieu du politique*, Societe d'Ethnographie, Paris. - ASMAROM L., 1973, *Gada. Three Approaches to the Study of African Society*, The Free Press, New York. -BRAUKAMPER U., 1980, *Geschichte der Hadiya Sud-Athiopiens*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. - BUREAU J., 1981, *Les Gamo d'Ethiopie. Etude du systeme politique*, Societe d'Ethnographie, Paris. - DONHAM D., JAMES W. (ed.), 1986, *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*, Cambridge University Press, Cambridge. - HALLPIKE C.R., 1972, *The Konso of Ethiopia. A Study of the Values of a Cushitic People*, Clarendon Press, Oxford. -KNUTSSON K.E., 1967, *Authority and Change. A Study of the Kallu Institution among the Macha Galla of Ethiopia*, Etnologiska Studier, Goteborg, 29. - LANGE W., 1982, *History of Southern Gonga (Southwestern Ethiopia)*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. - LEWIS H.S., 1965, *A Galla Monarchy. Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830-1932*, University of Wisconsin Press, Madison - Milwaukee. - LEWIS I.M., 1961, *A Pastoral Democracy : A Study of Pastoralim and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford University Press, Londra. - MARKAKIS J., 1974, *Ethiopia. Anatomy of a Traditional University Polity*, Clarendon Press, Oxford. - SHACK W.A., 1966, *The Gurage. A People of Ensete Culture*, Oxford University Press, Londra. - TADDESSE TAMRAT, 1972, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Clarendon Press, Oxford. - TRIULZI A., 1981, *Salt, Gold and Legitimacy*, Instituto Universitario Orientale, Napoli.

CORP

Literatura etnografică pune în evidentă existenta unei multitudini de reprezentări ale corpului în timp si în spaţiu. Din această diversitate pot fi degajate două paradigme fundamentale. în prima intră societăţile care disociază „sufletul" de suportul său corporal, asa cum se întîmplă în Occident, după modelul lui Platon. A doua integrează acele sisteme care îl consideră pe om un „microcosmos", replică sau chintesenţă a universului, „macrocosmosul" (Paracelsus); această doctrină este uneori consemnată şi în texte canonice, precum *Upanisadele* vedice. Dacă multe povestiri cosmogonice descriu naşterea omului din pămînt, precum teogonia lui Hesiod, în schimb altele, mai ales în Tibet, explică naşterea omului plecînd de la corpul unei fiinţe cosmice sau de la un ou care cuprindea totul (Stein, 1962). Nu ne vom mira deci că ideea unui izomorfism între structura organică a omului si cea a lumii îsi găseşte prelungirea în unele filosofii politice care leagă suveranitatea de ordinea cerească. Metafora emblematică a celor „două trupuri ale regelui", în monarhia engleză, asociază un corp omenesc perisabil unui corp politic nemuritor (Kantorowicz, 1957). în acest spirit, se detaşează formula unui rege mediator între spaţiul uranian si cel htonian (populaţiile bantu din zona Marilor Lacuri). Cît despre imaginea rătăcitoare a şamanilor siberieni, care fac o „călătorie" în spaţiu pentru a trece prin diferite probe initiatice, ea sudează, în felul său, persoana umană si domeniul celest.

In toate aceste societăţi care cred într-un corp „deschis" către lume, sînt explicitate componentele externe ale persoanei: suflete multiple, suflu identificat cu „aerul", umbră, alter ego - noţiuni combinate uneori cu ideea unei metamorfoze într-un animal-dublu (concepţie atestată în „nahualismul" mezoamericanilor). Fenomenele de posesiune, cum ar fi cele care particularizează cultul *candomble* din Bahia, se exprimă, în idiomul preoţilor, în termenii unei „coborîri" epifanice si ai „călăririi" actorilor de către zei. în Africa subsaheliană există corespondente termen cu termen între componentele interne

ale corpului omenesc si unele suporturi animale sau vegetale, asa cum se întîmplă la populaţia fali. Simbolismul periferiilor corporale deţine un loc important acolo unde pielea si părul sînt asimilate unui înveliş vegetal sau celest sau în cazul în care sînt descrise principiile unei teorii a circulaţiei fluidelor (sînge, mucozităţi etc); la fel se întîmplă cînd li se atribuie orificiilor un rol important în reprezentările interiorităţii si exteriorităţii corporale (Douglas, 1967). Din aceste elaborări speculative apar noţiuni semnificative, precum „homeostazia", „entropia" sau „fortificarea energetică" (în corpul oamenilor, ca si în corpul lumii). Dar această permeabilitate a corpului în fata mediului său înconjurător nu este privilegiul exclusiv al societăţilor în care reprezentările persoanei si cele ale cosmosului se află în situaţie de implicaţie mutuală. Ea apare de exemplu si în Europa Occidentală, în sistemele etiologice care insistă asupra dimensiunii persecutorii a dezastrelor biologice, asa cum s-a întîmplat în Franţa, în departamentul Mayenne (Favret-Saada, 1977). '

Corpul este si un puternic instrument de reperare a coordonatelor spatio-temporale. El este adesea - cum se întîmplă la dogoni - suportul definirii direcţiilor cardinale. Aproape peste tot în lume, pornind de la examinarea polarităţilor sexuale, sînt elaborate modele binare, simetrice sau asimetrice, care lasă uneori locul unor construcţii mai complexe (Platt, 1978), după modelele ortogonale andine.

J. GALINIER

• G. DIETERLEN (ed.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Editions du CNRS, Paris. - DOUGLAS M., 1967, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971). -FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris. - FEDRY J., 1976, „L'experience du corps comme structure du langage. Essai sur la langue Sâr (Tchad)", în *L'Homme*, 1976, XVI (I): 65-107. - FIRTH R., 1973, *Symbols: Public and Private*, Allen & Unwin, Londra. - KANTOROWICZ E., 1957, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (trad. fr. *Les deux corps du roi: essai sur la theologie politique au Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1989). - LOPEZ AUSTIN A., 1980, *Cuerpo humano a ideologia. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., Universi-dad Nacional Autonoma de Mexico, Ciudad de Mexico. - PLATT T, 1978, „Symetries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie", în *Annales* (5-6) 1081-1107. -STEIN R., 1962, *La civilisation tibetaine*, Dunod, Paris.

CORPORALE (TEHNICI ~)

„înţeleg prin acest cuvînt modalităţile prin care oamenii, societate de societate, ştiu să se servească de propriul corp într-o manieră tradiţională." Astfel se exprima M. Mauss (1935) într-o pledoarie pentru studierea gestualităţii omeneşti. Domeniu al implicitului prin excelentă, gestul scapă descrierii verbale si rămîne adesea marele uitat al literaturii etnografice. Deşi puternic determinată de factori de ordin anatomic si fiziologic, activitatea posturală'si motrice oferă o mare diversitate culturală. O analiză'functională a tehnicilor corporale'face să apară patru mari domenii în care se articulează, în grade diferite, culturalul şi biologicul:

1) Activitatea corporală legată direct de marile funcţii biologice : a mînca, a dormi, a se aşeza, a merge, a scuipa, a urina, a se spăla, a naşte etc. Să luăm cîteva exemple. O activitate atît de obişnuită cum este mersul poate să facă să apară variaţii nebănuite legate de „stilul" de mers, de rezistenţă, de viteză, de greutăţile purtate (Devine, 1985). La fel stau lucrurile cu obişnuinţele posturale de odihnă sau de muncă (Hewes, 1955): poziţia verticală de odihnă cu sprijin pe un picior, poziţia sezînd pe un scaun sau pe un taburet, poziţia ghemuit, poziţia sezînd pe pămînt cu picioarele întinse sau încrucişate etc. Utilizarea acestor diferite posturi va putea să aibă în anumite situaţii o oarecare influentă asupra organizării gestului tehnic.

2) Mişcarea tehnică, cuplul gest - unealtă. A. Leroi-Gourhan spunea despre unealtă că „nu există cu adevărat decît prin gestul care o face eficace din punct de vedere tehnic".

Corpul poate fi utilizat direct ca instrument - diverse lucruri pot fi cărate pe cap, în spate, legate sau nu (legare frontală, pectorală), pe umeri, în bandulieră sau în balanţă etc. -sau indirect - tehnici de strivire, de frămîntare, de presare cu piciorul sau cu mîna. Multitudinea tehnicilor care uzează de una sau mai multe unelte face foarte dificilă studierea mişcării tehnice. Nomenclatura elaborată de Leroi-Gourhan în cartea sa *L'homme et la matiere* (1943) poate reprezenta un punct de plecare în acest demers. Dacă ne referim la lovire, singurul mijloc de a acţiona asupra materiei pentru „a crăpa, a ciocăni, a tăia, a şlefui, a împărţi materia pentru a o recompune pe urmă...", există trei tipuri: prin aruncare, prin aşezare, prin percutare. Mişcările asociate vor fi diferenţiate prin durată, prin amplitudine, prin forma traiectoriei, prin forţa musculară necesară, prin numărul mişcărilor succesive efectuate, fiecare dintre aceşti parametri fiind legat nu doar de unealtă, ci şi de materia asupra căreia se acţionează, precum şi de postura de bază (poziţia axei vertebrale şi a capului, element esenţial în derularea gesturilor): fierarul din Europa Occidentală lucrează cel mai adesea în picioare, pe cînd în numeroase societăţi africane el lucrează aşezat. Aşadar, se constată că gesturile tehnice nu depind doar de opţiunile tehnice propriu-zise, ci şi de opţiuni culturale mai generale : utilizarea sau neutilizarea unui scaun, a unor planuri înălţate pentru punerea obiectelor etc.

3) Activitatea gestuală cu funcţie de comunicare, fie că este legată sau nu în mod direct de vorbire. Alături de limbajele „cu semne", care posedă o gramatică si pot să se substituie vorbirii, există si limbaje „emblematice" (Efron, 1942), ansambluri' de acţiuni simbolice în care mişcarea posedă o semnificaţie verbală specifică, cunoscută de marea majoritate a membrilor grupului. Codificarea gestuală a emblemei poate fi iconică (mişcarea seamănă într-o oarecare măsură cu ceea ce vrea să transmită) sau total arbitrară (Ekman, 1977).

Dacă emblemele tin explicit de un limbaj codificat cultural, gesturile care însoţesc limbajul si mişcările faciale constituie un instrument de comunicare extrem de eficace, însă un inventar precis al acestora nu este uşor de făcut. Darwin a avansat ideea potrivit căreia există sase emoţii de bază, care trimit la sase patternuri de activitate musculară care exprimă cu precizie bucuria, dezgustul, frica etc. Această idee a universalităţii în exprimarea emoţiilor a fost pusă sub semnul întrebării de numeroşi autori (E. Leach, M. Mead, W. La Barre), pentru care cultura este factorul determinant. în fapt, cercetări mai recente (Eckman, 1977) au arătat că anumite norme culturale pot să valorizeze controlul sau chiar mascarea exprimării emoţiilor în diferite circumstanţe, introducînd astfel posibilitatea unor importante variaţii culturale.

Multe aspecte ale activităţii corporale legate de comunicare ar mai putea să fie discutate în acest context, de'exemplu sincronia mişcărilor corpului la diferiţi interlocutori (Kendon *et al.*, 1975) sau comportamentele proxemice (situaţia raportului subiecţilor în spaţiu; Hall, 1966).

4) Mişcările „institutionalizate". Sînt regrupate sub acest termen mişcările legate de ritualuri', de dans, de jocuri si de sport. Gestualitatea practicată în aceste diferite domenii posedă o semnificaţie socială şi culturală foarte accentuată.

Studiul tehnicilor corpului duce la trei concluzii principale :

- modul în care omul îsi utilizează corpul diferă în funcţie de cultură. într-un studiu despre dans cu referire la mai mult de patru sute de grupuri culturale, A. Lomax şi colaboratorii săi (1969) au construit o „geografie" a gestualităţii umane cu ajutorul a trei indici principali: postura de bază, părţile corpului cu cele mai multe articulaţii (degetele, mîinile, capul etc), traiectoria mişcării (liniară, curbă);
- există o relaţie permanentă între gestualitate si alţi factori socio-culturali. A.G. Haudricourt (1948) stabileşte, de exemplu, un raport între concepţia despre îmbrăcăminte, modul de a căra poveri si anumite obişnuinţe gestuale;'
- învăţarea gesturilor se face rareori într-un cadru instituţionalizat şi este de două tipuri: „modelarea" corpului copilului prin intermediul unor manipulări posturo--motrice (gimnastică, antrenare pentru anumite posturi) şi învăţarea prin observare,

depinzînd de numeroşi parametri (locul învăţării, timpul consacrat activităţii, natura interacţiunii cu modelul, coprezenţa adulţilor sau a colegilor etc).

B. BRIL

• DEVINE J., 1985, „The Versatility of Human Locomotion", în *American Anthropologist,* 87 : 550-570. - EFRON D., 1972, *Gesture, Race and Culture. A Tentative Study, of Some of the Spatio-temporal and „Linguistic" Aspects of the Gestural Behavior of Eastern Jews and Southern Italian in New York, Living under Similar as well as Different Environmental Conditions,* Mouton, Haga - Paris. - EKMAN P., 1977, „Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement", în J. Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body,* Academic Press, Londra. - HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension,* Doubleday, New York (trad. fr. *La dimension cachee,* Seuil, Paris, 1971). - HADRICOURT A.G., 1948, „Relations entre gestes habituels, forme des vetements et maniere de porter les charges", în *Revue de Geographie Humaine,* 1 (3): 58-67. - HEWES G.W., 1955, „World Distribution of Certain Postural Habits", în *American Anthropologist,* 57: 231-244. - KENDON A., HARRIS R.M., RITCHIEKEY M., 1975, *Organization of Behavior in Face to Face Interaction,* Mouton, Haga- Paris. - LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques,* 2 vol., Albin Michel, Paris. - LOMAX A., BARTENIEFF I., PAULY F, 1969, „Choreometrics: A Method for the Study of Cross-Cultural Pattern in Film", în *Sonderdruck aus Research Film,* 6 (6): 193-212. -MAUSS M. (1936) 1968, „Les techniques du corps", în *Sociologie et anthropologie,* PUF, Paris: 365-386.

COSMOLOGIE

în accepţia sa cea mai generală, o „cosmologie" este o concepţie despre lume, fie că se prezintă sub forme discursive, fie că se prezintă sub forma unor structuri subiacente mai multor dispozitive simbolice. Studierea etnologică a cosmologiilor pune în prim-plan raporturile acestor imagini ale lumii cu celelalte dimensiuni cognitive si practice ale culturilor.

Orice societate dispune de un ansamblu mai mult sau mai puţin coerent de reprezentări referitoare la forma, conţinutul şi dinamica universului: proprietăţile sale spaţiale si temporale, tipurile de fiinţe care se găsesc în el, principiile sau forţele care explică originea si devenirea sa. în acest sens, termenul de „cosmologie" îmbracă variate conţinuturi conceptuale, dar care se raportează la totalitatea existenţei şi la determi-naţiile sale ultime; cuvîntul „cosmos" desemnează atît ordinea, cît şi universul.

Din punct de vedere formal, nu ar putea să existe nici o noţiune, nici o instituţie care să nu se deschidă către o cosmologie ca matrice generală de inteligibilitate, pentru că pretutindeni, în categoriile gramaticale ca si în dans, în răzbunare ca si în olărit, există mereu o imagine a lumii furnizată de cultură. Totuşi, în acest termen sînt incluse mai degrabă totalităţi, „sisteme ale lumii" analoage celor'ale cosmologiilor occidentale, adică mai ales reprezentări ale universului si ale realităţii care joacă în cadrul său rolul de principiu motor sau regulator. Este suficient să ne gîndim în această privinţă la universurile „alcătuite din învelişuri subţiri" ale amerindienilor, la teogoniile logice maori (Noua Zeelandă), la alimentarea sacrificială a cosmosului la azteci sau la hinduşi. Se consideră însă că si complexele conceptuale (precum *mana* polineziană, cuplul chinezesc *yin - yang),* divinaţia, anumite forme de organizare socio-spatială (organizarea satului bororo), vrăjitoria etc. au o dimensiune cosmologică.

Există o relaţie intrinsecă între ordinea universului şi ordinea umană: fiecare cosmologie poartă în ea o antropologie (chiar si negativă), iar contrariul este si el adevărat. Aceasta apare cu claritate în diferite culturi, fie sub forma „corespondenţelor" sau a clasificărilor „totemice" (Durkheim, Mauss, 1903; Levi-Strauss, 1962), fie sub forma conexiunii dintre două ordine prin mijlocirea sacrificiului (Biardeau, Malamoud, 1976), fie în ideologiile holiste ca „tripartitia funcţională" a indo-europenilor (Dumezil, 1958). Această constatare rămîne adevărată şi pentru cosmologiile „coperniciene", în

care omul nu îsi pierde statutul de măsură simbolică obiectivă a tuturor lucrurilor decît pentru a deveni un mai bun subiect cunoscător, dotat cu un intelect legislator.

Problema raporturilor dintre ordinea cosmologică si ordinea antropologică nu poate fi separată de cea care se referă la natura religiei.'Aici trebuie să distingem două abordări diferite : intelectualismul lui E.B. Tylor, J.G. Frazer şi L. Levy-Bruhl şi sociolo-gismul lui Durkheim (Skorupski, 1976). Prima concepe cosmologiile ca luînd naştere din eforturilor oamenilor de a înţelege *natura* si îsi orientează cercetările către procesele psihologice. A doua pune accentul pe caracterul expresiv al ideilor cosmologice care nu doar că rezultă din anumite cauze sociale, dar manifestă, în plus, „ideea de societate" (Durkheim, 1912). Categoriile centrale ale primei abordări sînt cele de *credinţă* si de *experienţă*, iar problema este cea a *raţionalităţii.* Acest punct de vedere va cunoaşte o reînnoire în lucrările unor autori care se revendică de la opera lui E.E. Evans-Pritchard (1937, 1956) si care se vor îndrepta către probleme legate de traducere, de relativism cognitiv si de Jocuri de limbaj" (Wilson, 1970). Cît despre tradiţia „expresivă" a lui Durkheim, aceasta se sprijină pe conceptele de „reprezentare" si de „act ritual", privi-legiind raportarea la morfologia socială în interpretarea cosmologiilor. Sociologismul său va avea importante prelungiri în analizele tipologice ale lui M. Douglas (1970). într-o cu totul altă direcţie, L. Dumont (1966) a reluat problema *totalităţii* - categorie care o traduce la nivel logic pe cea de *societate* - pentru a pune în valoare ideea unei ierarhii cu deschidere cosmologică care ar contura orizontul universalului specific fiecărei societăţi. Acest efort evocă problematica culturalistă a lui M. Sahlins (1976), care postulează existenta unei „ordini simbolice" autonome si totalizante, izvor al oricărei valori si al oricărui sens.

La acestea trebuie să adăugăm aportul decisiv al structuralismului, care a reuşit să stabilească caracterul raţional al gîndirii mitice, demonstrînd rigoarea cu care această gîndire articulează propoziţii cosmologice cu ajutorul categoriilor sensibilităţii (Levi-Strauss, 1964). întemeind gîndirea, la fel ca si sociabilitatea, pe funcţia simbolică, adică pe *inconştient*, structuralismul a zdruncinat primatul durkheimian acordat morfologiei si afectului si a trecut în desuetudine antropologia individualistă si speculativă a „intelectualistilor". Totuşi, teoria lui Levi-Strauss s-a dovedit puţin satisfăcătoare în privinţa analizei aspectelor „non-clasificatorii" ale cosmologiilor, mai ales ale celor care se află în legătură cu sacrificiul si cu ritualul în general.

E. VIVEIROS DE CASTRO

• BIARDEAU M., MALAMOUD C, 1976, *Le sacrifice dans* l'I*nde ancienne*, PUF, Paris. -DOUGLAS M. 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Barrie & Rockliff, Londra. -DUMEZIL G., 1958, *L'ideologie tripartie des Indo-Europeens*, t. XXXI, Collection Latomus, Bruxelles. - DUMONT L., 1966, *Homo hierachicus, essai sur le systeme des castes*, Gallimard, Paris. - DURKHEIM E., MAUSS M., 1903, „De quelques formes primitives de classification, contribution a l'etude des representations collectives", în *L'Annee Sociologique*, 6: 1-72. -DURKHEIM E 1968 (1912) *Les formes &l&*mentaires *de l*a *vie* religieu*se le syst&*me *totc*m*ique en Australie*, PUF, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1972); 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford. - LEVI--STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage*, Plon, Paris; 1964, *Mythologiques*, t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris. - SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coer des societes, raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). - SKORUPSKI J., 1976, *Symbol and Theory, a Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge. - WILSON B. (ed.), 1970, *Rationality*, Harper Torchbooks, New York.

CREDINŢĂ

Filosoful englez David Hume socotea credinţa *(belief)* drept cea mai enigmatică dintre operaţiile spiritului. Două secole mai tîrziu, compatriotul său Bertrand Russell împărtă-şea aceeaşi opinie. Antropologii au avut nevoie de un oarecare timp pentru a adopta

preocupările filosofilor si a admite (cel puţin unii dintre ei) caracterul foarte problematic al faptului de a atribui o credinţă unei anumite populaţii. într-adevăr, era unanim admis faptul că etnologii trebuie să culeagă de pe teren si să analizeze credinţele societăţilor pe care le studiază ca si cum ar fi vorba despre datele unor experienţe supuse observaţiei si a căror desemnare prin acest termen nu ar cere nici o examinare prealabilă. ' Această etnografie tradiţională a credinţelor se baza pe un anumit număr de decretări metodologice care duceau, în cea mai mare parte a cazurilor, la disolutia relativă a fenomenului ce trebuia descris. Uneori se opta în mod deliberat să nu se facă distincţie între credinţe şi reprezentări colective: în ele s-ar exprima ortodoxia unei culturi (E.R. Leach) si doar acest lucru ar conta pentru antropologie. Alteori se convenea să nu fie analizată decît dimensiunea sociologică a credinţelor, atitudine care îi conducea pe susţinătorii acestei poziţii la examinarea credinţei doar din perspectiva utilităţii sale sociale. Totuşi, cel mai adesea, într-un sens apropiat de sensurile comune ale cuvîntului, cel putin în franceză, termenul de „credinţă", utilizat în general la plural, se referea exclusiv la obiectele unor presupuse convingeri: zei, spirite, strămoşi, genii, măşti, magie etc. Oricare era punctul de vedere adoptat, studierea credinţelor lăsa deoparte aspectul psihologic, singurul element care permite specificarea credinţei în raport cu alte modalităţi ale conştiinţei si care constă în atitudinea mentală exprimînd gradul de certitudine cu care oamenii acceptă o idee sau socotesc un lucru adevărat sau real. Putem să vedem în acest dezinteres rezultatul dezvoltării separate a antropologiei si a psihologiei.

' Această reducere a credinţei la obiectul său, sau chiar la modalităţile presupusei sale exprimări (mai ales riturile) ori la mizele sale sociale, se baza pe un postulat aproape general admis: universalitatea aptitudinii pentru credinţă (Needham, 1972). Aşadar nu ar exista societate fără „sistem de credinţe". Culturile nu s-ar diferenţia între ele decît prin conţinuturile credinţelor lor, însă oamenii ar crede în mod identic. Or, în mod curios, în vreme ce conceptul occidental de „credinţă", aplicat în special experienţei religioase, evocă cel putin o stare de tensiune permanentă între îndoială si credinţă,'tipul de credinţă atribuit'multă vreme, fără nici un fel de examinare critică, societăţilor asa-zis primitive era un fel de certitudine liniştită, admisă o dată pentru totdeauna. Credinţele ar avea pentru acestea caracter de dogmă sau de idee preconcepută. Caracterul universal pe care-l capătă astfel, implicit sau în urma unei decizii metodologice, o convingere care nu se suprapune în nici un caz peste conceptul occidental atribuit ei, a definit în mod constant o anumită atitudine ştiinţifică în această privinţă. Etnologul este acest „necredincios care crede că credincioşii cred" (Pouillon, 1979), ceea ce îi „permite să spună că nu este credincios" (De Certeau, 1981). J. Pouillon dă următorul exemplu: „Dacă spun că dangaleaţii cred în existenţa unor *margai*, o spun pentru că eu nu cred în existenta lor si, necrezînd, cred că ei nu pot să creadă decît în felul în care îmi imaginez că as putea, totuşi, să cred si eu" (op. *cit.:* 46). în mod evident, problema este următoarea: dacă etnologul ar crede cum presupune că cred cei pe care îi studiază, termenul de „credinţă" aplicat propriei sale atitudini mentale s-ar dovedi inadecvat. Credinţa nu este credinţa naivă a omului simplu. A studia credinţele altora ar însemna,' aşadar, „a-ti interzice dinainte să recunoşti în ele vreun adevăr" (Favret-Saada, 1977). Astfel, întreaga problemă a credinţelor era cuprinsă în cea a „credinţelor aparent iraţionale" (Sperber, 1982).

Această reprezentare a credinţelor primitive sau populare sub forma unei adeziuni necondiţionate si poziţia pe care se plasau, în consecinţă, etnologii au determinat modurile de interpretare care au prevalat, în mod succesiv, în antropologie. Rînd pe rînd, s-a văzut în aceste credinţe, atît de contrare categoriilor gîndirii ştiinţifice, rezultatul unei lipse de raţionalitate, manifestarea unui tip special de activitate mentală si, mai recent, în concepţiile relativiste (intelectualiste si simboliste), încercări întreprinse în mod raţional, însă neîmplinite, de a explica ordinea cosmică sau lumea socială (Sperber, *op. cit.).* ' A trebuit să se aştepte pînă în anii '70 pentru ca unii antropologi să tragă anumite concluzii din acest adevăr evident enunţat în 1965 de către E.E. Evans-Pritchard:

credinţele nu se observă. Or, dacă realitatea lor nu este direct accesibilă observaţiei si dacă totuşi etnologii nu ezită să desemneze cu acest termen o atitudine mentală *(„interior state"* scria Evans-Pritchard despre nueri), dedusă cu necesitate din rituri si cutume si care s-ar regăsi în toate societăţile, înseamnă că credinţa pune o problemă care nu este doar cea a raţionalităţii sau a iraţionalităţii credincioşilor, ci si cea a armăturii conceptuale a cunoaşterii antropologice, deci o problemă epistemologică. Cartea lui R. Needham *Belief, Language and Experience* (1972) a inaugurat reflecţia asupra conceptului de „credinţă" si a validităţii folosirii sale, sub o formă generică,' în antropologie.

Examinarea conceptului a îmbrăcat două forme legate intrinsec. întîi, Needham a încercat să arate că observaţia lui Evans-Pritchard, potrivit căreia nu există în limba nuer nici un cuvînt care să traducă expresia engleză I *believe,* avea o însemnătate etnografică foarte generală. Limbi, totuşi, bogate în termeni care desemnează atitudini mentale nu dispun de echivalentul conceptului occidental de „credinţă", despre care se crede că se aplică unei experienţe sau unei aptitudini universale. în acelaşi timp, a fost examinat însuşi conceptul occidental de „credinţă", în accepţiile sale savante (Needham) sau în sensul său obişnuit (Pouillon). în consecinţă, se impune următoarea concluzie: conceptul occidental de „credinţă" nu poate fi transformat într-o categorie antropologică. într-adevăr, el constă în asamblarea unor semnificaţii contradictorii, fiecare dintre acestea, luată în mod izolat, putînd fi descifrată în conceptualizările altor culturi, însă nu există nici un motiv să credem că nici o altă cultură nu le combină într-un ansamblu, într-un mod la fel de arbitrar-necesar. Experienţa credinţei la care se referă acest concept, chiar dacă presupunem că ea poate fi definită, adică dacă pot fi delimitate condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească pentru a fi desemnată drept credinţă, nu constituie „o asemănare naturală între oameni" (Needham), asa cum pot fi, de exemplu, anumite stări de conştiinţă, oricît de diferit ar fi ele conceptualizate. Aşadar nu numai că „fiecare societate crede în felul său si că acest mod nu coincide cu al'nostru" (Veyne, 1983), ci, în plus, doar cultura noastră descoperă o legătură într-o pluralitate a modurilor de a crede pe care o recunoaşte. Este uluitor să constatăm că examinarea diferitelor criterii utilizate în discursul occidental pentru a degaja specificul credinţei în raport cu alte stări de conştiinţă (opinie, asentiment, cunoaştere, opinie etc.) si conc'luzia în legătură cu caracterul' lor 'nesatisfăcător (Needham) sînt confirmate de concluziile etnologiei sau ale disciplinelor apropiate. Astfel stau lucrurile în privinţa unor criterii precum posibilitatea lucrului crezut, admiterea realităţii sale (Manoni, 1985) sau a „adevărului" său (Veyne), sentimentul manifest al evidentei, coerenta internă a unui „sistem de credinţe" (R. Linton), măsura gradului de convingere sau dispoziţia de a acţiona, care ar fi inerentă faptului de a crede.

Impactul acestei reflecţii critice asupra conceptului de „credinţă" nu constă, fără îndoială, în consecinţele pe care poate să le aibă asupra cercetărilor etnologice. Putem să pariem că termenul de „credinţă" va continua să fie utilizat ca si cînd ar fi un concept „tehnic" (Sperber) si cu aplicare universală, atîta timp cît e adevărat că trebuie să denumim lucrurile pe care le studiem si că această denumire trebuie să treacă prin categoriile limbilor pe care le vorbesc etnologii. Totuşi, reflecţia în cauză dovedeşte că ei au conştientizat faptul că aceste categorii nu constituie în'mod necesar instrumente adecvate pentru compararea culturilor si, într-un mod mai general, că exerciţiul antropologic nu se poate elibera de constrângerile conceptuale.

G. LENCLUD

• DE CERTEAU M. 1981, „Une pratique sociale de la difference : croire", în *Faire croire,* Actes de la Table ronde organisee par l'Ecole Francaise de Rome, en collaboration avec l'Institut d'Histoire Medievale de l'Universite de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), Ecole Francaise de Rome, Roma. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1965, *Theories of Primitive Religion,* Oxford University Press, Londra. - FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts,* Gallimard, Paris. - MANNONI E., 1985 (1964), „Je sais bien... mais quand meme", în *Clefs pour* l'I*maginaire ou* l'*Autre Scene,* Le Seuil, Paris. - NEEDHAM R., 1972, *Belief, Lauguage and Experience,* Basil Blackwell, Oxford. - POUILLON J. 1979, „Remarques sur le verbe

«croire»”, în Izard M. si Smith P. (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. - SPERBER D., 1982, „Les croyances apparemment irrationnelles”, în *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris. - VEYNE P, 1983, *Les Grecs ont-ils cru â leurs mythes ?*, Le Seuil, Paris.

CREŞTEREA ANIMALELOR

Dacă termenul de „creşterea animalelor” a apărut relativ tîrziu (1836), activitatea corespunzătoare definită de către P. Veyret (1951) ca „ansamblul de operaţiuni care asigură producţia, întreţinerea şi folosirea animalelor domestice” este una din activi-tăţile umane străvechi: începuturile ei se confundă cu cele ale domesticirii animalelor. Mulţimea speciilor animale domesticite (de la elefant la albină, de la cîine la găină) si diversitatea sistemelor de creştere a acestora ne obligă să ne limităm discursul la creşterea mamiferelor erbivore trăind în turme, unităţi de producţie si de reproducţie. Sistemele pastorale constituite în replică la condiţii ecologice si umane specifice merg de la pastoralismul pur, care face din creşterea animalelor unica activitate a unui grup uman, pînă la agro-pastoralism. Primul se bazează pe deplasări anuale (nomadism) sau sezoniere (transhumantă, păşuni alpine) ale turmelor mînate de întregul grup sau doar de păstori în căutarea unei hrane luate din vegetaţia spontană sau subspontană (tundra, taigaua, stepele, savanele); al doilea sistem se caracterizează prin înscrierea sedentară într-un spaţiu unde omul este cultivator, animalele deplasîndu-se în interiorul teritoriului în funcţie de calendarul agricol. Raportarea la resursele vegetale permite să se distingă :

1) creşterea extensivă a animalelor în sistem nomad, ferme, transhumantă şi păşuni alpine ;

2) creşterea intensivă în sisteme de cultură furajeră, a cărei cea mai modernă formă, „fără pămînt”, presupune menţinerea animalelor în stabulatie, cu aport total de hrană.

Proprietatea colectivă asupra păşunilor si proprietatea individuală sau familială asupra turmelor sînt frecvente în sistemele considerate tradiţionale. Recenta amploare pe care a luat-o producţia comercială ajunge adesea la o păsunare excesivă (Sandford, 1980). însă în aceste sisteme tradiţionale, compoziţia eterogenă a septelurilor, amestec de animale mari si mici, împărţite totuşi în turme distincte, permite diversificarea producţiei si mai ales asigurarea împotriva catastrofelor, a secetei si a epizootiilor. Uzînd de reţele sociale, circulaţia animalelor prin împrumut sau daruri între rude sau între vecini constituie un alt mijloc de „asigurare” împotriva epidemiilor sau furtului, generator de relaţii de întrajutorare.

Chiar dacă antropologii au subliniat în special funcţiile sociale si simbolice ale animalelor în Africa de Est (la populaţiile nuer, masai), scopul creşterii animalelor este, în toate cazurile, şi unul utilitar: obţinerea de produse alimentare sau nealimentare. Unele se obţin de la animalul viu, zilnic sau sezonier (lapte, sînge, lînă, păr), în timp ce altele presupun sacrificarea acestuia (carne, piele, coarne, oase).

Laptele este baza alimentaţiei la numeroase societăţi pastorale, însă nu poate fi un aliment exclusiv. Populaţia masai suplineşte puţinătatea laptelui prin consumul ritual al sîngelui de bovină. Marea majoritate’a crescătorilor nomazi îsi procură produse agricole prin schimbul de bunuri sau de servicii (îngrăsarea terenurilor) cu cultivatorii sedentari. în Anzi, folosirea diverselor etaje ecologice (pe „verticală”) datorită specializării sarcinilor agricole si pastorale permite obţinerea de produse necesare subzistentei grupului.

Ranching-ul, sistem de creştere extensivă practicat în spatiile largi din zonele temperate ale emisferei sudice (America, Australia, Noua Zeelandă) si, de puţin timp, si în Africa Tropicală, este orientat spre producţia de carne la fel ca anumite sisteme „arhaice” (reni). în Europa, creşterea „industrială”’a animalelor s-a dezvoltat începînd cu jumă-tatea secolului al XIX-lea pentru a răspunde la cererea crescîndă de carne, antrenînd astfel transformări de ordin tehnic (animale destinate sacrificării, păşuni fertilizate).

De asemenea, animalele aduc si alte beneficii, putînd fi înhămate, înseuate, încălecate. în societăţile agro-pastorale, intervin în producţia agricolă, furnizînd forţa de muncă si gunoiul'pentru fertilizarea terenurilor.

Contrar a ceea ce s-a afirmat uneori, fragilitatea dotării materiale în activităţile pastorale nu traduce arhaismul acestora. Ele se bazează pe cunoştinţe precise, transmise sau dobîndite prin observaţie, referitoare la comportamentul s'i fiziologia animalelor, dar si la topografia păşunilor, la botanică, la climatologie etc. Natura muncii pastorale face din crescător un specialist îndeplinind o funcţie exclusivă, însă polivalent din punct de vedere tehnic.

Tehnicile de creştere a animalelor au drept scop asigurarea alimentaţiei acestora (păscutul, alimentarea cu furaje, adăpatul), protejarea acestora de excesele climaterice (frigul, căldura, vîntul, ploaia, seceta) si de agresorii animali sau umani, menţinerea unei bune stări de sănătate sau îngrijirea lor în caz de accident sau boală si, în'sfîrsit, selecţionarea (alegerea reproducătorilor, castrarea) si reproducerea acestora.

Pentru a favoriza creşterea vegetaţiei dorite si a elimina plantele nocive, crescătorii aprind focuri si drenează zonele umede. Păsunatul selectiv si deplasarea turmelor influenţează de asemenea compoziţia păşunilor.

Conducerea si paza turmelor se bazează pe instinctul de grup al erbivorelor si necesită adesea recurgerea la ajutor (animale conducătoare, cîini, copii). în sistemele agro-pastorale, unde e necesar să se protejeze culturile, sînt posibile trei opţiuni: îndepărtarea animalelor de sat, izolarea lor pe pajişti îngrădite sau îngrădirea cîm-purilor si a grădinilor.

Selectarea reproducătorilor masculi si femele a dus la apariţia de rase adaptate la condiţiile ecologice si economice locale. Cîteodată intră în joc criterii estetice (culoarea, dezvoltarea coarnelor) sau de prestigiu (viteza), însemne ale funcţiilor sociale si culturale ale animalelor (zestre, patrimoniu). în societăţile industrializate, unde criteriile de selecţie sînt orientate spre productivitate, rolul creşterii animalelor este aproape exclusiv'economic şi comercial.

A.-M. BRISEBARRE

• BRISEBARRE A.-M., 1978, *Bergers des Cevennes. Histoire et ethnographie du monde pastoral et de la transhumance en Cevennes*, Berger-Levrault, Paris. - BRUNHES DELAMARRE M.J., 1970, *Le berger dans la France des villages. Bergers communs a Saint-Veran en Queyras et a Normee en Champagne*, Editions du CNRS, Paris. - DAHL G., HJORT A., 1976, *Having Herds. Pastoral Herd Grouth and Household Economy*, University of Stockholm, Stockholm. -DIGARD J.-P, 1981, *Techniques des nomades baxtyari d'Iran*, Cambridge University Press -Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - „Etudes sur les societes de pasteurs nomades", 1973 (109), 1974 (110), 1975 (111), 1977 (113), în *Cahiers du CERM.* - METAILIE J.-P, 1981, *Le feu pastoral dans les Pyrenees centrales (Barousse, Oueil, Larboust)*, Editions du CNRS, Paris. - PLANHOL X. de, „Nomades et pasteurs", în *Revue geographique de l'Est*, 1961-1979. - *Production pastorale et societe*, Paris, MSH/CNRS, 1977-1987, 1-20. - RIVIERE P, 1972, *The Forgotten Frontier. Ranchers of North Brazil*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - SANDFORD S., 1980, *Review of World Bank Livestock Activities in Dry Tropical Africa*, BIRD, Washington DC. - VEYRET P, 1951, *Geographie de l'elevage*, Gallimard, Paris.

CRITICA POLITICĂ A ANTROPOLOGIEI

Noţiunea de „critică politică" trebuie să fie înţeleasă într-un sens mai larg. Ea ne conduce la o interogaţie asupra aplicaţiilor politice (coloniale, neocoloniale si contra--insurectionale) ale cunoaşterii antropologice, stigmatizează sprijinul pe care unele dintre acestea le-au primit din partea unor antropologi si, în sfîrsit, incriminează ideologiile rasiste si occidentalocentriste de care abundă anumite descrieri si analize etnologice. Această'critică a putut conduce chiar la întrebări legate de natura proiectului intelectual al disciplinei si la contestarea temeiului metodelor si teoriilor sale. Pentru unii analişti, acest demers critic tine de o tradiţie care urcă pînă în epoca Luminilor, ştiinţele sociale trebuind să critice si nu să valideze ordinea socială. Pentru alţii, un

asemenea demers apare într-o conjunctură precisă, cea a decolonizării si a apariţiei revendicărilor culturale si naţionale ale popoarelor din lumea a treia. ’

Critica li se adresează în primul rînd antropologilor însisi, confruntaţi cu dimensiunea etică a meseriei lor, poziţiile lor apărînd ca tot atîtea mize în cadrul’instituţiilor si asociaţiilor ştiinţifice. Această conştientizare, sub o formă publică si uneori organizată, s-a manifestat întîi în Statele Unite în cursul anilor ’60, extinzîndu-se apoi si în alte ţări.

Desigur, putem să evocăm tradiţii anterioare ale umanismului, chiar ale pacifismului, ilustrate, încă din 1919, de F. Boas. Antropologia americană din epoca lui New Deal a fost si ea foarte „socială” în preocupări, criticînd o etnologie „folcloristă”. însă, înainte de toate, incriminarea publică si politică a sistemului colonial a fost cea care i-a condus pe antropologi la a-si pune întrebări în legătură cu efectele sociale si culturale ale unei situaţii care părea,’pînă atunci, naturală. Textul lui M. Leiris „L’ethnographie devant le colonialisme” (1950) reflectă foarte bine în acest punct schimbarea de perspectivă adusă de M. Gluckman sau G. Balandier. Critica cea mai consecventă a fost exprimată în cadrul studiilor africaniste, atît din cauza datei tîrzii a decolonizării, cît si datorită greutăţii teoriilor functionaliste anistorice care prevalaseră pînă atunci. ’

începînd din 1963 si mai ales în 1967-1968, s-a deschis o adevărată discuţie internaţională asupra responsabilităţilor sociale si politice ale antropologilor (J.’ Hooker, J. Maquet, Levi-Strauss, 1966 ; P. Worseley, 1970 ; K. Gough, 1968). Războiul din Asia de Sud-Est a mobilizat mediile universitare si succesul teoretic al marxismului a putut permite, cu foarte mare uşurinţă, dar si într-un mod foarte superficial, ca orice contestare a ordinii antropologice stabilite să apară drept politică. Această mişcare a durat circa zece ani (Copans, 1975) si a dezvoltat, succesiv, mai multe teme. întîi,'antropologia este denunţată ca „fiică a imperialismului”. Cercetarea contra-insurectională si poliţienească de astăzi si-ar găsi rădăcinile atît în antropologia aplicată din epoca colonială, cît si în lucrările elaborate în cadrul Bureau of Ethnology American înfiinţat în Statele Unite (J.W. Powell). Anticolonialismul a cedat apoi locul unei istorii a ştiinţelor din lumea a treia (Leclerc, 1972 ; Asad, 1973) care critică obiectivismul etnologiei clasice şi prejudecăţile sale primitiviste.

Studiind „celelalte” societăţi de la distantă si din exterior, etnologia ajunge să-i uite pe „oameni”, punctele lor de vedere si aspiraţiile lor (Hymes, 1973). Criticile cele mai radicale îi îndemnau pe antropologi să se plaseze în modernitate si să analizeze imperialismul sau luptele de eliberare naţională. în cele din urmă, o’asemenea perspectivă sugerează recuperarea antropologiei de către cei care au fost „victimele” ei. Se pune astfel problema „indigenizării” antropologiilor, gratie dezvoltării unor etnologii autohtone si naţionale (care permite o reciprocitate a perspectivei) si transformării lor într-un instrument intelectual de emancipare politică si socială. Acest discurs reformulează în felul său anumite revendicări culturaliste africane sau amerindiene (Adotevi, 1972; Jorgensen si Lee, 1974). Extrema ideologizare a discuţiei a cedat, astăzi, locul unor preocupări mai profesioniste: sociologia istorică a contextelor, inclusiv politice, ale antropologiei; reflecţia epistemologică asupra mecanismelor sale de scriere şi de raţio-nament (J. Clifford); extinderea criticii la ansamblul ştiinţelor sociale ale dezvoltării; valorizarea etnologiei „la faţa locului”; incriminarea căutării de autenticitate şi a banalizării discursului, adică a înseşi metodei etnologice.

Totuşi, chiar natura acestei mişcări de critică politică rămîne încă ambiguă. Să fie vorba de un fenomen de conjunctură, de o veritabilă criză mondială a disciplinei ca rezultat al unui moment istoric particular, succesul politic al luptelor de eliberare naţională? Sau este vorba despre o critică oarecum epistemologică, care îşi pune pro-blema specificităţii antropologiei si care se exprimă prin apariţia unei noi conştiinţe morale a cercetătorilor în fata unui obiect pe cale de dispariţie („e’tnocidul” lui R. Jaulin, 1970). Transformîndu-se într-o autocritică din care a dispărut orice grijă practică, critica nu mai are nimic politic, în afara numelui.

J. COPANS

• ADOTEVI S., SPERO K., 1972, *Negritude et negrologues*, Union Generale d'Edition, Paris. -ASAD T. (ed.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londra. -COPANS J. (ed.), 1975, *Anthropologie et Imperialisme*, Maspero, Paris. - GOUGH K, 1968, „Anthropology and Imperialism", în *Monthly Review*, 19, 11: 12-27 (trad. fr. „Des propositions nouvelles pour les anthropologues", în Copans J., *op. cit.* : 19-35). - HYMES D. (ed.), 1973, *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York. - JAULIN R., 1970, *La paix blanche*, Le Seuil, Paris. - JORGENSEN J., LEE Richard R.B. (ed.), 1974, *The New Native Resistance: Indigenous Peoples Struggles and the Responsabilities of Scholars*, Modular Publication, New York. - LECLERC G., 1972, *Anthropologie et Colonialisme, Essai sur l'histoire de lAfricanisme*, Fayard, Paris. - LEIRIS M., 1950, „Lethnographie devant le colonialisme", în *Les temps modernes*, 58 : 357-374 (reluat în *Cinq etudes d'ethnologie*, Denoel-Gonthier, Paris, 1969 : 83-112). - LEVI-STRAUSS C, 1966, „Anthropology: Its Achievement and Future", în *Current Anthropology*, 7 (2): 124-127. - WORSLEY P, 1970, „The End of Anthropology", în *Transactions of the Sixth World Congress of Sociology*, 3 : 121-129.

CULOARE -» *Clasificare. Conklin (H.C.). Etnoştiinţă*

CULTURALISM

Expresia „teoria culturalistă a personalităţii", pe scurt „culturalism", a fost folosită pentru prima dată în anii '50-'60 în legătură cu lucrările americane consacrate raporturilor dintre cultură şi personalitate. Primele dintre aceste lucrări au fost scrise în anii '30 (Mead, 1928; Benedict, 1935). însă cărţile publicate după război au fost cele mai discutate, în special cele ale lui R. Linton (1945) si A. Kardiner (1945). Aceştia pro-puneau o teorie potrivit căreia în copilărie se formează o personalitate de bază (sau personalitate modală), definită ca un ansamblu de trăsături tipice care constituie caracterul etnic sau naţional. Apariţia cuvîntului „culturalism" a marcat sfîrsitul unei perioade în cursul căreia s'-a crezut că raporturile dintre cultură si personalitate, doi termeni la fel de vagi, ar putea fi tratate în mod global. în consecinţă, această temă avea să cedeze locul unor cercetări mai specializate asupra educaţiei copiilor sau a clinicii psihiatrice.

Într-o accepţie mai largă, cuvîntul „culturalism" este utilizat şi pentru a opune două curente de gîndire din istoria antropologiei: antropologia culturală americană care se înscrie în tradiţia ştiinţelor culturii elaborate în Germania secolului al XIX-lea *(Kulturwissenschaften)* si antropologia socială engleză care se apropie mai mult de sociologie prin originile'sale, considerînd că analiza structurilor sociale este condiţia prealabilă pentru a pune în perspectivă studierea problemelor culturale în diferitele lor dimensiuni lingvistice, tehnice, psihologice si istorice (Evans-Pritchard, 1951).

Culturalismul în sens larg nu este o teorie, ci o modalitate echivocă de a raţiona asupra culturii considerate ca un tot. într-adevăr, termenul de „cultură" îsi datorează o mare parte din succesul său romantismului, care credea că viata spiritului se opune materialismului civilizaţiei. în această dezbatere ideologică, termenii de „cultură" si „civilizaţie" au un sens apreciativ. Pentru ca aceste cuvinte să fie de o oarecare utilitate într-o analiză descriptivă, trebuie să precizăm criteriile lor de aplicare, indicatorii empirici care delimitează răspîndirea lor. De obicei, cuvîntul „civilizaţie" este utilizat pentru a desemna în mod global o stare a societăţii căreia i se atribuie anumite caracteristici (de exemplu, civilizaţia neolitică, elenistică etc). Trăim într-o civilizaţie, dobîndim o cultură. Ceea ce face dificilă folosirea cuvîntului „cultură" este faptul că el instituie o relaţie între *starea* unei tradiţii, între o achiziţie socială, si un *proces* individual de achiziţii intelectuale si morale. Echivocul se referă la acest aspect. De exemplu, R. Benedict (1935) afirmă că individul este modelat *(patterned)* în întregime de cultura căreia îi aparţine si a cărei creaţie este într-o oarecare măsură. Această manieră de a-i vedea pe indivizi ca ilustrarea unui tip social face societatea să semene cu un muzeu. Modelul are o forţă cauzală. Personajele sînt modelate, mulate. De ce să numim acest lucru „cultură" ? Cînd R. Benedict vorbeşte despre colectivitate, ea subliniază, pe bună dreptate, faptul că activitatea culturală este selectivă, existînd diferite

soluţii posibile pentru problemele puse de constrîngerile naturale; fiecare soluţie se înscrie în ceea ce ea numeşte „marele evantai" sau „marele arc al posibilităţilor". Atunci de ce să nu facem un raţionament analog pentru individ ? Tocmai impunîndu-i anumite constrîngeri, o limbă, o tehnică sau o morală oferă omului posibilităţi pe care fiecare le exploatează în felul său. Transmiterea experienţei nu este doar selectivă, precum în cazul evoluţiei biologice, ci şi didactică (Jacob, 1981). în transmiterea modelelor tradi-ţionale trebuie să distingem trei elemente diferite: 1) practicile sociale care trebuie să fie descrise în acelaşi timp cu statusurile si rolurile; 2) comentariile pe care le fac oamenii, interpretările pe care le dau acestora; 3) efectele psihologice examinate prin metode specializate, în măsura în care acest lucru este posibil fără să fie uitate mesajele. O practică poate să aibă efecte si consecinţe, însă a-i atribui culturii o eficacitate cauzală ar însemna să presupunem că reţetele de bucătărie ne scutesc să mai mîncăm. Totuşi, M. Herskovits, în prelungirea ideilor lui B. Spencer si A. Kroeber, susţine, de exemplu, că realitatea obiectivă care este cultura scapă controlului indivizilor si operează în limitele propriilor sale legi, că finalitatea antropologiei este aceea de a analiza determinismul cultural plecînd de la experienţele individuale ale membrilor grupului la un moment dat al istoriei sale, experienţe care dezvăluie conţinutul culturii acestui grup. Această concepţie despre cultură este o versiune antropologică a idealismului german definit în sensul cel mai larg.

Definirea culturii ca „tot complex" a fost introdusă în limba engleză de E.B. Tylor, care o preluase de la G. Klemm. Spiritul unui popor este un tot irepetabil, spunea Hegel. Aceeaşi idee poate fi enunţată într-un sens universalist sau particularist. Istori-cismul cultural al lui Herder provine dintr-un naturalism optimist. El scrie în lucrarea sa *Idei despre filosofia istoriei umanităţii* (1834) următoarele : „Care este legea pe care am observat-o în fiecare dintre marile fenomene ale istoriei? Iată care este, în opinia mea, această lege : toate lucrurile de pe pămînt au fost ceea ce puteau să fie, în funcţie de situaţia si nevoile locului, de circumstanţele si caracterul timpului, de geniul nativ sau accidental al popoarelor [...]; tot ce poate să se dezvolte în cadrul umanităţii [...] se dezvoltă cu adevărat". în ceea ce-l priveşte, Herskovits (1972) apreciază că experienţa este culturală, ceea ce înseamnă că, mizînd pe ambiguitatea cuvîntului „experienţă", el îi atribuie culturii funcţia de organizare pe care Kant o atribuia spiritului, cu diferenţa că pluralitatea culturilor l-ar închide pe fiecare în tradiţia sa, asa cum Diogene este închis în butoiul său. Iluzia culturalistă care produce totalităţi'spirituale incomensurabile ar putea fi analizată asa cum o face istoricul P. Veyne atunci cînd critică ideea conform căreia cadrele de gîndire ar constitui o instanţă autonomă si că, în consecinţă, fiecare epocă ar avea un stil de ansamblu, o fizionomie absolut specifică. „Să presupunem, scrie el, că vreau să spun că în secolul al XVI-lea orologiile erau rare si inexacte si că, în consecinţă, oamenii erau obişnuiţi cu o oarecare oscilaţie în folosirea timpului zilelor lor. Pentru a face si mai evident acest lucru, îl interiorizez si scriu că pentru oamenii secolului al XVI-lea timpul era unul oscilant, un timp latent. Nu ne-ar mai rămîne decît să spunem că, departe de a crede că proasta funcţionare a ceasurilor ar determina o astfel de concepţie asupra timpului, am putea fi de părere că, dimpotrivă, această concepţie e cea care îi împiedică de fapt să facă mai multe ceasuri si să le amelioreze" (Veyne, 1971). Prin această operaţie miraculoasă, cultura unui popor sau a unei epoci devine paradigma magică ce face să se învîrtă ceasurile în ritmul său.

Este adevărat că civilizaţia greacă nu mai există, pe cînd cultura greacă poate fi transmisă în continuare, însă acesta nu este un motiv pentru a o ipostazia. Activitatea umană produce forme de exprimare si de reprezentare care au fost făcute tocmai pentru a fi comunicabile si transmisibile. Cum de este posibil acest lucru ? Este sarcina biologiei să afle răspunsul la această întrebare. Cum anume se întîmplă aceasta? Istoricul şi etnograful trebuie să arate cum se petrec lucrurile. Antropologia oscilează între aceste două întrebări.

E. ORTIGUES

• BEATTIE J., 1964, *Other Cultures : Aim, Methods and Achievements in Social Anthropology,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *Introduction ă l'anthropologie sociale,* Payot, Paris, 1972). -BENEDICT R., 1935, *Patterns of Culture,* Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Echantillons de civilisations,* Gallimard, Paris, 1950). - DUFRENNE M., 1953, *La personnalite de base,* PUF, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Social Anthropology,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *L'anthropologie sociale,* Payot, Paris, 1969). - GEERTZ C, 1972, *The Interpretation of Culture,* Basic Books, New York. - HERSKOVITS M., 1948, *Man and His Work : The Science of Cultural Anthropology,* A. Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle,* Payot, Paris, 1967); 1972, *Cultural Relativism,* Vintage Books, New York. - JACOB F., 1981, *Le jeu des possibles,* Fayard, Paris. - KARDINER A., 1945, *The Psychological Frontiers of Society,* Columbia University Press, New York. - KROEBER A.L., 1952, *The Nature ofCulture,* Chicago University Press, Chicago. - LINTON R., 1945, *Cultural Background of Personality,* Appleton, New York (trad. fr. *Le fondement culturel de la personnalite,* Dunod, Paris, 1968). -MEAD M., 1928, *Coming of Age in Samoa* (trad. fr. parţială *Moers et sexualite en Oceanie,* Plon, Paris, 1963). - MANNERS A., KAPLAN D. (ed.),' 1968, *Theory in Anthropology: A Sourcebook,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - MAYER P (ed.), 1970, *Socialisation: The Approach from Social Anthropology,* Tavistock, Londra. - VEYNE P, 1971, *Comment on ecrit l'histoire,* Le Seuil, Paris.

CULTURĂ

1. *Problema*

în limbajul antropologiei, cuvîntul „cultură" are două accepţii principale, care nu sînt, de altfel, separabile una de alta: ne referim la cultură în general şi la formele de cultură gîndite şi trăite în mod colectiv în istorie, adică la culturi.

Pentru cultură în general, E.B. Tylor (1871) a dat o definiţie cu valoare canonică: „ansamblu complex care include cunoştinţele, credinţele, arta, moravurile, dreptul, obiceiurile, precum si orice înclinaţie sau experienţă dobîndită de omul care trăieşte în societate". Astfel, cultura este o realitate a cărei existentă este inerentă condiţiei umane colective, ea este un „atribut distinctiv" (Levi-Strauss) al acesteia, o caracteristică universală, *cultura* opunîndu-se în această privinţă *naturii.* Tradiţia americană a unei antropologii „culturale" s-a dezvoltat, începînd cu F. Boas, plecînd de la o tematică ce privilegia analiza faptelor de „cultură", pe cînd antropologia „socială", mai ales cea britanică, s-a concentrat în exclusivitate asupra faptelor „sociale". „Culturalistii" americani au încercat în mod regulat să definească termenul de „cultură", chiar dacă au constatat că această întreprindere este imposibilă sau banală: inventarul definiţiilor culturii realizat de A.L. Kroeber si C. Kluckhon (1952) lasă impresia unei repetiţii sterile. De fapt, sensul dat, în general, cuvîntului „cultură" tine de cunoaşterea comună, care s-a constituit, iniţial, în jurul noţiunii de *„cultura animi"* a anticilor, care ataşează cultura realizărilor spiritului. Totuşi, antropologia culturală nu s-a mulţumit să comenteze iar si iar definiţia empirică a lui Tylor, îndreptîndu-si atenţia către una dintre caracteristicile fundamentale ale culturii, transmisibilitatea sa. Astfel, cuvîntul „cultură" a dobîndit un sens apropiat de cel al cuvîntului „civilizaţie". Cît despre noţiunea de „transmitere", ea este explicitată sau ilustrată prin folosirea unor cuvinte sau expresii ca „tradiţie", „obicei", „tradiţie culturală", „moştenire culturală" etc.; potrivit unei formule familiare societăţilor africane, cultura este ceea ce „găsim în momentul în care ne nastem". Pentru a merge mai departe în înţelegerea noţiunii de „cultură", trebuie să facem inventarul conţinutului său, să stabilim nivelul investigaţiei si modul în care se realizează totalizarea trăsăturilor si determinarea diferentelor. Astfel, în ceea ce priveşte conţinutul culturii, deprinderile tehnice au o importantă mai mică decît determinările de ordin intelectual, cultura apărînd ca un soi de capital spiritual al cărui depozitar este societatea si, în lumea modernă, al cărui paznic este statul. Scoala americană numită „Culture and personality" s-a ocupat de analizarea dublei mişcări stimul -> răspuns -> stimul prin intermediul căreia personalitatea este formată de cultură: totalizarea individuală a moştenirii culturale se realizează prin educaţie (ipoteza

existentei unei structuri a personalităţii de bază a fost introdusă de A. Kardiner), si individul, prin experienţa trăită, participă la formarea culturii sale, fără însă a analiza critic principiile acestei formări. Această concepţie psihologizantă despre cultură, oricît de fecundă ar fi fost, nu a putut să nu alimenteze consideraţiile, întotdeauna vagi si adesea dăunătoare, despre cultura „dominantă", „majoritară", „medie", „autentică", despre relaţia dintre cultură si mentalităţi sau despre cultură ca manifestare a „spiritului" sau a'„geniului" unui popor, al unei naţiuni, al unei civilizaţii, ba chiar ca suport al unui ideal de viată pentru individ. în acest registru foarte general,'antropologia contemporană a realizat un progres decisiv, ocupîndu-se nu cu definirea culturii, ci cu identificarea elementelor care au permis trecerea umanităţii de la natură la cultură; vom aminti, în acest context, locul crucial pe care Levi-Strauss îl atribuie prohibiţiei incestului.

Aşadar, cultura se înscrie în istorie ca o diversitate de culturi si'astfel ajungem la a doua'accepţie a termenului. Antropologia ridică o problemă care poate fi formulată astfel: dacă unitatea condiţiei umane se descompune într-o pluralitate de culturi, în ce constau diferentele dintre aceste culturi? Levi-Strauss a dat acestei întrebări un răs-puns operatoriu, sub formă de definiţie: „Numim cultură orice ansamblu etnografic care, din punctul de vedere al anchetei, prezintă, în raport cu altele, deosebiri semni-ficative" (1958: 325) şi, mai departe *(ibid.)*: „termenul de cultură este folosit pentru a defini un *ansamblu* [sublinierea autorului] de diferente semnificative ale căror limite se suprapun cu aproximaţie". Iată-ne la baza unui *relativism cultural* a cărui concepţie a fost dezvoltată de către Levi-Strauss *în Race et histoire* (1952) si completată mai tîrz'iu în articolul „Race et culture" (1971, în 1983). Nu există nici o definiţie posibilă (generală, exhaustivă si lipsită de ambiguitate) a culturii care să permită'explicarea, cu toată rigoarea, a existentei unui număr finit de culturi distincte unele de altele. Identificarea unor culturi nu ne autorizează să le reificăm existenta (tentaţie căreia i-a căzut pradă, printre altele, etnologia germană), şi aceasta din două motive': 1) examinată la un nivel de investigaţie dat, comparaţia dintre culturi nu mobilizează utilizarea exhaustivă si de pondere egală a unui ansamblu finit de trăsături distinctive. în mod progresiv, culturile sînt, *în acelaşi timp*, asemănătoare si diferite, căci caracteristicile utilizate pentru realizarea comparaţiei nu variază toate în acelaşi timp de la o cultură la alta, iar cele care variază în mod concomitent nu o fac cu aceeaşi intensitate şi nici în acelaşi sens; 2) al doilea motiv care îi interzice antropologiei să dorească a fi o sistematică a culturilor este acela că identificarea acestora din urmă este un *rezultat* al analizei, iar nu un *dat*, condiţiile determinării si ale comparaţiei depinzînd de scara aleasă pentru studiu. Cum scrie Levi-Strauss *(ibid.):* „Dacă încercăm să determinăm deosebirile semnificative dintre America de Nord si Europa, le vom trata ca pe nişte culturi diferite, însă dacă presupunem că interesul cercetării se orientează către deosebirile semnificative dintre [...] Paris si Marsilia, aceste două ansambluri urbane vor putea fi constituite în mod provizoriu ca două unităţi culturale". Trebuie să adăugăm că în practica muncii antropologice relativismul cultural este nimicit de o tradiţie a identificării culturilor care tinde să facă din acestea realităţi autonome, în număr de cîteva mii, dintre care foarte multe sînt moarte astăzi, altele mor aproape zilnic, pe cînd, dimpotrivă, unificarea culturală spre care pare să tindă societatea industrială contemporană este însoţită de apariţia unor noi culturi sau, asa cum preferă sa spună anglo-saxonii, a unor „subculturi" *(sub-cultures)*.

Dubla incriminare teoretică a identităţii culturale are consecinţe importante. Culturile nefiind entităţi închise, nu putem pretinde să stabilim o nomenclatură a lor (deşi am văzut că antropologii nu ezită să o facă), *a fortiori* o clasificare sau o ordonare ierarhică : evoluţionismul cultural, inclusiv marxismul, nu ţine seama decît de discursul unei culturi despre alte culturi. Ideile generale despre evoluţie si progres ar putea fi validate - eliberate de supoziţiile lor, de anumite naivităţi grosolane si de un rasism cel puţin indus -, însă ele nu pot folosi decît la explicarea, sumară si' în afara oricărui finalism, a unor procese de amploare limitată, rezultante provizorii, „locale", ale unor dezvoltări de orientare diferită, ale unor continuităţi si discontinuităţi.

Faptul că se poate întîmpla ca două culturi luate la întîmplare la acelaşi nivel de investigaţie să nu fie comparabile în mod convenabil nu ne împiedică să afirmăm că toate culturile sînt identice, întrucît ideea de caracter incomplet al unei culturi nu are sens: pentru el însuşi, dar şi pentru actorul istoric confruntat cu cultura, orice sistem cultural este saturat. Această saturaţie întemeiază legitimitatea existentei oricărei culturi. Unii antropologi au demonstrat prin reducere la absurd (în general, chiar fără să o ştie) că toate culturile sînt identice între ele, în sensul exact precizat mai sus; propunîndu-si să identifice universaliile culturii care ar fi pentru culturi ceea ce univer-saliile limbajului sînt pentru limbă, ei nu au reuşit decît să acumuleze cîteva locuri comune potrivite doar pentru a aminti că omul este om si nu animal, că o societate este o societate si nu o colecţie de indivizi etc.

Nici o cultură nu este izolată si dinamica culturală nu este rezultatul unor dezvoltări endogene, ci al unei permanente interacţiuni a culturilor. Totuşi, orice cultură încearcă, în aceeaşi măsură în care doreşte să se deschidă înspre alte culturi, o anumită ispită a închiderii în ea însăşi: nici o cultură nu poate să-şi afirme particularitatea fără a dori să-si sublinieze diferenţa, socotită ireductibilă, în raport cu culturile cu care se află în relaţie. Culturile par a încerca împreună să se distingă unele de altele. Din acest punct de vedere, oricît de nobilă ar fi inspiraţia umanismului universalist, acesta rămîne doar un discurs ideologic occidental de uz intern, asa cum a fost si evolutionismul. Prin voinţa de decentrare radicală care o animă astăzi, antropologia intenţionează să crediteze toate culturile, trecute sau prezente, „primitive" sau „avansate" din punct de vedere economic, cu aceeaşi demnitate, tocmai pentru că se recunoaşte „incapabilă să enunţe o judecată de ordin intelectual sau moral asupra valorilor cutărui sau cutărui sistem de credinţe sau asupra cutărei sau cutărei forme de organizare socială, criteriile sale de moralitate tinînd, ipotetic, de societatea particulară în care au fost enunţate" (Levi-Strauss, 1983': 52). Prin depăşirea reflecţiei sale asupra culturii în general şi prin risipirea iluziilor sale asupra obiectivităţii decupajelor culturale, antropologia extrage dintr-o dezbatere la fel de veche ca însăşi disciplina unul dintre principiile majore ale „politicii" sale.

M. IZARD

• KAPLAN D., MANNERS R.A., 1972, *Culture Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - KROEBER A.L., 1952, *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago. - KROEBER A.L., KLUCKHOHN C, 1952, *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - LEVI-STRAUSS C, 1952, *Race et histoire*, UNESCO, Paris. 1983, *Le regard eloigne*, Plon, Paris. - LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - MANDELBAUM D.G. (ed.), 1958, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. par u ială *Anthropologie*, 2 vol., Editions de Minuit, Paris). - TYLOR E.B., 1871,
*Primitive Cltur*e *: Researches into the Develop*ment *of* Mythology, *Philosophy, Religion*
Language, Art and Custom, 2 vol., Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 **vol.** , Reinwald, 1876-1878, Paris).

2. *Teoriile*

Folosirea noţiunii de „cultură", concept-cheie pentru antropologia nord-americană de la începutul secolului încoace, dă seamă de faptul că societăţile omeneşti constituie entităţi dotate cu existentă si semnificaţie, la fel ca si grupurile naţionale. Dezbaterea care îi opune pe susţinătorii unei concepţii universaliste reprezentanţilor unei concepţii particulariste despre cultură este mereu actuală, prima fiind asociată unei analize comparative, a doua abordărilor cu caracter holist si umanist. O altă dezbatere, care pune problema pertinentei utilizării acestei noţiuni, se referă la „locul" în care se constituie cultura, care este, în funcţie de autori,'colectivitatea sau individul.

La fel ca si latinescul *cultura* din'care provine, cuvîntul modern „cultură" se referă la „punerea în valoare" atît a pămîntului, cît si a sufletului si a trupului. Acestor prime

semnificaţii li se adaugă încă două care le sînt complementare si ocupă un loc fundamental în discursul antropologic. Prima dintre acestea a fost elaborată în secolul al XVIII-lea de gînditorii Luminilor, care considerau cultura, în opoziţie cu natura, atît un caracter distinctiv al speciei umane, cît si ansamblul cunoştinţelor dobîndite de societăţi în diferitele etape ale dezvoltării lor; în acest ultim sens, cultura este „orga-nizarea integrată a cunoştinţelor, credinţelor si comportamentelor care determină capacitatea omului de a învăţa si de a-si transmite cunoştinţele". A doua semnificaţie, elaborată în secolul al XIX-lea romantic, defineşte cultura ca'o configuraţie particulară „a unor credinţe obişnuite, a unor forme sociale si a unor caracteristici'materiale ale unui grup rasial, religios sau social" *(cf. Webster's Ninth Collegiate Dictionary)*, definiţie care implică faptul că aceste elemente se află la baza unor moduri de viată cu o anumită coerentă si o anumită specificitate.

Prin urmare, avem o primă abordare care presupune că realizarea unei comparaţii universale a societăţilor este posibilă, pe cînd a doua abordare construieşte fiecare cultură ca pe un univers autonom putînd fi examinat ca „esenţă" sau „spirit". Această ultimă concepţie este întîlnită la Herder, pentru care fiecare naţiune este purtătoarea propriului *Volksgeist*, în tipologia epocilor istorice a lui Hegel sau în relaţia stabilită de Humboldt între limbă si viziunea despre lume.

Prima abordare a culturii se află la baza antropologiei evoluţioniste din secolul al XIX-lea, reprezentată de L.H. Morgan, E.B. Tylor si J.G. Frazer. A doua a fost plasată chiar în centrul antropologiei nord-americane prin F. Boas. La Boas, trecerea de la o concepţie universalistă a culturii la atenţia arătată elementelor care disting culturile este vizibilă încă din 1887, cînd, referindu-se la aranjarea colecţiilor muzeografice, el a insistat ca grupările de *artefacte* să fie repartizate nu în funcţie de „categoria de invenţie", ci în funcţie de unitatea socio-culturală, pentru că „arta'si stilul de viată ale unui popor nu pot 'fi înţelese decît prin analizarea realizărilor sale considerate în ansamblu". Pentru Boas, obiectele trebuie să fie dispuse în asa fel încît semnificaţia lor culturală să fie evidentă, obiecte identice putînd să aibă o destinaţie si o valoare diferite, în funcţie de contextele socio-istorice (Boas, 1887; Stocking, 1968). Un mare număr de descrieri minuţioase ale limbilor indiene, realizate de Boas si de elevii săi, au permis să se verifice în mod empiric ipoteza că toate limbile dovedesc o complexitate identică si sînt în egală măsură adecvate funcţiei lor, fiecare dintre ele avînd o coerentă specifică de care vorbitorii nu sînt conştienţi. Aceste postulate, în totală antiteză cu atomismul si antiegalitarismul evolutionistilor, au contribuit în mare măsură la cristalizarea concepţiei lui Boas despre cultură. Relativismul lui Boas si teza sa potrivit căreia culturile au o specificitate intrinsecă implică faptul că orice'element cultural poate fi observat doar replasat în contextul său de ansamblu si că fiecare cultură, unică prin definiţie, trebuie respectată si protejată pentru binele întregii umanităţi (Boas, 1940). Această concepţie în mod fundamental liberală se află în contrast cu ideologiile rasiste ale secolului al'XX-lea, care au putut fi socotite prelungiri ale romantismului german.

După Boas, conceptul de „cultură" a fost rafinat în mod progresiv. R. Benedict (1934) si M. Mead, care se sprijineau în mod explicit pe psihologia gestaltistă, au insistat asupra importantei tendinţelor holiste sau a tendinţelor determinante care îsi imprimă marca proprie asupra unui spectru larg de activităţi si de instituţii. E. Sapir pune accentul pe relaţiile dintre limbă si cultură, precum si pe antagonismul dintre cultură (sau societate) si individ. „Vîrsta de aur" a antropologiei culturale americane, care corespunde perioadei cuprinse între anii '20 si '40, dominată de Boas si de elevii săi, a dus la elaborarea tuturor marilor teme ale antropologiei nord-americane.

Reacţia împotriva utilizării noţiunii de „model cultural" a căpătat, în America de Nord, forma unui nou evolutionism, lucrările lui L. White si J. Steward întorcîndu-se la concepţia despre cultură ca ansamblu de aptitudini si de'comportamente dobîndite. A urmat o reformulare a metodei comparative iniţiate de Tylor, prin G.P Murdock, care a propus să se procedeze la inventarierea sistematică a determinanţilor culturali pentru realizarea unei analize a corelaţiilor care pot exista între itemurile astfel izolate. în

Marea Britanie, B. Malinowski a avansat ideea unei culturi umane concepute ca răspuns la nevoile si aptitudinile „naturale" de origine biologică. De această concepţie este legată, destul de vag, scoala numită a materialismului cultural, pentru care parametrii de ordin demografic si nutriţional definesc un cadru tehnic si de mediu care determină modelele sociale si simbolice (Harris, 1979).

în ciuda alternativelor teoretice apărute în urma criticării poziţiilor sale, antropologia culturală nord-americană a rămas, în ansamblu, fidelă concepţiei lui Boas despre o pluralitate a culturilor, analizabile doar în raport cu ele însele. Problema distincţiei dintre „societate" si „cultură" si emergenta problematicii „structurii sociale" au dominat anii '50. Sociologului T. Parsons i se'datorează elaborarea unui model sintetic al „acţiunii sociale", care reduce cultura la un sistem de idei împărtăşite, de simboluri si de semnificaţii, sistem distinct atît în raport cu sistemul social, cît si în raport cu acest „sistem" ireductibil care este personalitatea (Parsons, Shils, 1951).

De acum înainte, teoriile culturii au fost puternic influenţate de dezvoltări specifice altor discipline decît antropologia sau de teorii născute în afara sa. Antropologii utilizează astăzi cuvîntul „cultură" în mai multe accepţii: 1) capacitate de simbolizare proprie speciei umane; 2) stare dată de inventivitate şi de invenţie (tehnologie); 3) entitate socială relativ autonomă şi complexă; 4) sistem colectiv de simboluri, semne şi semnificaţii specifice mai multor societăţi, în funcţie de diferite modalităţi de integrare. Diversele abordări teoretice care, începînd cu anii '50, au fost reunite sub numele de antropologie „simbolică" sînt tot atîtea variaţii pe tema boasiană a culturilor ca totalităţi sociale sau pe tema parsoniană a culturilor ca sisteme simbolice.

Tema totalizării culturale a fost reluată, cu o rigoare moştenită de la lingvistica lui Saussure, de structuralismul lui Levi-Strauss (1958), care examinează cultura ca articulare a determinatiilor inconştiente (registru specific structurii sociale) si a manifestărilor instituţionale. Operînd o sinteză a tradiţiei boasiene si a structuralismului, M. Sahlins (1976) susţine că modul în care constrîngerile ecologice si tehno-economice sînt definite, „constituite" sau „însuşite" de către societate este determinat *a priori* de cultură. Astfel, lumea materială poartă amprenta culturii (chiar dacă nu îi datorează „existenta" prin intermediul intelectiei), dar acţionează, la rîndul său, asupra acesteia.

Susţinătorii concepţiei restrictive despre cultură nu cad de acord în legătură cu „caracterul sistematic" 'care trebuie să îi fie acordat acesteia si nici în legătură cu modul de analiză care i se potriveşte. Pentru D. Schneider (1968),'cultura este un sistem de credinţe normative, de valori si de simboluri provenite din acţiune, însă al căror ansamblu nu este reductibil la acţiune. Acţiunea socială si discursul care o explică pot să fie examinate, în această perspectivă, ca reprezentînd o etnofilosofie implicită, elaborată plecînd de la un anumit număr de elemente simbolice fundamentale. Antropologia „interpretativă" a lui C. Geertz, care se sprijină pe Weber, Wittgenstein si pe tradiţia fenomenologică, încearcă să surprindă cunoştinţele implicite utilizate de actorii sociali pentru a produce si legitima activitatea lor practică. Ea îsi mobilizează analizele descriptive pentru a construi modele ale proceselor culturale'apropiate de experienţa trăită *(experience-near)* si concepte, acestea din urmă fiind, din principiu, îndepărtate de această experienţă *(experience-far)* (Geertz, 1973, 1983).

în anii '80, un anumit număr de abordări s-au opus culturalismului post-boasian si au repus în discuţie postulatele sale, punînd accentul mai puţin pe identitatea culturilor sau pe sistemele'culturale, cît pe practicile si proliferarea'„vocilor" sociale pe care le ascultă antropologii atunci cînd nu încearcă să le canalizeze (Ortner, 1984). Studierea „generativităţii culturale" - inspirată în mare măsură de lucrările despre plurilingvism si despre fenomenul de creolizare, în vreme ce analiza clasică a culturii se baza pe o lingvistică sincronică cu obiect unic - dezvoltă o critică a noţiunii de „cultură" care o priveşte pe aceasta ca pe o abstracţie totalizantă; ea pune accent pe producerea de sens prin interacţiunea subiecţilor, care se traduce prin existenta unei mulţimi de mesaje si de coduri, de subsisteme si de subculturi (Drummond, 1981). P Bourdieu (1972) insistă asupra faptului că, pînă la un anumit punct, cultura este trăită în mod direct de actorii

sociali. Analiştii lui *writing culture* consideră că etnografia ar trebui să restituie ceea ce este „dat" în experienţa interactivă de teren - acest material fiind conceput ca si cum ar conţine „scrierile" (în'fapt, povestite oral) societăţii studiate - si nu să ofere'clasicele procese-verbale ale anchetei, a căror realizare tine de o concepţie abstractă despre cultură (Clifford, Marcus, 1986). O serie de abordări feministe critice studiază modul în care discursul se constituie ca mesaj autoritar, în contextul unei dialectici între curentul cultural autoritar dominant si contracurentele subculturale nonautoritare. Ca reacţie la anistorismul concepţiei tradiţionale despre cultură, antropologii pun tot mai mult accentul pe rolul jucat'de credinţe, valori şi instituţii (părţi constitutive ale culturii) în dezvoltarea istorică: am avea astfel un determinism cultural care ar corespunde, selectiv, determinismului istoric, fenomenele de schimbare culturală fiind examinate *ipso facto* ca fenomene istorice care trebuie analizate ca atare (Wolf, 1982; Sahlins, 1985). în sfîrsit, reprezentarea preconceptă despre cultură este readusă în discuţie prin intermediul interesului, mai nou, pentru fenomenele considerate pînă în prezent marginale, precum experienţa individuală idiosincrasică si afectivă (Shweder, Levine, 1984) sau locul retoricii, al esteticii si al creaţiei poetice în cultură. Trebuie să notăm că, în vreme ce în cîmpul antropologiei sînt operate aceste reevaluări, utilizarea conceptului de „cultură" cîstigă teren în discipline atît de diferite ca istoria, filosofia, ştiinţele religiei sau cele ale organizaţiilor.

J. GALATY, J. LEAVITT

• BENEDICT R., 1934, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Echantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950). - BOAS F., (1887) 1974, „The Principles of Ethnological Classification", în G.W. Jr. Stocking (ed.), *The Shaping of American Anthropology: A Franz Boas Reader*, Basic Books, New York, 1974. 1940, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York. - BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Geneva. -CLIFFORD J., MARCUS G (ed.), 1986, *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley. - DRUMMOND L., 1981, „The Cultural Continuum : A Theory of Intersystems", în *Man*, n.s., 15: 352-374. - GEERTZ C, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York. 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). -HARRIS, M. 1979, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New York. - LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. -ORTNER S.B., 1984, „Theory in Anthropology since the Sixties", în *Comparative Studies in Society and History*, 26 : 126-166. - PARSONS T, SHILS E.A. (ed.), 1951, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - SAHLINS M.D., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des societes: raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. Des *îles dans l'histoire*, Gallimard -Le Seuil, Paris, 1989). - SCHNEIDER D.M., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. - SHWEDER R.A., LEVINE R.A. (ed.), 1984, *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge. - STOKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, New York. - WHITE L.A., 1959, „The Concept of Culture", în *American Anthropologist*, 61, 2 : 227-251. - WOLF E.R., 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

CUTUMĂ

Folosirea termenului de „cutumă" este problematică, datorită faptului că acesta posedă două sensuri destul de diferite, deşi al doilea decurge din primul.

1) Cutuma este un obicei care se bazează pe rutină (Weber, 1971). într-adevăr, orice cutumă tinde să facă să predomine anumite comportamente (legitimate de un trecut adesea „imemorial") care nu dobîndesc, totuşi, niciodată un caracter obligatoriu (de exemplu: cutume vestimentare, culinare, funerare etc). îndepărtarea de aceste

comportamente se soldează, de obicei, cu „neplăceri” sau „inconveniente” (Weber, 1971) datorate semnelor de dezaprobare manifestate de cei care li se conformează. Totuşi, se întîmplă ca „sancţiunea” informală să devină redutabilă (mergînd, de exemplu, pînă la ostracizare) dacă încălcările cutumei sînt percepute ca fiind extrem de grave.

2) Se vorbeşte, de asemenea, despre cutumă în cazul dreptului scris, cînd acesta se sprijină pe constatarea unor obiceiuri tradiţionale: „Uneori [...] fidelitatea constant reînnoită fată de un anumit tip de comportament trezeşte la garanţii desemnaţi ai ordinii ideea că nu mai este vorba doar de un obicei sau de o convenţie,’ci de o obligaţie juridică, a cărei respectare trebuie impusă: este o normă de acest gen, bucurîndu-se de o simplă autoritate de fapt, pe care o numim drept cutumiar” (Weber, 1971: 334-335). Astfel, Franţa Vechiului Regim era împărţită în două printr-o linie între La Rochelle şi Geneva: în sud se întindeau zonele zise de „drept scris”, preciputare şi plasate dintotdeauna sub influenţa vechiului drept roman; în schimb, în nord existau zone asa-zise de „drept cutumiar” în care fiecare regiune îsi avea propriul drept si, adesea, fiecare oraş important avea *uzanţa* sa. De exemplu, Normandia era guvernată de *Coutume de Normandie*, însă ţinutul Caux (preciputar, pe cînd restul provinciei era egalitară) făcea excepţie; în plus, Bayeux şi Caen aveau *uzanţe* proprii (Yver, 1968).

G. AUGUSTINS

• BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d’une theorie de la pratique*, Droz, Geneva. - LE ROY LADURIE E., 1972, „Systeme de la coutume. Structures familiales et coutumes d’heritage”, în *Annales E.S.C.*, 4-5: 825-847. - MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society* Routledge & Kegan Paul Londra (trad. fr M*O*Burs *et cou*tume*s des* M*B*lan*B*siens *Trois essais sur la vie sociale des indig ,enes trobriandais*, Payot, Paris, 1933). - WEBER M., . 1971, *Economie et societe*, Plon, Paris. - YVER J., 1966, *Egalite entre heritiers et exclusion des enfants dotes. Essai de geographie coutumiere*, Sirey, Paris.

D

DESCENDENŢĂ

Descendenta este un grup de filiaţie uniliniară, exogamă, localizat sau nu, ai cărui membri se'reclamă fie pe linie agnată (patriliniar), fie pe linie uterină (matriliniar) dintr-un strămoş comun cunoscut. Membrii descendentei sînt prinşi în relaţii genealogice care îi leagă pe unii de alţii si pe toţi de strămoşul fondator al descendentei. în calitate de unitate socială, descendenta combină rezidenta (patrilocală sau matrilocală), filiaţia (patriliniară sau matriliniară), principiul de autoritate (stratificare după vîrstă si sex, frate mai mare si mezin) si patrimoniul (moştenire si succesiune în primo-genitură). La dogonii din Mali, descendentele patriliniare din acelaşi clan sînt localizate pe cartiere. Mai multe descendente-cartiere formează un sat. în centrul fiecărui cartier se află casa-mamă a descendentei, recunoscută ca apartinînd strămoşului fondator, loc al puterii, al riturilor si al cultului strămoşilor. Aici locuieşte şeful' descendentei, el fiind decanul generaţiei vîrstnice a membrilor acesteia. O descendentă care sporeşte de-a lungul generaţiilor (pînă la cinci generaţii sau mai multe) poate ajunge la un efectiv considerabil'(mai multe mii de indivizi). O dată ce se trece peste un anumit prag, determinat de cantitatea de pămînt disponibilă, de compatibilitatea dintre imperativul alegerii unui sot si respectul fată de regula exogamiei etc, descendenta se segmentează si se dispersează. Cu timpul, segmentele vor deveni descendente teritoriale si exogame, recunoscute de alte descendente, fiecare dintre ele constituind o facţiune a clanului (extensiune maximală a descendentei de origine). Fox (1972) distinge sistemul de „segmentare prin derivare", în care descendentele sînt ierarhizate după ordinea segmentărilor succesive în funcţie de descendenta-tulpină (cazul dogonilor) si sistemul de „segmentare perpetuă", care produce segmente egale si în raport de opoziţie unele fată de altele. La nueri, acest sistem se află la baza alianţelor politice dintre grupurile teritoriale.

J. BOUJU

• BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil,* Paris, Societe d'Ethnographie. -EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les Nuer,* Gallimard, Paris, 1968). - FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford University Press, Londra. 1953, „The Structure of Unilineal Descent Group", *în American Anthropologist,* 55 : 17-41. - FOX R., *1967, Kinship and Marriage, an Anthropo-logical Perspective,* Penguin Books, Harmondsworth (trad. fr. *Anthropologie de la parente, une analyse de la consanguinite et de l'alliance,* Gallimard, Paris, 1972). - FREEDMAN M., 1958, *Lineage Organization in Southeastern China,* Athlone Press. - LEWIS I.M., 1965, „Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology,* Tavistock Publications, New York. - RADCLIFFE--BROWNAR., FORDE D. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* PUF, Paris, 1953). - SCHNEIDER D., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrimonial Kinship,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

DESPOTISM ORIENTAL

Despotismul oriental e un regim politic întemeiat pe puterea absolută a monarhului, fiind un atribut al societăţilor asiatice. Conceptul, inventat de călătorii si erudiţii secolelor al XVI-lea, al XVII-lea si al XVIII-lea, a cunoscut veritabila sa consacrare prin opera lui Montesquieu, *L'esprit des lois.* Marx face din modul de producţie asiatică un tip de orînduire socială. Dezbaterea antropologică asupra acestui subiect a fost relansată o dată cu publicarea lucrării lui K. Wittfogel, *Oriental Despotism,* în 1957.

Machiavelli, Bodin, Bacon si Hobbes făcuseră deja o comparaţie între monarhiile europene şi cele ale Orientului, însă Montesquieu a fost primul care a definit conceptul de „despotism": o societate despotică e o societate care nu se conduce după legi politice si economice si nici măcar după reguli de organizare socială. Ideea despotismului oriental capătă noi nuanţe o dată cu secolul al XIX-lea, gratie scrierilor lui James si John Stuart Mill, ca si a celor despre Indiile britanice ale lui Richard Jones. Aceşti autori pun în principal accentul pe posesiunea pămîntului de către suveran si subliniază caracterul stagnant al societăţilor asiatice.

Marx va dezvolta, vreme de aproape treizeci de ani, ideea de mod de producţie asiatic, pe care îl va defini ca pe o unitate socială aparte. El caracterizează iniţial acest mod de producţie prin absenta proprietăţii private asupra pămîntului si prin realizarea de uriaşe lucrări la scară statală. în *Grundrisse* (1857-1859), el arată că puterea despotului e întemeiată pe permanenta „comunităţii orientale" care tine de caracterul ei autosuficient. După părerea lui, e vorba în acest caz de prima „epocă de progres" din istoria umanităţii. La maturitate, Marx va adopta o viziune mai dinamică si mai istorică asupra modului de producţie asiatic, o viziune ce tine cont de relaţiile dintre comunităţile autosuficiente si de relaţiile lor cu statul, ca si de impactul capitalismului asupra statelor orientale. '

Cincizeci de ani după moartea lui Marx, acest concept devine încetul cu încetul un soi de anomalie teoretică si o temă politică stînjenitoare, fiind chiar abandonat de Stalin în *Materialism dialectic si materialism istoric* (1938). în teoria oficială a celor cinci stadii succesive ale istoriei umanităţii - comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul si socialismul -, modul de producţie asiatic reprezenta o variantă asiatică a sclavagismului sau a feudalismului.

îi datorăm lui Wittfogel (1957) reinitirea dezbaterii prin avansarea „ipotezei hidraulice" care atribuie irigaţiei un rol major în originea sistemelor politice etatiste si a civilizaţiilor. Această ipoteză a avut o puternică influentă asupra etnoarheologiei americane (J.'Stewart, R. MacAdams, A. Palerm, P. Carrasco)', însă cercetările comparative pe care ea le-a suscitat au demonstrat că irigaţia pe o scară întinsă nu este în mod necesar anterioară sau contemporană formării statului centralizat. Mai pertinentă pare observaţia lui Wittfogel asupra constituirii claselor în societăţile orientale : nu proprietatea asupra mijloacelor de producţie (pămînt si apă) a dus la apariţia birocraţiei conducă-toare, ci controlul asupra acestora. El demonstrează că, în unele societăţi orientale totalitare, statul constituie o clasă si notează că Marx, după ce descoperise că apariţia modului de producţie asiatic implică afirmarea unei birocraţii, a preferat să abandoneze acest concept pentru a realiza nişte paralele jenante cu dictatura proletariatului.

Aceste dezbateri au agitat mediile marxiste la sfîrsitul anilor '50, ca urmare a unui interes reorientat spre analiza societăţilor neeuropene. Ele au contribuit la repunerea în discuţie a principalelor concepte ale materialismului istoric - un subiect pe atunci la ordinea zilei. Această dezbatere a suscitat la rîndul ei realizarea de noi studii asupra Chinei, Mesopotamiei, Asiei de Sud-Est, incaşilor etc, în care se confruntă două puncte de vedere divergente. „Primitivistii" (F. Tbkei, 1966; M. Godelier, 1973) consideră modul de producţie asiatic o stare de tranziţie către o societate de clasă; „modernistii" (Le Than Khoi, C. Keyder), o societate de clasă pe deplin constituită. L. Krader (1975) a

încercat să realizeze o sinteză a acestor două puncte de vedere, pe care le întîlnim deja la Marx, însă alţi autori au tras concluzia că, date fiind divergentele, conceptul trebuie abandonat (P. Anderson, 1974; B. Hindess, P. Hirst, 1975).

J. LLOBERA

• ANDERSON P., *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, Londra (trad. fr. *L'Etat absolutiste*, 2 vol., Maspero, Paris, 1978). - BAILEY A., LLOBERA J.R. (ed.), 1981, *The Asiatic Mode of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - DUNN S., 1982, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Prodution*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - GODELIER M., 1973, „Preface", în *Sur les societes precapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lenine*, Editions Sociales, Paris: 13-142. - HINDESS B., HIRST B., 1975, *Pre-capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - KRADER L., 1975, *The Asiatic Mode of Production*, Van Gorkum, Assen. - SOFRI G., 1969, *Il modo di produzione asiatico*, Einaudi, Torino. - 1969, *Sur le mode de production asiatique*, Editions Sociales, Paris. - TOKEI F., 1966, „Le MPA en Chine", în *Recherches internationales â la lumiere du marxisme*, 57-58 : *P*remi*B*res soci *BtB*s de *c*lasse *et* mode de pro*d*uction asiatique *:* 13-142 WITTFOGEL K 1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Editions de Minuit, Paris, 1964).

DEVEREUX Georges

Născut în 1908 la Lugoj, oraş aflat, pînă în 1918, în componenta Austro-Ungariei, Georges Devereux a studiat fizica si etnologia la Paris (unde urmează cursurile lui M. Mauss), înainte de a emigra în Statele Unite în 1932. După o primă experienţă de teren printre indienii mojave din sud-estul Statelor Unite, cărora le va consacra o mare parte din lucrările sale ulterioare, va călători în Indochina, la populaţia sedang moi (1933-1935). După război, Devereux lucrează la Veteran Hospital din Topeka (Kansas), unde etnopsihiatrul îşi aplică ştiinţa tratîndu-i pe foştii combatanţi în cel de-al doilea război mondial: aici îşi perfecţionează pregătirea psihanalitică, urmînd apoi o carieră de practician privat, de medic în diferite instituţii si de profesor universitar. In 1963 se stabileşte definitiv la Paris, unde este numit director la Secţiunea a VI-a a Ecole Pratique des Hautes Etudes. Moare în 1985.

Gîndirea lui Devereux se sprijină pe etnografie, pe studiul societăţii americane contemporane şi pe o profundă cunoaştere a culturii greceşti; metodologia sa acordă o mare importantă analizei viselor sau secvenţelor mitice tratate ca fragmente de vise, ca si analizei contratransferului. Din raţiuni istorice, opera lui Devereux a fost victima neînţelegerii ce afectează raporturile dintre psihologie si sociologie. Ca reacţie împotriva culturalismului, în cercetările asupra relaţiilor dintre cultură si personalitate, Devereux respinge ca tautologice ipotezele interacţiunii psihologiei cu sociologia: „complementaritatea" lor e reală, însă doar în măsura în care cele două domenii rămîn distincte, fiecare dintre ele uzînd de scheme explicative proprii; aceste scheme sînt autosuficiente si dezvoltate succesiv de unul si acelaşi observator. Poziţia lui Devereux respinge deci interdisciplinaritatea în favoarea pluridisciplinarităţii. Devereux reabilitează interesul pentru „eu" şi conflictele psihice; el afirmă universalitatea inconştientului; nu neagă discontinuitatea culturală, însă, pornind de la studiul viselor şi miturilor, el îşi îndreaptă atenţia asupra existenţei trăsăturilor transculturale; toate elementele culturii sînt susceptibile a se regăsi în vise si, invers, toate elementele viselor sînt susceptibile a fi regăsite în unele produse ale culturii: instituţii, rituri, mituri etc.

Devereux atenţionează asupra posibilei confuzii dintre ordinea sociologică a adaptării si cea psihologică a sănătăţii mentale, aceasta din urmă bazîndu-se pe postulatul conform căruia societatea este prin definiţie „normală", doar personalitatea putînd fi patologică. El insistă asupra caracterului „agresiv" al simptomelor patologiei mentale în legătură cu care vorbeşte despre „negativismul social". Demonstrează faptul că fiecare cultură elaborează ceea ce R. Linton numise „modele de neconduită", un soi de devieri de la

normă corespunzînd incidenţei pe care o au tensiunile caracteristice unei culturi date asupra destinelor personale. în fine, pentru Devereux, materialul cultural legat de tulburări de personalitate e evocat si manipulat într-o manieră specifică.

A. DELUZ

► 1961, *Mohave Ethno-psychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe,* United States of Government Printing Office, Washington DC. 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences,* Mouton, Haga - Paris (trad. fr. *De l'angoisse â la methode dans les sciences du comportement,* Flammarion, Paris, 1980). 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie generale,* Gallimard, Paris. *1972, Ethnopsychanalyse complementariste,* Flammarion, Paris. 1975, *Tragedie et poesie grecque,* Flammarion, Paris.

• HOOK R. (ed.), 1978, *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation,* Academic Press, Londra.

DIAS A. Jorge

A. Jorge Dias (1907-1973) este fără îndoială principala figură a antropologiei portugheze. într-adevăr, gratie lui s-a realizat tranziţia de la tradiţia evoluţionistă, îndreptată mai ales spre cultura populară, ce domina scena antropologică a Portugaliei la sfîrsitul secolului trecut, la apariţia în această tară a unei antropologii sociale moderne, puţin timp după revoluţia democratică din 1974.

După ce a urmat cursuri de filologie germană la Universitatea din Coimbra si după ce s-a format ca etnolog si arheolog, Dias realizează o cercetare asupra originii uneltelor de muncă portugheze, cercetare în care sînt vizibile influenta scolii de etnologie naţională si mai cu seamă cea a lui Leite de Vasconcelos. La Miinchen, unde pleacă în calitate de lector portughez, el redactează o monografie, publicată în 1948, consacrată satului Vilharinho da Furna. Această lucrare, una de pionierat la scara Peninsulei Iberice, analizează mai ales sistemul comunitar sătesc, considerat pînă atunci o reminiscenţă istorică. Se regăsesc aici interesul pentru cultura materială, ca si marca *Volkskunde-ului* german. Această monografie va fi curînd urmată de o alta, despre satul Rio de Onor (1953), mult mai completă, în care începe să se facă simţită influenta lui R. Thurnwald, precum si cea a antropologiei culturale americane.

în 1956, Dias e numit profesor la Scoala de Administraţie Colonială din Lisabona (care devine în 1961 Instituto Superior de Ciencias Sociais e Politica Ultramarina). Face astfel parte dintr-un nucleu de oameni ce se străduiau să modernizeze sistemul colonial portughez din Africa. Fără a înceta să se arate favorabil expansiunii coloniale portugheze, Dias devine progresiv un adversar al celor mai represive aspecte caracteristice regimului colonial din Africa. Primind misiunea să studieze populaţia maconde din nordul Mozambicului, el preia oarecum ştafeta maestrului său, Thurnwald, ale cărui cursuri le frecventase la Berlin si care consacrase o lucrare acestui grup etnic de pe malurile Tanganyikăi. Cele patru volume publicate de Dias despre populaţia maconde (1964-1970), în colaborare cu soţia sa si cu M.V. Guerreiro, prezintă un incontestabil interes, în ciuda decalajului fată de ultimele realizări ale antropologiei africaniste. Tot pe seama excelentului organizator care era Dias trebuie pusă si fondarea Muzeului de Etnologie din Lisabona.

J. de PINA-CABRAL

► 1948, *Os Arados Portugueses e as suas provaveis origens,* Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisabona. 1948, *Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitária,* Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisabona. 1953, *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril,* Presenca, Lisabona. 1964, *Os Macondes de Mocambique. Aspectos historicos e economicos,* Junta de Investigacoes do Ultramar, Lisabona. 1964 (coaut. M. Dias), *Os Macondes de Mocambique. Cultura Material,* Junta de Investigacoes do Ultramar, Lisabona. 1970, *Os Macondes de Mocambique. Vida Social e Ritual,* Junta de Investigacoes do Ultramar, Lisabona.

• OLIVEIRA E.V. de, 1974, „Antonio Jorge Dias", în *In Memoriam Antonio Jorge Dias,* Junta de Investigacoes Cientificas do Ultramar, Lisabona.

DIETERLEN Germaine

Antropolog francez, Germaine Dieterlen se naşte la Paris în 1903 într-o familie protestantă. Licenţiată a Ecole Pratique des Hautes Etudes (1940) si a Ecole Nationale de Langues Orientales (1943, 1944), doctor în litere (1949), G. Dieterlen îsi începe cariera în calitate de colaboratoare benevolă a Musee d'Ethnographie de la Trocadero, unde îl întîlneste pe M. Griaule. între 1936-1937 si 1938-1939, participă la cea de-a patra si la cea de-a cincea misiune organizată de'acesta. în timpul celei de-a doua călătorii africane, cunoaşte prima experienţă de teren, la dogonii din Sudanul Francez (azi Mali). După război, începînd cu 1946, se întoarce cu regularitate pe teren, consa-crîndu-si primele anchete personale studiului sistemului religios al bambarilor, din care va extrage materia principalei sale lucrări, *Essai sur la religion bambara*, (1951). Interesul ei pentru societatea bambara nu va scădea *(cf.* mai ales Dieterlen, Cisse, 1972), însă, începînd cu anul 1949, îsi va desfăşura activitatea în principal la dogonii din Sanga, în strînsă colaborare cu Griaule. în 1965, prima parte a analizei mitului cosmogonic dogon va fi publicată sub semnătura a doi cercetători *(Le renard pale*, tomul I, fascicula 1; continuarea lucrării nu a fost editată). După moartea lui Griaule în 1956, G. Dieterlen va continua investigarea sistematică a culturii dogone, susţinută fiind de intuiţia profundei unităţi a sistemelor de gîndire sahelo-sudaneze. Deschide numeroase căi' de cercetare ; una dintre cele mai fructuoase pentru antropologia contemporană va fi studiul reprezentărilor persoanei - abordat în 1947 cu prilejul studierii bambarilor -, care va constitui obiectul unui colocviu organizat de ea la Paris în 1971. între 1966 si 1973, colaborează cu J. Rouch la realizarea unei serii de filme consacrate ciclului ceremonial dogon *sigi.*

Cariera academică a lui G. Dieterlen s-a derulat la Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) si la Secţiunea a V-a a Ecole Pratique des Hautes Etudes. Grupul de cercetare pe care l-'a condus la CNRS între 1969 si 1972 a devenit în 1973 laboratorul „Systemes de pensee en Afrique noire" (CNRS si EPHE). G. Dieterlen a fost, între 1957 si 1974, secretar general al Societe des Africanistes si, vreme de mai mulţi ani, a ocupat funcţii importante la International African Institute (Londra).

M. IZARD

• 1941, *Les ămes des Dogon*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1951, *Essai sur la religion bambara*, PUF, Paris. 1952 (coaut. M. Griaule), *Signes graphiques soudanais*, Hermann, Paris. 1961 (coaut. A. Hampate Ba), *Koumen, texte initiatique des pasteurs Peul*, Mouton, Paris - Haga. 1965 (coaut. M. Griaule), *Le renard pale ;* t. I, *Le mythe cosmogonique*, fasc. 1, *La creation du monde*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1972 (coaut. Y. Cisse), *Les fondements de la societe d'initiation du Komo*, Mouton, Paris - Haga. 1973 (Dieterlen ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, Editions du CNRS, Paris.

DIFUZIONISM

„Difuzionismul" e un termen prin care criticii acestui concept au desemnat tendinţa „istorico-culturală" a etnologiei, înfloritoare în prima jumătate a secolului al XX-lea. Opus evolutionismului, difuzionismul intenţiona să demonstreze istoricitatea populaţiilor asa-zise făr'ă istorie, prin studiul distribuţiei lor în spaţiu. Anunţate în 1882 de F Ratzel (de la care G. Gerland va împrumuta conceptul de „difuziune",' iar M. Wagner „teoria migratiilor"), reluate în 1898 de către L. Frobenius (căruia i se datorează răspîndirea noţiunii de *Kulturkreis),* reconstrucţiile spatio-temporale ale ansamblurilor culturale pornind de la elemente socotite pertinente îsi au originea metodologică si în muzeografie (B. Ankermann si, mai ales, F. Grăbner, 1905 si 1911). Cea care'le-a dat un puternic impuls a fost scoala (asa-zisă) din Viena, care le-'a integrat o largă documentaţie şi le-a întemeiat pe intensive cercetări de teren (Schmidt, 1937 ; Koppers, 1955). Ultimii reprezentanţi ai acestei şcoli au supus noţiunea unei aspre critici (Koppers, 1955;

Haekel, 1956). Dacă în aria culturologiei engleze a fost propus un hiperdifuzionism fără viitor (R.R. Marett, Elliot Smith, 1927), antropologia culturală americană, începînd cu F. Boas (1924), a diversificat foarte mult studiul proceselor de contact si de transfer cultural pe calea dispersiei migratorii, a împrumutului, a imitaţiei si aculturatiei.

Principala critică adusă difuzionismului priveşte posibilitatea de'a sti dacă diverse culturi, înţelese ca expresii convergente ale naturii umane, sînt invenţii autonome (paralelisme) sau derivă din anumite centre de difuziune. în ciuda sofisticării crescînde a parametrilor utilizaţi (invariant/variante, centru/periferie, forme pure/forme mixte, concordantă calitativă/concordantă cantitativă) si în ciuda luării în considerare a unor arii din ce în ce mai reduse, a fost criticată imobilitatea unei ipoteze care, punînd accentul pe permanenţele culturale, a subestimat inovaţia şi creativitatea umană.

R. RUPP-EISENREICH

• BOAS F., 1924, „Evolution or Diffusion", în *American Anthropologist*, 26 : 340-344. -ELLIOT SMITH G., 1927, *Culture: The Diffusion Controversy*, Londra. - FROBENIUS L., 1898 *Der Urs*prung *der afrik*anisch*e*n *Kultur*en Bornträger Berlin GERLAND G 1875 *Antropologische Beiträge*, Hale/S. - GRĂBNER F, ANKERMANN B., 1905, „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien" şi „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika", în *Zeitschrift fur Ethnologie*, 37: 28-53 şi 37: 54-84. 1911, *Die Methode der Ethnologie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg. - HAEKEL J. (ed.), 1956, *Die Wiener Schule der Vblkerkunde*, Viena. - KOPPERS W., 1955, „Diffusion : Transmission and Acceptance", în W.L. Thomas Jr. (ed.), *Yearbook of Anthropology*, The Wenner-Gren Foundation for Anthropo-logical Research, New York. - RATZEL F, 1882-1891, *Anthropo-Geographie oder Grundziige der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parţială *La geographie politique. Les concepts fondamentaux*, Fayard, Paris, 1987). -SCHMIDT W., 1937 (1939), *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Miinster, Westf. - SCHMIDT W., KOPPERS W., 1924, *Vblker und Kulturen*, Habbel, Regensburg. - WAGNER M.F, 1889, *Die Entstehung der Arten durch răumliche Sondenung*, Basel.

DIVINAŢIE

Numim „divinaţie" atît sistemul de interpretare culturalmente codificat a evenimentelor trecutului, prezentului si viitorului, cît si totalitatea mijloacelor de care uzează ghicitorii: vom vorbi de „tehnică"'sau de „practică" divinatorie si de „instituţie" divinatorie.

Tehnicile divinatorii permit revelarea evenimentelor pînă în acel moment nepercepute. Interpretările sînt adesea asociate unor prescripţii (mai ales efectuarea de sacrificii), de pildă atunci cînd evenimentul e perceput ca o problemă ce trebuie rezolvată, o încălcare a unei porunci, un blestem. Această percepţie, si deci evenimentul considerat, variază de la o cultură la alta. Cînd sînt diagnosticate cauzele nefericirii sau bolii, divinaţia e legată de instituţiile terapeutice. Aceste evenimente pot să transpară din sferele'cele mai individuale (vise, premonitii personale) sau, la celălalt pol, din universul deciziilor colective ce privesc totalitatea unui grup (activităţi economice, conflicte, alegerea unui suveran). Divinaţia este astfel pusă în practică atît pentru evenimentele excepţionale şi neprevăzute, cît şi pentru cele cotidiene, obişnuite: ea nu este doar o tehnică de descifrare, ci si o expresie standardizată, o raţionalizare culturală a cauzalităţilor relative la ordinea lumii si a oamenilor. în Mesopotamia, divinaţia deductivă (oniromantie, fiziognomie, astrologie etc.) se realiza în privinţa activităţilor cele mai curente. Cea mai mare parte a societăţilor posedă instituţii divinatorii, în cadrul aceleiaşi societăţi putînd coexista mai multe tipuri. Tehnicile divinatorii sînt multiple : geomanţie, observarea viscerelor după sacrificiu, observarea fenomenelor naturale sau a comportamentelor, a obiectelor emblematice, aritmomantie (ca în cazul *yi-king-ului* chinez), cuvinte ale oamenilor inspiraţi (oracole, vizionari, posedaţi), si datează din antichitatea cea mai timpurie. Originea scrierii este atribuită formelor bazate pe interpretarea semnelor grafice (divinaţia chineză în carapace de broască ţestoasă). In fine, divinaţia poate fi o instituţie initiatică sau un dar individual netransmisibil si care nu necesită o ucenicie

prealabilă; ea poate fi apanajul unui anumit sex sau categorie socială. Un ghicitor vorbeşte astfel în numele unui terţ, presupus a fi adevăratul emiţător (zei, spirite), în virtutea unei facultăţi supraumane ori a unei ştiinţe dobîndite. ’

N. SINDZINGRE

• AHERN E.M., 1982, „Rules in Oracles and Games”, *în Man,* 17 (2): 302-312. - CAQUOT A., LEIBOVICI M. (ed.), 1968, *La divination,* PUF, Paris. - JAULIN R., 1966, *La geomancie : essai d’analyse formelle,* Mouton, Haga - Paris. - MAUPOIL B., 1961, *La geomancie ă l’ancienne cote des esclaves,* Institut d’Ethnologie, Paris. - PARK G., 1963, „Divination and Its Social Contexts”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 93 (2): 195-209. -TURNER V., 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual,* Cornell University Press, Ithaca - Londra. - VERNANT J.-P *et al.,* 1974, *Divination et rationalite,* Le Seuil, Paris.

DOMESTICIRE *^Animale domestice. Creşterea animalelor. Haudricourt (A.G.). Plante cultivate*

DOUGLAS Mary

Născută în 1921 în Italia, antropologul britanic Mary Douglas, născută Tew, urmează la Oxford cursurile lui Evans-Pritchard. După încheierea formaţiei sale, alege să-si realizeze cercetările de teren în Africa, în fostul Congo belgian (azi Zair) unde trăieşte în perioadele 1949-1950 şi 1953; obiectul cercetării sale este populaţia lele, societate matriliniară din Kasai. Acesteia îi va consacra o lucrare (1963) devenită clasică printre studiile africaniste, ca si numeroase articole ce abordează diferite aspecte ale vieţii sociale si ale simbolismului lele. în mod premeditat, întreaga sa operă ulterioară, care constă esentialmente în antropologia comparată a modurilor de gîndire, se va organiza pornind de ’la reflecţia asupra categoriilor gîndirii lele. Profesor de antropologie la Londra (University College), M. Douglas părăseşte Anglia în 1977 pentru a-si continua cariera în Statele Unite, mai întîi la New Yo'rk, la Foundation Russel Sage, apoi, începînd cu 1981, ca profesor la Northwestern University, Illinois.

Numeroasele lucrări comparative scrise de Mary Douglas despre sistemele simbolice – dintre care prima, tradusă în franceză sub titlul *De la souillure* (1971), e fără îndoială cea mai celebră - dovedesc o anumită continuitate, dar si o anumită ruptură fată de preceptele scolii britanice de antropologie. Fidelă învăţămintelor durkheimiene, ea nu pune la îndoială primatul ontologic si explicativ atribuit sistemului social în raport cu activitatea simbolică. Totuşi, Mary Douglas respinge banalitatea funcţiilor sociologice atribuite adesea de predecesorii săi diferitelor produse ale acestei activităţi si vede în logica de ansamblu ce organizează clasificările în interiorul unei societăţi adevăratul obiect al studiilor comparate.

M. Douglas respinge ideea că tipul de analiză preconizat de ea poate fi utilizat doar pentru formele de gîndire asa-zis primitive. Chiar gîndirea noastră, în ciuda piedestalului ştiinţific pe care se plasează, nu mai dezvăluie lumea „asa cum e ea”. Aşadar, concepţiile occidentale despre lume se înscriu si ele în cîmpul antropologiei, iar lucrările recente ale lui M. Douglas se străduiesc să demonstreze acest lucru.

G. LENCLUD

► 1963, *The Lele of the Kasai,* Oxford University Press, Londra. 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou,* Maspero, Paris, 1971). 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology,* Random House, New York. 1975, *Implicit Meanings, Essays in Anthropology,* Routledge & Kegan Paul, Londra. 1978, *Cultural Bias,* Royal Anthropological Institute, Londra. 1986 (în colaborare cu B. Isherwood), *Risk. Acceptability According to the Social Sciences,* Routledge & Kegan Paul, Londra. 1978 (în colaborare cu A. Vildavski), *The World of Goods; An Anthropological Approach of the Theory of Consumption.* 1982, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers,* University of California Press, Berkeley.

DUMEZIL Georges

Istoric al religiilor, specialist în mitologiile indo-europene si în limbile din Caucaz, Georges Dumezil s-a născut la Paris în 1889. Admis primul pe listă la Ecole Normale Superieure în 1916, îsi ia licenţa după război si îsi începe cariera de profesor de istorie a religiilor la Istanbul (1925-1931). După trei ani petrecuţi la Universitatea din Uppsala, este ales director de studii la Secţiunea a V-a a Ecole Pratique des Hautes Etudes, fiind titular al catedrei de studii comparative ale religiilor popoarelor indo-europene. Profesor la College de France începînd cu anul 1949, e titular la catedra de civilizaţie indo-europeană pînă în 1968. în 1979 este primit în Academia Franceză. Moare la Paris în 1986.

în esenţă, opera lui Dumezil se organizează pornind de la o descoperire făcută la sfîrsitul anilor '30; evocînd geneza acesteia (1987), Dumezil distinge cinci momente: 1) apropierea dintre figura brahmanului (India) si a flaminului lui Jupiter (Roma) pe baza omologiei dintre relaţiile brahmanului şi flaminului cu avatarii indieni şi, respectiv, romani, ai regelui *(raj/rex,* 1935); 2) ipoteza unei omologii între ierarhia celor trei „clase funcţionale" indiene si trinitatea romană, si ea la rîndul ei ierarhizată (1941); 3) ipoteza generală a unei trifuncţionalităţi identic prezente în reprezentările societăţii indiene, ca si în teogonia romană; 4) reducţia pe cale filologică a unei contradicţii aparente înt're echivalenţa brahman - flamin şi existenţa la Roma a cîte unui flamin pentru fiecare dintre zeii apartinînd trinităţii analizate; 5) ipoteza trifunctionalităţii fiind validată pentru India si Roma, extinderea analizei la trinitatea indo-iraniană Mitra-Varuna/Indra/gemenii Nasatya.

Importanta lui Dumezil în spaţiul ştiinţelor umane depăşeşte totuşi cu mult domeniul indo-european căruia i-a dedicat esenţialul operei. începînd cu anul 1924, el susţine, în studiul faptului religios, primatul combinaţiilor organizate de elemente şi al legăturilor dintre ele. Ideile de structură si sistem sînt definite în anii '40: nici un fapt nu poate fi explicat ca izolat de sistemul ale cărui componente se susţin reciproc, nefiind juxtapuse, ci reunite în articulaţii care formează structura, singurul obiect de comparaţie. Compararea societăţilor cu un îndelungat trecut comun se inspiră şi ea din achiziţiile lingvisticii structurale: natura si valoarea unui fapt observat în cadrul unei culturi date pot fi stabilite pornind de la locul pe care-l ocupă faptul analizat în structura unui sistem cultural diferit. Această metodă fundamentală a fost adesea greşit înţeleasă, specialiştii admitînd cu dificultate că sensul unui grup de fapte poate fi modificat prin compararea cu un obiect exterior domeniului pe care-l studiază. Ideea, cu totul nouă, a unei creaţii perpetuu reînnoite s-a impus în gîndirea lui Dumezil pornind de la propria sa experienţă: structurile remanente pe o lungă durată tin mai puţin de memorie, cît de reflecţiile succesive operate în aplicarea uneia si aceleiaşi scheme generatoare. Cît despre noţiunea de „interdependenţă a faptelor sociale", ea o com-pletează si o precizează pe cea a „faptului total": o structură dată functionînd la toate nivelurile societăţii. în fine, la fel ca Durkheim, Dumezil îşi întemeiază analizele pe primatul explicaţiei sociologice: o anume concepţie despre societate îsi impune propria ei structură reacţiilor religioase, juridice, filosofice, estetice prin care se exprimă geniul unei civilizaţii. '

Desigur, unele dintre aceste idei nu sînt noi, însă Dumezil este primul, si poate singurul, care le-a urmat pînă la ultimele lor consecinţe, oricît de bulversante ar fi fost acestea.

G. CHARACHIDZE

► 1924, *Le festin d'immortalite. Etude de mythologie comparee indo-europeenne,* Geuthner, Paris. 1935, *Flamen-Brahman,* Geuthner, Paris. 1940, *Mitra-Varuna. Essai sur deux represen-tasions indo-europeennes de la souverainete,* PUF, Paris. 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-europeenne de la societe et sur les origines de Rome,* Paris, Gallimard.

1949, *L'heritage indo-europeen â Rome,* Gallimard, Paris. 1953, *La saga de Hadingus. Du mythe au roman,* PUF, Paris. 1958, *L'ideologie tripartite des Indo-Europeens,* Latomus, Bruxelles. 1968-1973, *Mythe et epopee,* Gallimard, Paris. 1977, *Les dieux souverains des Indo-Europeens,* Gallimard, Paris. 1982, *Appolon sonore et autres essais: esquisses de mythologie,* Gallimard, Paris. 1987, *Entretiens avec Didier Eribon,* Gallimard, Paris.

DUMONT Louis

Antropolog francez născut la Salonic (Grecia) în 1911, Louis Dumont a urmat studiile la Paris, unde a fost elevul lui M. Mauss la Institut d'Ethnologie. Din 1936, lucrează la Musee de l'Homme. în 1945, după cinci ani de captivitate, îsi încheie formaţia si îsi reia activitatea de cercetare la Musee des Arts et Traditions Populaires, unde'editează *Le mois d'ethnographie frangaise* si coordonează un program de studiu despre mobilierul francez. Trimis în misiune în Provence, adună acolo materialul unei monografii *(La Tarasque,* 1951), consacrată unei credinţe locale analizate prin prisma raporturilor sale cu practicile religioase ale regiunii, practici înrădăcinate în creştinismul mediteranean : acest studiu făcea parte dintr-un proiect de cercetare a dragonilor indo-europeni, proiect inspirat de lucrările lui G. Dumezil. în anii de după război, Dumont învaţă sanscrita cu L. Renou şi studiază limbile hindi şi tamul. în 1948 pleacă în sudul Indiei: cercetările de teren de la Pramalai Kallar îi furnizează materialul de bază pentru redactarea tezei sale de doctorat *(Une sous-caste de* l'I*nde de Sud,* 1957); în acelaşi timp, pe urmele lui Levi-Strauss *(Structures elementaires de la parente),* continuă studierea paternităţii si a alianţelor în India. Din 1951 pînă în 1955, predă la Institute of Social Anthropology din Oxford; în 1955, ca director de studii la Secţiunea a VI-a a Ecole Pratique des Hautes Etudes, creează împreună cu D. Thorner Centre d'Etudes Indiennes, iar alături de D. Pocock, în 1957, fondează *Contributio*ns *to Indian Sociology*. Face mai multe călătorii în India de nord (Uttar Pradesh). Publicarea în 1964 a eseului *La civilisation indienne et nous* marchează prima etapă a unei reflecţii de ansamblu din care se vor naşte operele ulterioare.

'Homo hierarchicus (1967) este o sinteză a cunoştinţelor noastre despre sistemul castelor si, în acelaşi timp, o valoroasă reflecţie teoretică asupra principiului ierarhic. Dumont arată cum concepţia globalizantă a valorilor proprii societăţii hinduse dă seamă de principiile de ordonare'a castelor, de opoziţia si interdependenta categoriilor de pur si impur, ca si de disjunctia dintre sfera politicului si a religiosului. Dacă civilizaţia indiană se caracterizează prin prevalenta unei gîndiri ierarhice si a unei ideologii holiste, Occidentul modern apare prin contrast ca dominat de valor'i egalitare si individualism. Dumont îsi va consacra munca ulterioară tocmai acestui studiu ideologic si comparării valorilor caracteristice acestor două universuri atît de diferite. Astfel, individul occidental, născut în primele secole ale istoriei Bisericii, e raportat la figura hindusă a nevoitorului. Diferitele cauze ce au precedat apariţia fenomenului totalitar fac obiectul analizei (1983) ce reia si duce mai departe dezbaterea asupra relaţiei dintre religios si politic. Plecînd de la un studiu asupra genezei si dezvoltării economiei liberale engleze - care-l conduce la o critică radicală a lui Marx (1977) -, Dumont îsi extinde analiza asupra idealismului si naţionalismului german (1982, 1985), ca si asupra universalismului moştenit de la Revoluţia franceză: lui *Homo hierarchicus* i'se opune *Homo aequalis* (1977).

Devenit istoric al ideilor, preocupat de respingerea bazelor unei sociologii comparative a modernităţii noastre, Dumont nu a încetat să fie interesat de dezbaterile teoretice ale antropologiei, după cum o demonstrează seria contribuţiilor sale la cercetările asupra modelelor paternităţii si alianţelor. Lui i se datorează acordarea unui statut teoretic noţiunii de „relaţie ierarhică", pe care o dezvoltă iniţial în studiul său asupra sistemului castelor si pe care o analizează în lumina supoziţiilor ideologiei egalitariste. Propusă ca expresie constitutivă a legăturii sociale susceptibile să depăşească atît

binarismul moştenit din lingvistica structurală, cît şi dualismul taxonomic (1978), relaţia ierarhică e manifestarea unei transcendenţe în miezul vieţii sociale: evidenţierea ei dă seamă de faptul că întregul sistem e fondat pe un principiu care-i este exterior.

J.-C. GALEY

► 1951, *La Tarasque: essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris. 1957, *Une sous-caste de* l'I*nde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Mouton, Haga - Paris. 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparee*, Armand Colin, Paris. 1967, *Homo hierarchicus. Essai sur le systeme des castes*, Gallimard, Paris. 1971, *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, Mouton, Haga - Paris. 1975, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans* l'I*nde du sud et l'Australie*, Mouton, Haga - Paris. 1977, *Homo aequalis: genese et epanouissement de* l'*ideologie economique*, Gallimard, Paris. 1978, „ La communaute anthropologique et l'ideologie", *în L'Homme*, XVIII (3-4): 83-110. 1982, „Totalite et hierarchie dans l'esthetique de Karl Philipp Moritz", în *Les fantaisies du voyageur. Variations Schaeffner;* t. XXXIII, Societe Francaise de Musicologie: 66-78. 1983, *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India with Comparative Essays on Australia*, University of Chicago Press, Chicago. 1983, *Essais sur* l'*individualisme. Une perspective anthropologique sur* l'*ideologie moderne*, Le Seuil, Paris. 1985, „Identites collectives et ideologie universaliste, leur interaction de fait", în *Critique*, XLI: 506-518.

• BERTHOUD G., BUSINO G. (ed.), 1984, *L'exploration de la modernite. La demarche de Louis Dumont*, Droz, Geneva. - GALEY J.-C. (ed.), 1984, *Differences, Valeurs, Hierarchie. Textes offerts â Louis Dumont*, Editions de l'EHESS, Paris. - MADAN T.N. (ed.), 1982, *Way of Life: King, Householder, Renouncer, Essays in Honour of Louis Dumont*, Vikas, New Delhi.

DURKHEIM Emile

Emile Durkheim s-a născut la Epinal în 1858 într-o familie evreiască alsaciană profund religioasă. După terminarea studiilor gimnaziale, pleacă la Paris, unde se va împrieteni cu Jean Jaures si se va pregăti la Liceul „Louis-le-Grand" pentru admiterea la Ecole Normale Superieure. Admis în 1879, Durkheim este interesat mai ales de cursurile istoricului Fustel de Coulanges si de cele ale filosofului E. Boutroux. Profesor de filosofie din 1882, îsi întrerupe 'activitatea la catedră în învătămîntul gimnazial (1882-1886) pentru a studia psihologia si ştiinţele sociale la Paris, apoi în Germania, cu Wundt. Numit în 1887 profesor de pedagogie si de ştiinţe sociale la Bordeaux, Durkheim inaugurează, în Franţa, studierea sociologiei la nivel universitar. îsi susţine în 1893 teza de doctorat, *De la division du travail social*, însoţită de o teză complementară, *Contribution de Montesquieu ă la constitution de la science sociale.* în 1896, la un an după apariţia lucrării *Regles de la methode sociologique*, Durkheim fondează *L'Annee Sociologique*, unde va publica eseurile: „La prohibition de l'inceste et ses origines", „La definition du phenomene religieux" si „De quelques formes primitives de classification", acesta din urmă scris împreună cu nepotul său, M. Mauss. In 1897 apare *Lesuicide*, lucrare ce pare să încheie o primă perioadă a operei autorului. în 1902, Durkheim este numit profesor suplinitor, iar din 1906 titular, la catedra de pedagogie de la Sorbona, transformată începînd din 1913 în catedră de sociologie. Mai multe articole, reluate în opera postumă *Sociologie et philosophie* (1925), articole precum „Representations individuelles et representations collectives" (1898), „La determination du fait moral" (1907), „Jugements de valeur et jugements de realite" (1911), ca si conţinutul unor cursuri, anunţă apariţia, în 1912, a operei sale de căpătîi, *Les formes elementaires de la vie religieuse.* Durkheim moare în 1917, lăsînd în urma sa material pentru mai multe cărţi ce vor fi publicate în perioada interbelică, cărţi ce expun mai ales părerile sale critice asupra educaţiei, moralei si socialismului, toate inseparabile de opera sa de sociolog.

Durkheim este adesea considerat fondatorul sociologiei franceze. Totuşi, ştiinţa socialului pe care aspiră să o constituie sub acest nume nu se situează în prelungirea

vechii filosofii sociale si, cu atît mai mult, ea nici nu prefigurează studiile specializate despre societatea de tip modern, studii ce alcătuiesc cea mai mare parte a conţinutului sociologiei contemporane. Prin amploarea proiectului său ştiinţific si prin anexarea de materiale preluate din toate disciplinele ştiinţelor umane, sociologia durkheimiană exprimă o ambiţie specific antropologică. Din această cauză, nici un aspect al operei lui Durkheim nu ar trebui lăsat la o parte de antropologia contemporană.

Etnologii nu-l pot ignora pe teoreticianul societăţii în general, care încearcă să reconstituie geneza ordinii sociale, care alcătuieşte o tipologie a formelor de integrare în funcţie de maniera de exercitare a conştiinţei colective si care, proclamînd ireductibilitatea întregului social, apare ca adevăratul iniţiator al holismului sociologic (conform căruia fiecare individ este produsul societăţii), doctrină ale cărei postulate metodologice le va adopta antropologia în Franţa şi Marea Britanie. Nici istoricii antropologiei nu pot să subestimeze influenta pe care o exercită asupra etnologiei epistemologia durkheimiană ce deduce din preeminenta logică a societăţii în raport cu individul principiul preeminentei sale explicative, propunînd un model al cauzalităţii sociale de la care se va reclama antropologia functionalistă. în ciuda separării dintre disciplinele sociologie si etnologie, antropologii nu-i vor putea nega lui Durkheim nici rolul de cercetător al societăţii moderne si al raporturilor, ameninţate de anomie, ce se stabilesc între individ si colectivitate. Tezele sociologului privitoare la criza lumii contemporane si la lupta sa pentru restaurarea unui consens de esenţă laică sub forma unei morale comunitare conforme cu exigentele spiritului ştiinţific'sînt rezultatul reflecţiei asupra societăţilor „primitive" si asupra forţei caracteristice a reprezentărilor colective, mai cu seamă a celor religioase, ce se manifestă în aceste societăţi. în fine, antropologia nu poate să nu-i rămînă îndatorată mentorului acelui „atelier critic si de creaţie colectivă" (J.-C. Chamboredon) care a fost *L'Annee Sociologique*, publicaţie'ce aduna în jurul conducătorului de scoală, Durkheim, specialişti precum C. Bougle, G. Davy, P. Fauconnet, M. Halbwachs, R. Hertz, H. Hubert, M. Mauss, F Simiand si mulţi alţii, corespondenţi constanţi sau discipoli. Prezentînd cititorilor săi numeroase recenzii ale lucrărilor etnografice despre familie si rudenie, organizare clanică sau religii arhaice, *L'Annee Sociologique* va contribui la legitimarea etnologiei ca ştiinţă.

Dar antropologia religioasă îi este îndatorată lui Durkheim în primul rînd în calitatea sa de autor al lucrării *Formes elementaires de la vie religieuse* si de pionier al sociologiei cunoaşterii. Fără a putea să vorbim de o ruptură propriu-zisă în cadrul operei sale, o schimbare pare să se producă spre sfîrsitul secolului (T. Parsons). „De-abia în 1895, scrie Durkheim (în 1907), am avut sentimentul clar al rolului capital jucat de religie în viata socială [...]; această schimbare s-a datorat pe de-a-ntregul studiilor de istorie religioasă si mai cu seamă lecturii scrierilor lui W. Robertson Smith si ale scolii sale." Descoperirea etnologiei de teren (C. Levi-Strauss), ale cărei lucrări sînt'comentate în *L'Annee Sociologique*, joacă un rol la fel de important ca si cel al istoriei religiilor. Aceste două discipline tind de acum înainte să ocupe un loc dominant în ordinea ştiinţelor „anexate" de sociologia durkheimiană. O întreagă serie de reorientări însoţesc această modificare a cîmpului de interes: abandonarea parţială a evoluţionismului sociologic în favoarea unui „evolutionism metodologic" ce explică opţiunea lui Durkheim pentru o imagine de ansamblu a faptului religios pornind de la totemism („Civilizaţiile primitive constituie [...] cazuri privilegiate, deoarece sînt cazuri simple"), atenţia îndreptată în primul rînd asupra procesului de simbolizare si abia apoi asupra mecanismelor sociologice, locul central acordat în conceptualizare noţiunii de „reprezentare colectivă", noţiune ce subliniază, pentru Durkheim, contribuţia decisivă a simbolizării în constituirea faptelor sociale, numite si „sisteme obiective de idei".

Teoria generală a religiei, propusă în *Formes elementaires de la vie religieuse* si desprinsă prin inducţie exclusiv din analiza totemismului australian, a marcat o ruptură radicală fată de o întreagă tradiţie de investigare a faptului religios, tradiţie obsedată de problema originilor. Oricît de criticată a fost pentru orientările sale fundamentale (afirmarea preeminentei ontologice si explicative a legăturii sociale), ca si pentru unele

dintre dezvoltările sale secundare (stabilirea unei rupturi între magie si religie, de pildă), ea constituie, chiar si în zilele noastre, o referinţă obligatorie pentru antropologia religioasă si în general pentru studiul antropologic al activităţii simbolice. Definiţia durkheimiană a religiei, definiţie ce nu include recunoaşterea de către oameni a existentei divinităţilor sau a supranaturalului, este fondată pe împărţirea lumii în lucruri sacre si lucruri profane si pe reunirea, sub forma unei „comunităţi morale", a tuturor acelora care-si reprezintă sacrul în acelaşi fel si prin rit realizează această reprezentare comună. Acest al doilea criteriu l-a condus pe Durkheim la separarea sferei magiei de cea a religiei: după părerea lui, nu există o „biserică" magică. Cît priveşte interpretarea fenomenului religios, ea se rezumă la o singură formulă: „Ideea de societate este sufletul religiei" (Durkheim, 1912). Sacrul este reprezentarea socialului. Prin mijlocirea religiei ce se naşte din si în intensitatea vieţii colective, societatea „ideală" (sau reprezentată) ajunge să facă parte din societatea '„reală" (sau organizată). Prima o exprimă pe cea de-a doua si în acelaşi timp o creează. Durkheim are grijă să precizeze că acea conştiinţă pe care o societate şî-o formează despre ea însăşi şi din care, în concepţia sa, se naşte experienţa religioasă nu constituie expresia idealizată a „bazei sale morfologice"; ea este produsul unei sinteze ireductibile a conştiinţelor particulare, această sinteză „degajînd o lume de sentimente, de idei si de imagini 'care, o dată născute, se supun unor legi care le sînt caracteristice" *(ibid.).* Antropologia, si mai cu seamă scoala britanică, se va conforma în multe privinţe programului durkheimian, mai ales în domeniul interpretării riturilor, chiar cu riscul de a uita uneori că sociologul francez, considerînd religia un „lucru eminamente social", recunoştea totuşi relativa autonomie a manifestărilor acesteia.

Antropologia religioasă a lui Durkheim îsi va depăşi însă proiectul iniţial pentru a realiza o teorie a cunoaşterii. în acest fel se verifică faptul că tema fundamentală a reflecţiei durkheimiene este aceea a raporturilor dintre ştiinţă si religie (R. Aron), deoarece interesul acordat genezei religioase a funcţiei clasificatoare l-a condus în cele din urmă la ideea că „ştiinţa nu este decît o formă mai perfectă a gîndirii religioase". într-adevăr, din examinarea modurilor de gîndire legate de sistemul totemic, Durkheim trage o concluzie ce fusese deja avansată în articolul despre clasificări scris în colaborare cu M. Mauss : există o reală afinitate între „sistemul social" şi „sistemul logic". Refuzînd ideea, admisă în general în acea vreme, că primitivul ar fi putut „trăi, în mod cronic, în confuzie si contradicţie", Durkheim afirmă că primitivul în chestiune a primit din partea religiei materialele pe care si-a exersat gîndirea logică si a conceput la scoala societăţii tocmai instrumentul care face societatea posibilă: aptitudinea de a conceptualiza. Aptitudinea în cauză se exprimă în elaborarea categoriilor de gen, specie, spaţiu, timp, cauzalitate. Aceste categorii nu sînt aşadar înnăscute, ci sînt de *natură* socială. Primitivii „au clasificat lucrurile deoarece erau împărţiţi în clanuri" ; „fratriile au fost primele genuri, clanurile - primele specii" („De quelques formes primitives de classification"). Societatea, prin intermediul imaginii de esenţă religioasă pe care o are despre sine, a servit drept cadru pentru funcţia clasificatoare si, mai general, pentru constituirea armăturii logice a spiritului.

Durkheim a formulat în opera sa, sau cel puţin în segmentul ei de inspiraţie antropologică, o „teorie sociologică a simbolizării" (M. Sahlins), teorie ce va ghida multă vreme cercetările etnologice, Levi-Strauss propunînd chiar o teorie simbolică a societăţii. însă aceasta din urmă se afla deja în germene în gîndirea celui ce scria, în *Formes elementaires de la vie religieuse,* că „facultatea de a idealiza este o condiţie a existentei ca fiinţă socială".

J.-C. GALEY, G. LENCLUD

► 1893, *De la division du travail social,* Alcan, Paris (ed. adăugită, PUF, Paris, 1960). 1895, *Les regles de la methode sociologique,* Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1963). 1897, *Le suicide,* Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1960). 1912, *Les formes elementaires de la vie religieuse,* Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1960). 1893-1913 (sub coordonarea lui Emile Durkheim),

LAnnee Sociologique, 12 vol. (reed. PUF, Paris). 1923, *L'education morale,* Alcan, Paris. 1925, *Sociologie et philosophie,* Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1963). 1950, *Lecons de sociologie. Physique des moeurs et du droit,* PUF, Paris. 1975 (ed. de V. Karady), *Textes,* 3 vol., Editions de Minuit, Paris (cu o bibliografie exhaustivă a operelor lui Durkheim).

• ALPERT H., 1939, *Emile Durkheim and His Sociology*, Columbia University Press, New York. - ARON R., 1967, *Les etapes de la pensee sociologique,* Gallimard, Paris (ed. nouă, revizuită si adăugită, Gallimard, Paris, 1982). - BESNARD P (ed.), 1983, *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology,* Cambridge University Press -Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - CHAMBOREDON J.-C, 1984, „Emile Durkheim: le social, objet de science. Du moral au politique", în *Critique,* 445-445, *Aux sources de la sociologie:* 460-531. - DAVY G., 1931, *Sociologues d'hier et d'aujurd'hui,* PUF, Paris. - KARADY V., 1981, „French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough", în *Journal of the Anthropological Society of Oxford,* XII. - LEVI-STRAUSS C, 1947, „La sociologie francaise", în G. Gurvitch, W.G. Moore, *La sociologie au XXe siecle,* 2 vol., PUF, Paris. 1960, „Ce que l'ethnologie doit â Durkheim", în *Annales de l'Universite de Paris,* I: 45-50 (reluat în C. Levi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux,* Plon, Paris, 1973). – LUKES S., 1972, *Emile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Harper & Row, Londra. - NISBET RA. (ed.), 1965, *Emile Durkheim,* Prentice Hall, Englewood Cliffs. - PARSONS T., 1937, *The Structure of Social Action,* McGraw Hill, New York. 1976, „Â propos de Durkheim", în *Revue Francaise de Sociologie,* XII, 2. 1979, „Les Durkheimiens", în *Revue Francaise de Sociologie,* XX, 1.

E

ECOLOGIE CULTURALĂ

Expresia „ecologie culturală" desemnează, sub aparenta unui domeniu de cercetare, o concepţie doctrinală prin care antropologul nord-american J.H. Steward vrea să explice dinamica sistemelor sociale pornind de la modalităţile de adaptare a acestora la mediu. Trei etape sînt necesare pentru a scoate la lumină ^nucleele culturale" *(cultural core),* ansambluri de trăsături legate de activităţile de subzistentă si de organizarea economică: 1) analiza raportului dintre tehnicile productive şi mediu; 2) studierea comportamentelor (diviziunea muncii si organizarea teritorială) generate de exploatarea unui mediu dat, cu ajutorul unei tehnologii specifice; 3) verificarea felului în care aceste comportamente afectează celelalte aspecte ale culturii (Steward, 1955). Nucleul cultural include instituţiile sociale, politice si religioase care sînt aparent conectate la formele dominante ale activităţii economice; în schimb, alte trăsături distinctive ale unei culturi au o variabilitate potenţială mult mai mare, deoarece nu sînt atît de puternic dependente de nucleul cultural. Aceste trăsături secundare sînt determinate de factorii istorici - inovaţie accidentală sau difuziune - si, datorită variaţiilor lor aleatorii, culturile ale căror'nuclee sînt identice pot părea adesea foarte diferite. Ambiguitatea acestei metode, care îmbină un proiect evoluţionist (determinarea felului în care adaptarea culturii la mediu poate genera anumite schimbări) si o interpretare difuzionistă a trăsăturilor culturale secundare, tine în mare parte de faptul că Steward a devenit sensibil la problema determinării ecologice sub influenta unor difuzionisti cum ar fi C. Wissler sau A.L. Kroeber. Numeroşii continuatori ai lui Steward au dorit să depăşească această limitare, căutînd să integreze trăsăturile secundare (ritualuri, tabuuri, canibalism etc.) în cîmpul determinismului ecologic. Acest lucru nu s-a putut realiza decît cu preţul abandonării parţiale a perspectivei diacronice si recurgînd la un finalism biologic adesea foarte speculativ, de care Steward însuşi s-a ferit întotdeauna (Vayda, 1969 ; Rappaport, 1979 ; Harris, 1980).

P. DESCOLA

• HARRIS M., 1980, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture,* Random House, New York. - KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of North America,* University of California Press, Berkeley. - RAPPAPORT R.A., 1979, *Ecology, Meaning and Religion,* North Atlantic Books, Richmond. - STEWARD J.H., 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution,* Universty of Illinois Press, Urbana; 1968, „Cultural Ecology", în D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences,* Macmillan Company - The Free Press, New York, 4. - VAYDA A.P (ed.) 1969, *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology,* University of Texas Press, Austin. - WISSLER C, 1926, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America,* Oxford University Press, New York - Londra.

ECONOMIC (SISTEM ~)

în secolul al XVIII-lea, prin lucrările lui Quesnay si Adam Smith, ia fiinţă o disciplină nouă, economia politică. Obiectul acesteia este analiza condiţiilor de formare a bunăstării naţiunilor „civilizate". Ne aflăm într-o perioadă în care bunăstarea se măsoară în bani, iar bunăstarea unei naţiuni pare din ce în ce mai mult a-si avea rădăcinile în producţia si acumularea de bunuri. Problema care se pune nu mai este, ca în secolul al XVII-lea, aceea de a sti să vinzi, ci de a sti să produci într-o manieră cît mai eficace, care să poată aduce cît mai mulţi bani, cît mai mult profit. Analiza priveşte două niveluri ale societăţii, cel local, al întreprinderilor, si cel global, al pieţei, interconectate de concurenta ce apare între întreprinderi pe o piaţă supusă acţiunii ofertei si cererii sociale de mărfuri si evoluţiei costurilor de producţie. Totul pare deci a fi reglat de o „mînă invizibilă" (A. Smith). Pentru prima oară, gîndirea occidentală lua cunoştinţă de existenta unei logici globale care caracterizează producţia si circulaţia bunurilor în cadrul unei societăţi, pe scurt, îsi punea problema existentei „sistemelor economice". Dar pentru a evalua diversitatea faptelor pe care ni le oferă istoria si antropologia, trebuie ca economia să înceteze a se referi exclusiv la formele de producţie comercială si să analizeze orice formă de producţie si circulaţie a bunurilor materiale utile omului. ' Un proces de producţie material combină raporturile intelectuale si materiale ale omului cu natura si raporturile oamenilor între ei. Raporturile materiale constituie obiectul tehnologiei'comparate, raporturile sociale - al economiei comparate. Raporturile sociale sînt „economice" dacă îndeplinesc cel puţin una din următoarele trei funcţii, din a căror îmbinare rezultă structurile economice ale unei societăţi, „sistemul economic" al acesteia: 1) accesul grupurilor şi indivizilor la resursele naturale exploatate şi la mijloacele de producţie utilizate; 2) derularea diverselor procese de muncă prin care membrii unei societăţi acţionează asupra naturii înconjurătoare pentru a desprinde din aceasta anumite elemente materiale pe care să le folosească în scopul satisfacerii propriilor nevoi, fie în starea lor naturală, fie transformate de către om. Indivizii sînt repartizaţi în funcţie de sex, vîrstă, grup social de apartenenţă (neam, caste, clase etc.) în diversele procese de muncă necesare producerii condiţiilor materiale de existentă ale fiecăruia şi ale tuturor; 3) modalităţile specifice în care produsele muncii individuale sau colective circulă în societate si sînt apoi redistribuite.

Această definiţie a economicului este formală si analitică si nu specifică în nici un fel natura raporturilor sociale care ar putea să îndeplinească aceste cerinţe. Faptul că există raporturi „pur" economice, separate de alte raporturi sociale, este în istorie o excepţie, corespunzînd doar modului capitalist de producţie. în unele societăţi, cum ar fi cazul aborigenilor australieni, relaţiile de rudenie funcţionează drept cadru social al aproprierii naturii. în India, raporturile religioase si politice dintre caste cu funcţii separate si ierarhizate - brahmanii, războinicii, ţăranii, artizanii si negustorii etc.'-conferă fiecărei caste drepturi particulare si inegale asupra pămîntului, asupra produselor muncii altora, si aceasta în funcţie de serviciile aduse de fiecare în parte celorlalţi. Unul din obiectivele fundamentale ale ştiinţelor sociale este de a descoperi raţiunile si procesele care au făcut ca funcţiile economice să ajungă în decursul istoriei să modifice locuri si forme si de a măsura efectele pe care le-au antrenat aceste modificări în evoluţia societăţilor.

Trebuie să înţelegem cum au trecut anumite părţi ale omenirii de la economia de exploatare a resurselor naturii (cules, vînătoare) la diverse forme de economie de producţie, bazate pe valorificarea plantelor si animalelor domestice. începînd cu anumite stadii de evoluţie a acestor sisteme, o întoarcere generală la o economie întemeiată pe vînătoare, cules sau pescuit devine imposibilă. O dată cu trecerea la economia de producţie, o parte a naturii, plantele cultivate si animalele domestice, a început să depindă de om pentru a se reproduce. De aici si importanta sporită acordată miturilor si ritualurilor destinate interpretării si îmblînzirii forţelor supranaturale răspunzătoare

de abundenta recoltelor si fecunditatea turmelor. Pornind de la această bază materială mai solidă,'numărul de oameni creste - sursă de conflicte mai numeroase si mai puternice în jurul teritoriilor si al resurselor acestora. Probabil datorită acestor presiuni materiale si sociale, în unele societăţi s-au separat atribuţiile religiei, războiului si productiei, luînd astfel fiinţă societăţi organizate pe ranguri, ordine, caste sau clase, cu funcţii distincte si ereditare. Se constată în acelaşi timp că grupurile sociale care s-au eliberat total sau în parte de sarcinile materiale pentru a se consacra religiei sau războiului îsi păstrează, sub forme si în grade diverse, controlul asupra condiţiilor si rezultatelor'producţiei. Două exemple din Oceania ilustrează diversitatea gradelor acestui control. La Tikopia, şeful apare ca intermediar necesar între clanuri, strămoşii acestora si zei. Prin atribuţiile sale religioase, el asigură fertilitatea pămînturilor si a apelor. El participă la procesul muncii, însă cel mai adesea doar pentru a-l dirija. Nu se implică în sarcinile administrative mai dure sau nedemne de rangul său. în Hawai, şefii nu participă la procesul muncii. Podoabe preţioase, un limbaj special si tabuuri multiple îi disting de oamenii de rînd. O aristocraţie religioasă si militară deţine proprietatea asupra pămîntului si a apelor, lăsate în folosinţa restului societăţii, în schimbul prestaţiilor în muncă sau în produse. Enorme cantităţi de bunuri sînt consumate sau distruse în mod ostentativ în cursul marilor ceremonii politico-religioase.

Aceste exemple ilustrează transformările fundamentale ale muncii omului. Alături de munca suplimentară prin care fiecare, în societăţile fără caste sau fără clase, contribuie la perpetuarea societăţii (asigurînd mijloacele materiale necesare războiului, religiei etc.) si care este de fapt munca fiecăruia pentru toţi si a tuturor pentru fiecare, se mai dezvoltă formele de muncă suplimentară efectuată de aproape toţi membrii societăţii în profitul celor care prestează funcţii ce par esenţiale pentru întreaga populaţie. De aici si multiplele forme de exploatare a muncii si de dominare a producătorilor care au însoţit separarea funcţiilor sociale si evoluţiile lor ulterioare. Aproape întotdeauna dominarea si exploatarea au îmbrăcat forma schimburilor dintre munca si bunurile unora si serviciile celorlalţi, schimburi inegale, deoarece cei dominaţi le sînt întotdeauna datori celor care îi domină, fiind cîteodată nevoiţi să-si dea pînă'si viata acelora care par să le-o fi dăruit. în fiecare an Inca venea împreună'cu descendenţii săi în grădina din Templul Soarelui pentru a semăna si a recolta porumbul pe care-l oferea zeului-tată ca să-i ceară belşug atît pentru poporul' său, cît si pentru popoarele înfrînte. Dar oare nu tributul învinşilor îi umplea hambarele în fiecare an? Darul lor era mai apropiat de corvoadă decît de ofranda oferită în mod spontan.

Aceste exemple ne demonstrează de asemenea că formele de circulaţie a bunurilor sînt subordonate raporturilor sociale care guvernează procesul de producţie. Aceste relaţii „de ordine" conferă structurilor economice ale unei societăţi caracterul unui tot organic care trebuie să se reproducă ca atare. Supuşii îi aduc tribut lui Inca din cauză că acesta are drepturi asupra pămîntului si existentei lor si dispune de mijloace de represiune. Toate formele de circulaţie a 'bunurilor sînt de altfel, cum a arătat-o K. Polanyi, variantele a trei forme de schimb : darul, redistribuirea, schimbul comercial cu sau fără monedă (trocul). Aceste forme coexistă în fiecare societate, dar avînd proporţii si funcţii diverse, în dependentă de însăşi natura raporturilor care guvernează condiţiile'sociale ale producţiei. Importanta tributului antrena la incaşi o limitare a schimburilor comerciale, iar'la azteci subordonarea lor intereselor statului. în funcţie de raporturile de forte si de inegalităţi, darul devine *potlatch*, comerţul devine instrumentul de schimburi'inegale între o metropolă si coloniile ei etc.

Rămîne totuşi întrebarea: există, aşa cum pretindea L.H. Morgan, relaţii generale de corespondentă între un sistem economic si un sistem de rudenie sau un sistem religios? Cercetările nu au confirmat aceste teorii. întîlnim una sau alta din cele patru forme generale ale sistemelor de filiaţie (patri-, matri-, bi-, nonliniare) asociate cu cele mai diverse forme de producţie. între formele sociale de producţie, formele de rudenie si formele de gîndire, care sînt'cel mai adesea rezultate ale unor epoci şi contexte diferite,

există totuşi corespondente parţiale si profunde, provenind din restructurări conştiente, care le fac'compatibile pentru o perioadă. Istoria nu este alcătuită din determinări mecanice, dar nici nu este un simplu fruct al hazardului.

M.GODELIER

• DALTON G. (ed.), 1967, *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropo-logy*, The Natural History Press, Washington DC. - FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic Anthropology*, Tavistock, Londra. - GODELIER M., 1966, *Rationalite et irrationalite en economie*, Maspero, Paris. 1984, *L'ideel et le materiel*, Fayard, Paris. - HERSKOVITZ M., 1940, *The Economic Life of Primitive Peoples*, A. Knopf, New York. - MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). - MURRA J., 1956, *The Economic Organization of the Inca State*, Chicago University Thesis. - OBERG K. (1933), 1973, *The Social Economy of the Tlingit Indians*, University of Washington Press, Seattle. - POSPISIL L., 1963, *Kapauku Papuan Economy*, Yale University Press, Yale. - RICHARDS A., 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford University Press, Oxford. - SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago (trad. fr. *Age de pierre, ăge d'abondance: l'economie des societes primitives*, Gallimard, Paris, 1976).

ECONOMICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

„Viata materială" a societăţilor este o temă recurentă a etnografiei si antropologiei începînd cu vastele reconstituiri comparative ale lui L.H. Morgan, Marx, E. Durkheim, F. Boas sau Max Weber. Totuşi, în accepţia sa precisă, antropologia economică a apărut tîrziu, atunci cînd acestei teme generale ï s-a asociat o cunoaştere specializată a faptelor si tehnicilor de producţie, de circulaţie si de utilizare a bunurilor materiale. în anii '20, R. Thurnwald, B. Malinowski, M. Leroy, R. Firth si M. Mauss au întreprins în premieră o analiză a acesteia - schitînd o comparaţie între fenomenele economice, asa cum apar ele descrise în ştiinţa economică, si faptele de ordin economic, asa cum se manifestă ele în societăţile familiare etnologilor. încărcate de semnificaţii culturale, de reguli ceremoniale sau ostentative, de norme particulariste, ele apar ca *fapte sociale totale* (Mauss, 1923-1924), din care e dificil, dacă nu chiar eronat, să se izoleze un singur aspect economic. Pentru unii, totuşi, o asemenea procedură părea legitimă, punîndu-se problema de a compara, în cadrul diversităţii societăţilor, relaţiile dintre oameni si organizarea lor economică (Leroy, Firth). Puţin mai tîrziu, D.M. Goodfellow si M.J. Herskovits au încercat din această perspectivă'să pună bazele „sociologiei economice" sau ale „antropologiei economice" comparate a societăţilor asa-zis primitive. De-abia începînd din anii '40 s-a constituit antropologia economică ca'domeniu specializat.

Un domeniu specializat al cunoaşterii antropologice

Născută din preocupările antropologiei anglo-saxone si din consideraţiile orientate spre problema „dezvoltării" economice şi sociale, istoria antropologiei economice a fost mar-cată de polemici între un curent „substantivist" (Polanyi, 1957; Dalton, Bohannan) şi un curent „formalist" (Firth, 1967 ; Goodfellow, Herskovits, Parsons). Formaliştii admit o definiţie a economiei preluată direct din ştiinţa economică: orice fenomen prin care oamenii îsi gestionează putinele resurse materiale în scopul de a atinge obiective bine determinate tine de economie. în consecinţă, antropologia economică are sarcina, în principal comparatistă, de a analiza economiile arhaice din această perspectivă - cu ambiţia de a fonda în cele din urmă o teorie generală si universală a raporturilor dintre economie si societate (sau dintre economie si cultură). La polul opus, substantivistii resping atît valoarea explicativă a legii abstracte a utilitarităţii, cît si comparatismul continuist fondat pe o asemenea premisă. După aceştia, sistemele economice se află, dimpotrivă, într-o relaţie de radicală discontinuitate'. Acest lucru tine de reglarea lor prin proceduri esentialmente neeconomice. Totuşi, antropologul poate determina formele elementare, care fac dovada existentei unor tipuri „de integrare a economiei în societate"

(reciprocitate, redistribuire, piaţă), si le poate combina astfel încît să creeze o imagine a diversităţii sistemelor economice „reale" (Polanyi, 1957). Economia este astfel decom-pozabilă în sfere de produse şi de schimb distincte : subzistenţă, bunuri matrimoniale, bunuri de prestigiu, bunuri destinate pieţei (P. Bohannan, F. Barth). Opoziţia dintre formalism si substantivism, deşi prezentă încă, trebuie totuşi relativizată. în primul rînd, studiile cele mai importante nu au vizat în mod exclusiv nici unul din cei doi termeni ai alternativei: numărul mic de mijloace economice la nivel mondial, respectiv determinarea nevoilor prin condiţii neeconomice specifice. Apoi, polemica s-a datorat mai cu seamă unor formalişti influenţaţi de microeconomia neoclasică: organizarea economică a unei societăţi include în acest caz toate formele sociale rezultate dintr-o strategie de maximalizare a avantajelor (Gray, Cancian, Leclair, Schneider, 1974) înglobînd „avantajele sociale si simbolice" (Burling, Homans, Goode).

Antropologia economică s-a văzut confruntată si cu alte teme care se suprapun ariei sale sau îi uzurpă în mare măsură domeniul. Astfel, începînd din anii '50, ecologia culturală, etnostiintele si antropologia ecologică au integrat economia în problematica mai generală a raporturilor societăţilor cu mediul lor material si biologic (Moran, 1979). De aici rezultă o nouă perspectivă asupra tipurilor de economie (vînătoare si cules de fructe, agricultură extensivă pe terenuri defrişate prin incendiere, exploatare agro--forestieră etc), caracterizate pînă atunci prin simplitatea tehnicilor si a organizării si prin starea lor de penurie cronică (Conklin, Vayda, Rappaport, Lee, De Vore, Sahlins, Nash, Ortiz, Barrau, Descola, Juillerat); se regăseşte aici şi tendinţa unei formalizări *utilitariste* împinse la extrem a raportului societate - mediu (Murphy, Harris). Pe de altă parte, au luat amploare studiile asupra temei *societăţilor ţărăneşti*, caracterizate prin raportarea lor organică, economică, dar si culturală si politică, la o societate înglobantă sau dominantă (straturi si clase urbane, stat, metropole capitaliste). Prin locul acordat dominării si conflictelor economice ca fapte istorice si prin constituirea unei „economii mondiale" care înglobează cvasitotalitatea societăţilor calificate de acum drept „subdezvoltate", această temă tinde să acopere domeniul clasic al antropologiei economice (Balandier, Geertz, Wolf, Mintz, Hart, Hyden). Această deschidere spre istorie a marcat direcţiile de cercetare recente.

Revenirea la o problematică antropologică generală a economiei

Se operează astfel o întoarcere la o antropologie a economiei, al cărei conţinut nu poate fi definit independent de modul de structurare global-social sau simbolic. Mai multe curente au contribuit la aceasta, chiar dacă foarte diferite ca tradiţie ştiinţifică.

Deşi considerată adesea - mai cu seamă de autorii anglo-saxoni (Clamme'r, Crumney Stewart) - ca o „nouă antropologie economică", antropologia marxistă vizează, dimpotrivă, diluarea sa definitivă într-o antropologie materialistă si istorică ce ar înlocui antropologia socială si culturală tradiţională. însăşi folosirea termenului de „antropologie economică marxistă", curent în Franţa unde a apărut si s-a dezvoltat în mod deosebit această orientare teoretică, se dovedeşte pentru promotorii săi a fi nepertinentă. Despre acest termen se poate spune cel mult că este potrivit pentru a desemna un „sector" de cunoaştere particular: cel al societăţilor fără clase, studiate cu predilecţie de antropologi (Godelier, Meillassoux, Terray).

Dezvoltările recente ale antropologiei marxiste îi conduc pe principalii săi reprezentanţi la stabilirea unei teorii marxiste a ceea ce Marx numea „extraeconomicul": legăturile de rudenie si faptele domestice (Godelier, Bonte, Meillassoux), politicul (Terray, 1977; Rey, 1977), ideologicul (Godelier, 1984) sau juridicul (Newman, 1983). Astfel, în ciuda rupturii programate iniţial, antropologia marxistă reia relaţiile cu problematica antropologică generală a „holismului comparativ", „diluînd" în acelaşi timp obiectul unei antropologii economice specializate.

Intr-o perspectivă mai generală, antropologia economiei nu poate ignora constituirea si dezvoltarea unei *istorii economice* a societăţilor privite pînă atunci din punctul de

vedere al „etnoistoriei". Principalele curente ale antropologiei economice sînt, de altfel, asociate în acest demers: studiul vechilor fenomene de piaţă şi de „capitalism rural" (Hopkins, Hill, Amselle), cercetări asupra modurilor de producţie istorice si asupra istoriei economice recente (Amselle, Coquery-Vidrovitch, Hart, Terray, Meillassoux), formalizarea „economiei indigene" *(indigenous economics*, Chipeta) si a sistemului indigen de cunoaştere economică *(indigenous knowledge*, Brokensha, Warren si Werner, Richards).

Economia occidentală „revizuită"

Aportul perspectivei istorice este completat de cel al analizei propriu-zis antropologice a faptului economic în societăţile „occidentale", „dezvoltate", sau „moderne". La fel ca în orice alt sistem social, mijloacele materiale de existentă si reprezentările lor sociale nu reprezintă nici aici o sferă autonomă care să se impună ca atare ansamblului corpului social. Ele tin de categorii culturale si de configuraţii sociale care, bineînţeles, le diferenţiază în mod radical de economiile familiare etnologilor, dar se dovedesc a fi tributare unei metode de analiză similare - oarecum prin inversiune fată de modelul de referinţă.

Printre primii care au propus o antropologie istorică a economiei de piaţă, Polanyi a subliniat ponderea constrîngerilor „socializării" asupra unui sistem economic care trece în mod abuziv drept autonom. Cunoaşterea economică apare ea însăşi ca un sistem de reprezentări tributar istoriei ideilor (Foucault, Dumont; despre agronomie, Dagognet). Hirschman pune astfel în relaţie dezvoltarea capitalismului si emergenta categoriilor morale specifice (interesul mai ales) pe care se fundamentează economia politică. Pentru Gudeman (1986), categoria universalistă a economiei nu este decît o construcţie culturală locală, comparabilă cu „economia culturală" *(cultural economics)* a societăţilor neoccidentale. Sahlins (1976) analizează dimensiunea culturală a înseşi raţionalităţii materiale, a „raţiunii utilitare" atît de puternic asociată, în mod greşit, cu societatea occidentală. Accentul pus pe dimensiunea culturală si simbolică a vieţii economice privilegiază studiul „cererii" (Appadurai) şi al „consumului" (Douglas, Isherwood, Sahlins), în defavoarea „ofertei": producţia este ea însăşi purtătoarea unei „intenţii culturale" (Sahlins); schimbul este învestit cu funcţii sociale si culturale ireductibile la aspectul lor material şi utilitar: nu produsul de valori este cel care îi preexistă, ci locul însuşi al genezei sociale a valorii. Prin aceasta, schimbul comercial nu diferă în natura sa de alte forme de schimb (Appadurai, 1986).

Perspectiva sistemelor economice occidentale asupra celor neoccidentale si, invers, perspectiva sistemelor economice neoccidentale asupra celor occidentale au contribuit la o reactualizare a influentei lui M. Mauss (mai cu seamă în Franţa, în revista *M.A.U.S.S.).* în multe privinţe, curentele precedente dezvoltă o interpretare simbolică a faptelor economice, a cărei pondere în opera lui Mauss a fost subliniată la timpul său de C. Levi-Strauss. în acest caz însă, departe de a se rezuma la o simplă restituire a teoriilor locale asupra „economiei", antropologul este chemat să descopere regularităţile care acţionează în ansamblul configuraţiilor culturale cunoscute. Comparatismul lui L. Dumont (1977, 1985) se alătură, cel puţin în această privinţă, preocupării antropologilor marxişti de a oferi o imagine a cauzalităţii structurilor *globale* - atîta timp cît diluarea conceptului de „determinism economic" nu îi împinge spre o concepţie maussiană asupra categoriilor lui Marx (Terray, 1975).

Nefiind recunoscute ca domeniu specific de cunoaştere, faptele „economice" constituie pentru antropolog un *teren de studiu al raporturilor dintre oameni prin prisma raporturilor lor cu lucrurile*. Convergenta, cel puţin în planul metodei, a tradiţiilor care vin dinspre Mauss si Marx, realizările „istoriei economice" neoccidentale, importanta acordată fenomenelor de contact si de dominare, iată tot atîtea orientări noi, care fac din antropologia economică un domeniu de cercetare ale cărui consecinţe asupra problematicii antropologiei generale sînt departe de a fi epuizate.

J.P. CHAUVEAU

• APPADURAI A. (ed.), 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge. - BOHANNAN P, DALTON G. (ed.), 1962, *Markets in Africa*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois. - BROKENSHA D., WARREN D.M., WERNER O. (ed.), 1980, *Indigenous Knowledge Systems and Development*, University Press of America, Lanham - New York - Londra. - CHIPETA C, 1981, *Indigenous Economics: A Cultural Approach*, Exposition Press, Smithtown - New York. - DOUGLAS M., ISHERWOOD B., 1979, *The World of Goods. Towards and Anthropology of Consumption*, A. Lane, Londra. - DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genese et epanouissement de l'ideologie economique*, Gallimard, Paris. 1985, „Identites collectives et ideologie universaliste: leur interaction de fait", în *Critique*, 456 : 506-518. - FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic Anthropology*, Tavistock, Londra. - GODELIER M., 1974, *Un domaine conteste: l'anthro-pologie economique*, Mouton, Haga - Paris. 1984, *L'ideel et le materiel. Pensee, economies, societes*, Fayard, Paris. - GUDEMAN S., 1986, *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - HIRSCHMAN A.O., 1977, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton - New Jersey (trad. fr. *Les Passions et les Interets*, PUF, Paris, 1980). - LECLAIR E., SCHNEIDER H.K., 1968, *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - MAUSS M., 1950 (1923-1924), „Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les societes archaiques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. - MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. 1986, *Anthropologie de* l'*esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris. - NEWMAN K., 1983, *Law and Economic Organization. A Comparative Study of Preindustrial Societies*, Cambridge University Press, Cambridge. - POLANYI K., 1944, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *La Grande Transformation. Aux origines politiques et economiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983). 1957, „The Economy as Instituted Process", în K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson (ed.), *Trade and Markets in the Early Empires*, The Free Press, New York (trad. fr. Polanyi K, Arensberg C, 1975, *Les systemes economiques dans l'histoire et dans la theorie*, Larousse, Paris). - POUILLON F (coord.), 1976, *L'anthropologie economique. Courants et problemes*, Maspero, Paris. - PRYOR F.L., 1977, *The Origins of the Economy. A Comparative Study of Distribution in Primitive and Peasant Economies*, Academic Press, New York. - REY P-P, 1977, „Contradictions de classe dans les societes lignageres", în *Dialectiques*, 21: *Anthropologie tous terrains:* 116-133. - RICHARDS P, 1985, *Indigenous Agricultural Revolution*, Hutchinson, Londra. - SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Tavistock, Londra (trad. fr. *Âge de pierre, ăge d'abondance: l'economie des societes primitives*, Gallimard, Paris, 1976). 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des societes. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). -SCHNEIDER H.K., 1974, *Economic Man*, The Free Press, New York. - TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les societes „primitives". Deux etudes*, Maspero, Paris. - VAN DER PAS H.T., 1973, *Economic Anthropology 1940-1972. An Annotated Bibliography*, Anthropological Publications, Oosterhout.

EDUCAŢIE

Din anii '30, educaţia constituie un domeniu important al cercetărilor în antropologie, mai cu seamă în Statele Unite, unde a fost definită si explorată de scoala numită „Culture and personality". Publicarea în 1930 a lucrării lui M. Mead, *Growing up in New Guineea*, s-a aflat la originea acestui curent. Demersul constă în principal în studierea felului în care un grup uman inoculează copiilor, a căror personalitate nu este încă formată, valorile, credinţele, gesturile si atitudinile care le vor fi necesare pentru a duce o viată de adult în cadrul societăţii în care trăiesc. Pentru a afla răspuns la această întrebare, se cerea să fie analizate nu numai cultura în chestiune si modul de transmitere a acesteia către noile generaţii - cu alte cuvinte cadrul educaţiei -, ci si psihologia copilului, modul de dezvoltare a personalităţii sale si formele precoce de învăţare. Pornind de la principiul că viziunea freudiană asupra omului se poate aplica tuturor popoarelor, susţinătorii scolii „Culture and personality" recunosc că fiecare grup uman are de transmis o cultură aparte si foloseşte pentru aceasta metode care îi sînt specifice. Această perspectivă, numită a „transmiterii culturii", s-a impus multă vreme si a oferit

largi posibilităţi de explicare a „structurii caracterului” adult într-o societate dată şi a orientărilor de bază ale culturii pe care o trăieşte această societate (Whiting, 1941; Spindler, 1963; Spiro, 1958). M. Mead şi succesorii săi nu au reuşit totuşi să evite capcana unui raţionament de tip circular, asociind faptele si interpretările, în parte datorită postulatului de omogenitate culturală pe care se sprijineau si care i-a condus la conceperea culturii si a individului ca decurgînd din una si aceeaşi entitate psihică. Pentru a ieşi din acest impas, teoreticieni precum A. Kar’diner (1939) au căutat să elaboreze un model general al dezvoltării personalităţii în interiorul căruia s-ar articula sistemul educativ, „personalitatea de bază”, si producţiile ideologice (religie, credinţe). Acest model, care stabileşte legături strînse între sistemul de întreţinere, practicile educative si structurile socio-economice, a fost criticat în Franţa, mai cu seamă de către C. Lefort (1969) si A. Zempleni (1972) din cauza determinismului său si a aspectelor sale reducţioniste’. Aportul şcolii sociologice franceze, mai ales prin introducerea noţiunii de *habitus*, preluată de la M. Mauss (1950), reluată si precizată de P. Bourdieu (1972), trebuia să propună o concepţie mai dinamică asupra sistemului educativ, punînd accentul atît pe procedurile implicite, cît si pe cele explicite de inculcare a arbitrarului cultural si determinînd apariţia de procese diferenţiate (educaţie formală- educaţie informală) si totodată paradoxale (deculturatie - reculturatie) în'sistemele pedagogice. Definită ca un ansamblu de dispoziţii durabile în care se integrează experienţele trecute, susceptibile astfel de a fi rectificate, sau ca o matrice de percepţii, de judecăţi si de acţiuni, noţiunea de *habitus* permite accesul la „raţiunea pedagogică” a unei culturi, mai exact la logicile şi strategiile pe care aceasta le dezvoltă pentru a se transmite şi a se perpetua. Cercetările lui P. Bourdieu în Kabilia (1972) si ale lui J. Rabain în Senegal (1979) au scos în evidentă modul de funcţionare a raţiunii pedagogice, aflat la îndemîna tuturor, care constă tocmai în „a extrage esenţialul sub aparenta că urmăreşte nesemnificativul” (Bourdieu, 1972).

O a doua problematică, apărută în Statele Unite după cel de-al doilea război mondial, punea accentul pe instituţiile educative moderne considerate drept fenomene culturale si, de aceea, susceptibile 'de a fi abordate prin intermediul metodelor clasice ale etnologiei. Preluînd de la M. Mead teoria că scopul educaţiei este transmiterea culturii, antropologii au avansat ideea că asemenea cercetări puteau furniza o cale de acces privilegiată pentru cunoaşterea valorilor centrale ale societăţii. Mulţi dintre ei nu au ezitat să se folosească de acest tip de cercetare pentru a 'critica materialismul si conformismul pe care, în opinia lor, America postbelică îl vehicula si îl perpetua prin sistemul său educativ. Alţi antropologi s-au ocupat de instituţiile ’de învătămînt, al căror studiu oferă un material bogat în legătură cu valorile culturale dominante (Herdt, 1982; Rohlen, 1983; Varenne, 1983). Mai recent, în timp ce mitul *melting pot-ului* îşi pierde din forţă, iar pretenţia culturii WASP (White Anglo-Saxon Protestant) de a fi adevărata cultură nord-americană este contestată, antropologii au început să vadă în scoală un loc de conflicte si de antagonisme culturale.

’ Deşi a treia problematică a fost întotdeauna prezentă în antropologia educaţiei în proporţii variabile, ea a dobîndit abia în ultima vreme o importanţă de prim-plan: este vorba de studierea proceselor de învăţare. Contrar a ceea ce a fost admis o perioadă de timp, antropologii au observat că transmiterea culturii este de multe ori - chiar dacă nu întotdeauna - imperfectă si că, în situaţiile pluriculturale, diversitatea apartenenţelor culturale ale profesorilor si elevilor poate afecta profund rezultatele dorite ale învăţării (Rosenfeld, 1983). Cercetări de acest tip au fost utilizate de antropologia cognitivă, care la rîndul ei a influenţat desfăşurarea acestora. Studiul lui J. Gay si M. Cole (1967) asupra predării matematicilor’ occidentale în mediul liberian tradiţional a avut ca rezultat o reflecţie generală asupra raporturilor dintre cultură şi formele de gîndire şi a permis să se deschidă noi cîmpuri de investigaţie: asupra cunoştinţelor nonformale, asupra cunoştinţelor cotidiene si asupra gradului de generalizare potenţială a acestora (Rogoff, Lave, 1984). Studiile privind procesele de învăţare vizează adesea o consecinţă

practică : îşi propun să contribuie la soluţionarea problemelor de ordin cultural (Heath, 1983), unele dintre ele (Greenfield, Lave, 1979) încercînd să distingă tipuri de învăţare în interiorul aceleiaşi culturi.

P. RIESMAN

• BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Geneva. - GAY J., COLE M., 1967, *The New Mathematics and an Old Culture*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - GREENFIELD P.M., LAVE J., 1979, „Aspects cognitifs de l'education non scolaire", *Recherche, pedagogie et culture*, 44 : 16-35. - HEATH S.P, 1983, *Ways with Words: Language, Life and Work in Communities and Classrooms*, Cambridge University Press, Cambridge. -HERDT G. (ed.), 1982, *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, University of California Press, Berkeley. - KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa societe. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969). - MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. - MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea*, W. Morrow, New York (trad. fr. *Une education en Nouvelle-Guinee*, Payot, Paris, 1973). - RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage a la classe d'ăge chez les Wolof du Senegal*, Payot, Paris. - ROGOFF B., LAVE J. (ed.), 1984, *Everyday Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - ROHLEN T.B., 1984, *Japan's High School*, California University Press, Berkeley. - ROSENFELD G., 1983, „Shut Those Thick Lips!", în *A Study of Slum School Failure*, Waveland Press, Heights. – SPINDLER G. (ed.), 1963, *Education and Culture. Anthropological Approaches*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - SPIRO M.E., 1958, *Children of the Kibbutz*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - VARENNE H., 1983, *American School Language: Culturally Patterned Conflicts in a Suburban High School*, Irvington, New York. - WHITTING J.W.M., 1941, *Becoming a Kwona: Teaching and Learning in a New Guinea Tribe*, Yale University Press, New Haven, New Jersey. - ZEMPLENI A., 1972, „Milieu africain et developement", în F Duyckaerts, CB. Hindley *et al.* (coord.), *Milieu et developpement*, PUF, Paris: 151-213.

EGGAN Fred

Antropolog american născut la Seattle în 1906, Fred Eggan si-a făcut studiile la Universitatea din Chicago (1923-1933) unde avea să devină mai apoi profesor. Studiile sale se axează mai ales pe indienii din America de Nord; Eggan a analizat mai cu seamă sistemele de înrudire a acestora, luînd în consideraţie atît societăţile particulare (cheyenne, choctaw, arapaho), cît si grupurile de societăţi provenind dintr-o arie culturală comună (indienii din Cîmpii, indienii din zona Marilor Lacuri, pueblos). Eggan si-a fixat drept obiectiv distingerea universalului de contingent în formarea si reproducerea societăţilor, pornind de la analize limitate la variaţiile de structură în interiorul unei arii culturale relativ omogene. Comparatismul lui Eggan se înrudeşte prin metodă si scop cu cel al lingvisticii istorice si cu unele aspecte ale evolutionismului biologic modern. Adesea prezentat drept functionalist, întrucît a fost influenţat de cursurile ţinute de A.R. Radcliffe-Brown la Universitatea din Chicago, Eggan ar trebui mai degrabă situat la punctul de convergentă dintre antropologia britanică, preocupată de structurile sociale, si antropologia americană ce a privilegiat studiul culturilor. Pentru el, structura socială dă seamă de felul în care un grup structurează relaţiile dintre membrii săi cu scopul ca între aceştia să ia naştere o cooperare în vederea satisfacerii nevoilor fiecăruia. Cultura este ansamblul convenţiilor admise de toţi, gratie cărora o asemenea „structurare" devine posibilă. Pentru Eggan nu există decît un număr limitat de forme de structură socială, în timp ce formele culturii pot varia în mod considerabil. Fără a neglija problema integrării sociale privilegiată de functionalisti, Eggan se ocupă în principal de modalităţile de transformare a societăţilor. El se sprijină în mod sistematic pe arheologie si istorie, evitînd să cedeze tentaţiei difuzionismului, prezentă la C. Wissler şi A.L. Kroeber, sau celei a istoriei culturale, în maniera lui F. Boas.

D. LEGROS

► 1937 (Eggan F. ed.), *Social Anthropology of American Tribes*, University of Chicago Press, Chicago (ed. adăugită: *Social Anthropology of North American Tribes*, 1955). 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago. 1966, *The American Indian: Perspective for the Study of Social Change*, Aldine, Chicago.

ELVEŢIA. Antropologia elveţiană

Cuvîntul „etnologie" a fost inventat si definit pentru prima dată de pastorul din Lausanne A.C. Chavannes (1731-1800), în a sa *Anthropologie ou science generale de l'homme*, apărută în 1788, însă se pare că această „premieră" elveţiană nu a avut nici un efect asupra dezvoltării disciplinei. în Elveţia, la fel ca în restul Europei, primele muzee de etnografie au fost create în oraşele universitare abia la sfîrsitul secolului al XIX-lea si începutul secolului al XX-lea si tot în această perioadă au fost organizate primele misiuni de cercetare ştiinţifică si de colectare de obiecte.

Basel, oraşul unde s-a născut J.J. Bachofen (1815-1887), autorul lui *Das Mutterrecht*, poseda încă din acea vreme unul dintre cele mai bogate muzee de etnografie din Europa, iar conservatorii săi succesivi au fost, începînd cu 1914, printre primii care au predat cursuri la universitate.

Neuchâtel si-a inaugurat muzeul de etnografie în 1904 si a creat în 1912 o catedră de „etnografie şi istorie comparată a civilizaţiilor" pentru A.'Van Gennep, singurul post universitar pe care marele folclorist îl va fi ocupat vreodată; însă predarea acestei discipline a fost întreruptă în 1915. Muzeul de etnografie din Geneva a fost deschis în 1901 si conservatorul său, Eugene Pittard, a devenit din 1916 titularul catedrei de antropologie. Ziirich-ul nu a organizat decît în 1935 cursuri de etnologie, susţinute de directorul colecţiilor universităţii. Legăturile strînse dintre muzee si învătămînt au fost o regulă în întreaga Elveţie universitară pînă la începutul anilor '70.' în 1938, *Anschluss-ul* l-a obligat pe părintele W. Schmidt să se refugieze la Fribourg, unde va rămîne si va preda pînă la moartea sa, în 1954. Prezenta în Elveţia a magistrului scolii de la Viena si a redacţiei revistei *Anthropos* nu a putut să nu exercite o oarecare influentă asupra dezvoltării locale a antropologiei.

Astăzi, în Basel, Berna, Fribourg, Lausanne, Neuchâtel si Ziirich există catedre complete de etnologie (denumirea cea mai frecventă) sau de antropologie culturală şi socială (două catedre, la Ziirich şi la Berna; în plus, la Neuchâtel există şi un Centre de Recherches Ethnologiques pentru ansamblul Elveţiei de limbă franceză).

Fondatorii etnologiei elveţiene au creat în 1920 Societe Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie, care dispunea de două publicaţii: *Bullletin şi Archives suisses d'anthropo-logie generale.* Majoritatea acestora au fost formaţi în Germania în tradiţia ştiinţelor naturale şi a geografiei şcolii lui Ratzel. însă generaţia de etnologi din anii '60 se revendică de la alte curente de gîndire: antropologia culturală americană şi structuralismul francez; ea s-a aflat la originea creării, în 1971, a Societe Suisse d'Ethnologie si a publicării seriei *Ethnologica Helvetica*, care reflectă lucrările si dezbaterile membrilor noii societăţi.

Vechile specializări, legate de centrele de interes geografic reprezentate în colecţii, sînt prezente si astăzi, principalele lor puncte de reper fiind Indonezia, Africa sahelianâ, Africa neagră, Papua-Noua Guinee, America Latină. Lor li se alătură astăzi noi abordări tematice: antropologia urbană (Berna, Neuchâtel), antropologia dezvoltării (Geneva, Basel, Ziirich), antropologia domeniului alpin, aceasta din urmă beneficiind de apropierea dintre disciplina noastră si cercetătorii care studiază etnologia Elveţiei *(Volkskunde).* Participarea mai multor echipe de antropologi si etnologi la programele naţionale elveţiene de cercetare a regiunilor muntoase, precum si la cele consacrate identităţii naţionale atestă întoarcerea cercetărilor dinspre regiunile exotice înspre societatea elveţiană contemporană.

P. CENTLIVRES

• *Archives suisses d'anthropologie generale,* Geneva, 1914-1922 ; 1928. - *Bulletin de la Societe Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie,* Geneva, 1924-1925; 1972. - *Bulletin, Societe Suisse des Americanistes,* Geneva, 1950. - CENTLIVRES P., 1976, „Apercus sur l'ethnologie suisse aujourd'hui et sur la Societe Suisse d'Ethnologie", în *Bulletin de la Societe Suisse des Sciences Humaines et de la Societe Suisse des Sciences Naturelles,* 2: 29-32; 1980, *Beiträge zur Ethnologie des Sweiz/Contributions â l'ethnologie de la Suisse,* Societe Suisse d'Ethnologie, Berna; 1985, *Der grosse Archipel, schweizer ethnologische Forschungen in Indonesien/Le grand archipel, recherches ethnologiques suisses en Indonesie,* Societe Suisse d'Ethnologie, Berna. - *Geneve-Afrique,* 1982, 20 (2): *1962-1982, vingt ans de dialogue.* - *Geographica Helvetica,* 1979, 34 (2), număr special, *L'ethnologie suisse.* - GLOOR P.-A., 1970, „A.-C. Chavannes et le premier emploi du terme ethnologie en 1787 (â propos d'une note de Topinard en 1888)", în *L'Anthropologie,* LXXIV (3-4): 263-268. - *Recherches et travaux de l'Institut d'Ethnologie,* Neuchâtel, 1982.

ENDOGAMIE -> *Alianţă. Castă. Căsătorie*

ETNIE

în uzul ştiinţific curent, termenul „etnie" desemnează un ansamblu lingvistic, cultural si teritorial de o anumită mărime, termenul de „trib" fiind în general rezervat grupurilor de dimensiuni mai reduse. Evocată în mod constant întrucît se referă la unitatea de bază a studiilor antropologice, în Franţa ea se numără totuşi printre noţiunile cele mai putin teoretizate ale disciplinei. încetul cu încetul, se pun bazele unei investigaţii explicite a conţinutului si implicaţiilor termenului, concomitent cu o repunere în discuţie a demersului monografic cu care acesta se află în strînsă legătură. în schimb, ideea de etnicitate alimentează deja de mai multe decenii o literatură bogată (Bennett, 1975; Despres, 1975; Cohen, 1978), pe măsura mizei politice cu care s-a identificat între timp; însă raportul dintre etnie şi etnicitate este departe de a fi unul simplu, atît în planul teoriei, cît si în cel al faptelor.

Derivată din grecescul *ethnos,* latinizată, apoi adaptată la sistemul fonetic al limbilor moderne, noţiunea de „etnie" (ca si cea de „trib") va fi utilizată mult timp exclusiv în mediul ecleziastic. Ea trimite la popoarele păgîne - în opoziţie cu cele creştine -, care, în limbaj laic, vor purta la început denumirea de naţiuni sau popoare, apoi,începînd din secolul al XIX-lea, pe cea de rase si triburi, în timp'ce ştiinţa însărcinată cu studiul lor se numeşte, de la sfîrsitul secolului al XVIII-lea, etnologie sau etnografie. La începutul secolului al XX-lea, aceşti termeni sînt progresiv concuraţi sau subminaţi de diverse neologisme, cum ar fi franţuzescul *ethnie,* (re)inventat de către Vacher de'Laporege în 1896, sau termenii germani *Ethnicum* si *Ethnikos.* Apariţia lor se produce concomitent cu o evoluţie semantică a substantivelor folosite înainte: termenul de „naţiune" este rezervat de acum încolo statelor „civilizate" din Occident, cel de „popor", în sensul de subiect al unui destin istoric, este mult prea nobil pentru a fi atribuit sălbaticilor (cel puţin în limba franceză), iar substantivul „rasă", centrat acum pe criterii pur fizice, este prea general; un fel de „naţiune" cu rabat, etnia a ajuns să se definească printr-un ansamblu de trăsături negative. Apariţia sa se pretează deopotrivă exigentelor de încadrare administrativă şi intelectuală a colonizării: noua terminologie ce se elabo-rează permite „punerea la punct" a populaţiilor cucerite, fragmentarea si izolarea lor în definiţii teritoriale si culturale univoce (Amselle, M'Bokolo, 1985). '

în timp ce în Germania, în ţările slave si în nordul Europei, derivatele lui *ethnos* pun accentul pe sentimentul de apartenenţă la o colectivitate, în Franţa criteriul determinant al etniei este comunitatea lingvistică. Din vechiul uz al vocabulei „rasă", subzistă totuşi ideea că aceasta reprezintă o esenţă cvasinaturală si deci imuabilă. Substantivul nu există în engleză ; termenul compus *ethnic group* este de dată recentă şi desemnează în mod special o minoritate culturală. Totuşi, noţiunea de *tribe* (laicizată de mai mult timp decît în Franţa) sau cea de *people* (mai tîrziu *society)* pe care engleza continuă să le folosească ţin de acelaşi demers naturalist şi reificant.

Această viziune substantivistă care face din fiecare etnie o entitate discretă înzestrată cu o cultură, o limbă, o psihologie specifice - si cu un specialist pentru a o prezenta - va domina îndelung antropologia si continuă pînă în prezent să modeleze organizarea instituţională si profesională a acesteia. Totuşi, lucrările lui F. Barth (1969) si ecoul pe care l-au avut îndată după apariţie în rîndul comunităţii ştiinţifice sînt expresia reconsiderării critice din anii ’60. Alăturîndu-se demersului dinamist si interactional dezvoltat de mai multă vreme de savanţii sovietici si germani (îndeosebi’de Miiklmann, 1964), inspiraţi si de lucrările lui E. ’Goffmann, Barth si discipolii săi încearcă să demonstreze că etnia este înainte de orice o categorie asc’riptică, a cărei continuitate depinde de menţinerea unei frontiere, si deci a unei codificări reînnoite în mod constant, a diferentelor culturale între grupuri învecinate.

Dezvoltarea unei perspective istorice în antropologie permite aprofundarea criticii aduse etniei ca substanţă si deplasarea accentului de pe procesele de autodefinire si „etnogeneză” înspre mecanismele de „etnificare”, care le precedă atît logic, cît si cronologic. Mai cu seamă africanistii au devenit conştienţi de faptul că mai multe etnii presupuse a fi tradiţionale nu’ sînt decît rezultatul unei lovituri în forţă venite să traducă în limbaj savant stereotipiile răspîndite printre populaţiile vecine (Amselle, M’Bokolo, *op. cit.).* în general, s-a observat că cristalizarea „etniilor” trimite dintot-deauna la procese de dominare politică, economică sau ideologică a unui grup asupra altuia: chiar şi în zilele noastre, discursul etnicist ţinut atît de clasele conducătoare ale statelor neocoloniale, cît si de mass-media occidentale are drept ţintă să descalifice mişcările de revoltă ale căror mize nu au de altfel nimic comun cu „tradiţionalele dificultăţi” invocate de obicei (Mercier, 1961; Amselle, M’Bokolo, *op. cit.).*

în definitiv, termenul „etnie” nu ar desemna nimic altceva decît un anumit nivel de organizare socială, al cărui exorbitant privilegiu epistemologic nu este deloc justificat -si cu atît mai puţin procesul de reificare la care a fost supus. Aceste „etnii” deconstruite cu răbdare de antropologi au devenit totuşi subiecte în sine, asumîndu-si în multe situaţii - fie printr-un efect dialectic, fie pentru că „nu aveau altă modalitate de a-si exprima revendicările economice si politice - discursul eticist (sau indigenist, sau tribalist) folosit în legătură cu ele de către clasele dominante. Astfel, din raţiuni multiple – accelerarea emigraţiei urbane (Cohen, 1974), eşecul luptelor de clasă, eşuarea procesului de formare a unui proletariat sau a unei tărănimi însufleţite de speranţe revoluţionare, incriminarea unor aspecte ale ideologiei naţionale sau naţionaliste -, etnicitatea a ajuns să fie considerată o valoare pozitivă de identitate.

Analiza acestor fenomene dă naştere unor vii dezbateri în rîndul etnologilor. Avînd întotdeauna ca motiv denunţarea nedreptăţilor sociale si economice, mişcările etniciste au adoptat totuşi, uneori pînă la exagerare’, viziunea substantivistă a faptului etnic pe care ştiinţa încearcă acum să o respingă. întreaga problemă este de a sti dacă etnicitatea revendicată are o natură cu adevărat distinctă de cea care îi este impusă. Ar trebui oare să vedem în amploarea acestor mişcări un artificiu al Statului (sau al Capitalului) în vederea manipulării maselor rurale sau urbane, sau semnul unei expresii politice cu totul noi? Pentru unii, ideologiile „etniciste” nu servesc decît la zăvorîrea minorităţilor înăuntrul arhaismului lor (Gral/Ciela, 1982). Dimpotrivă, alţi cercetători, mult mai sensibili la valorile pluralismului cultural văd în acestea o rezervă extraordinară de alternative ideologice. în măsura în care definiţia etnicităţii este de acum înainte făurită din interior, în loc de a-i fi atribuită din afară (Gral/Ciela,’ *op. cit.).* Din această perspectivă, conştiinţa etnică ar fi urmarea unei conştiinţe de clasă, a cărei naştere nu a fost permisă de istorie, continuînd, prin mobilizarea si’solidaritatea pe care le încurajează, să joace acelaşi rol în lupta împotriva nedreptăţilor.

în definitiv, dacă proliferarea actuală a „etnicismelor” îi aminteşte uneori într-un mod dureros etnologiei de complicitatea sa iniţială la întreprinderea de „etnificare” a societăţilor neoccidentale, ea confirmă totuşi într-o manieră strălucită una din con-cluziile la care disciplina a ajuns prin cercetările sale: „semnificant variabil” prin excelenţă, etnia nu reprezintă nimic în sine, nefiind decît ceea ce unii şi alţii încearcă

să facă din ea. Tocmai de aceea, retrăgîndu-se din întrebuinţarea care i-a fost îndelung rezervată de către administraţia colonială si antropologia clasică, ea poate fi aplicată de acum înainte unor conţinuturi sociale foarte eterogene.

A.C. TAYLOR

• AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (ed.), 1985, *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et etat en Afrique*, La Decouverte, Paris. - BARTH F. (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget - George Allen & Unwin, Bergen - Oslo - Londra. - BENNETT J. (ed.), 1975, *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, 1973, Proceedings of the American Ethnological Society, West Publishing, St. Paul, Minnesota. - COHEN R., 1978, „Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *în Annual Review of Anthropology*, 7: 379-404. - DESPRES L. (ed.), 1975, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Mouton, Haga - Paris. - GRAL/CIELA TOULOUSE, *Indianite, ethnocide, indigenisme en Amerique latine*, Editions du CNRS, Paris. - MERCIER P, 1961, „Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire", în *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXI: 61-80. - MUHLMANN K., 1964, *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied. - VACHER DE LAPOUGE G., 1896, *Les selections sociales*, Paris.

ETNII MINORITARE

1. *Probleme antropologice*

Asociate una alteia, cele două noţiuni, de „etnie" si „minoritate", ne invită să le considerăm împreună si pe cele de „grup" si „relaţie". Grupul poate fi definit după criterii obiective interne (comunitatea de origini, de cultură, de religie, legăturile de rudenie dintre membrii grupului) sau externe (parcurs istoric comun, situaţia în interiorul societăţii globale, rolul economic etc.) si după criterii subiective, care pot fi si ele interne (sentimentul de apartenenţă, legăturile de solidaritate dintre membri etc.) sau externe (atenţia îndreptată asupra grupului de către societatea din jur). Fenomenologia grupurilor astfel identificate evidenţiază o diversitate extremă de situaţii. Există minorităţi ajunse în această situaţie pe propriul lor teritoriu (indienii din America de Nord) si altele care, la origine, erau străine de tara în cauză, fie că e vorba de minorităţi formate din urmaşii deportaţilor (negrii din America), din refugiaţi sau exilaţi (originari din Asia de Sud-Est) sau din imigranţi (muncitorii străini din ţările industrializate). Uneori tradiţională (comercianţii din Africa Orientală si Australă originari din India, siriano-libanezii din Africa de Vest, chinezii din Pacific si din Asia de Sud-Est), imigraţia poate fi un răspuns la o situaţie economică (a tării de origine si/sau a tării de adopţie) sau politică. Anumite minorităţi se identifică cu teritoriul pe'care îl ocupă şi nu sînt „minoritare" decît din perspectivă politică (kurzii, sahrauii): există „naţiune" sau „naţionalitate", nu însă si stat. In alte cazuri, relaţia cu un teritoriu statal sau nu este inerentă existenţei minoritare : albanezii sînt prin definiţie majoritari în Albania si, fiind majoritari în provincia Kosovo, ei constituie una din minorităţile iugoslave. Diaspora armeană face referinţe la o Armenie străveche împărţită politic în trei state, republica sovietică a Armeniei fiind cea care a preluat „moştenirea lingvistică şi cultu-rală" a tării de obîrsie; evreii din diaspora întreţin o relaţie de acum dublă cu unul si acelaşi teritoriu: fostul ţinut al evreilor şi statul Israel. Există, în sfîrşit, minorităţi foarte dispersate, fără o bază teritorială comună (ţiganii). In interiorul uneia si aceleiaşi ţări vom putea întîlni minorităţi avînd aceeaşi origine cu membrii societăţii dominante sau avînd origini diferite: în Japonia, minoritatea ainu este formată din'descendenţii celui mai vechi strat al populaţiei, burakuminii sînt excluşi din societatea japoneză, iar coreenii nu sînt decît lucrători imigranţi. Grupul minoritar nu îsi pune problema existentei prin raportare la alte grupuri echi'valente, ci prin prisma relaţiei sale cu societatea globală, care la rîndul ei nu se afirmă a fi de natură „etnică". „Etnia minoritară" este considerată de societatea globală ca fiind purtătoarea unor caractere ce o îndepărtează de norma pe care aceasta o defineşte cel mai adesea ca pe o integrare în statul-natiune.

Un examen critic al noţiunii de „etnie” ar putea ajunge să ne facă să ne îndoim de existenţa sa efectivă (Amselle, M’Bokolo, 1985): astfel, ea nu ar fi decît o categorie de analiză care permite înţelegerea unei realităţi sociale schimbătoare. Prin comparaţie, dacă noţiunea de „etnie minoritară” pare a avea mai multă consistentă, aceasta’ se întîmplă deoarece realitatea socială pe care o desemnează este produsul unui raport de forţe. Şi totuşi, această desemnare apare ca fiind ideologică: ea face referire mai degrabă la grup decît la relaţia în care grupul reprezintă unul din termeni; punînd accentul pe criteriile interne de definire, ea face să dispară referinţa la procesul istoric care a produs situaţia de minoritate. Desemnarea este un enunţ de atribuire : a grupului privit ca un ansamblu de diferente si a diferenţei văzută ca o manifestare de caractere imuabile (numai individul singular îşi poate depăşi condiţia şi se poate elibera de statutul său iniţial); ea este de asemenea un enunţ de excludere vizînd atît grupul minoritar, cît si sentimentele trăite de acesta. In timp ce această dublă determinare funcţionează perfect atunci cînd este aplicată celor pe care îi întîlnim la marginile societăţii,’ea pare nepotrivită atunci cînd vizează persoane care, deşi au origini si cultură comune, sînt repartizate în toate straturile populaţiei. Fiind’performativă, desemnarea creează grupuri: chicanos în Statele Unite, maghrebienii în Franţa, aborigenii în Australia, fără a tine cont de felul în care cei astfel etichetaţi îsi pun problema propriei identităţi. Ca răspuns la această procedură, revendicările motivate prin identitatea etnică, venite din partea grupărilor naţionale, regionale, sociale, pot, în mod similar, să încerce să instaureze o colectivitate, dînd cîstig de cauză mai cu seamă registrului cultural: astfel, ele vizează anularea disparităţilor existente între membrii societăţii.

Există mai multe exemple care arată că asumarea unei identităţi etnice simultan cu participarea la viata societăţii globale este posibilă gratie unor’ strategii adecvate. Urmînd, cu mai mult sau mai puţin succes, modalităţi variabile în funcţie de situaţie, valorile si modul de organizare a unei comunităţi (în opinia lui F. Fonnies) se pot înscrie în contextul societăţii globale. De cînd au apărut, grupurile de ţigani continuă să se perpetueze, conturîndu-si fără încetare cultura si forma de organizare. Imersiunea nu este neapărat sinonimă’ cu dezagregarea. Situaţia unei minorităţi trebuie evaluată stabilind natura relaţiilor existente între dinamismul intern propriu grupului minoritar si constrîngerile venind dinspre societatea globală. O asemenea evaluare oferă mai degrabă o deschidere spre stabilirea unei genealogii a fiecărei entităţi considerate decît o tipologie a etniilor minoritare : primul demers pune în discuţie rolul jucat de grupările majoritare, lucru pe care al doilea demers nu îl abordează.

P. WILLIAMS

• AMSELLE J.-L., M’BOKOLO E. (ed.), 1985, *Au coeur de l’ethnie*, La Decouverte, Paris. - Association Francaise des Anthropologues (AFA), 1987, *Vers des societes pluriculturelles: etude comparative et situation en France*, Actes du colloque de l’AFA, Editions de l’ORSTOM, Paris. - BARTH F (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget - George Allen & Unwin, Bergen - Oslo - Londra. -Groupement pour les Droits des Minorites, 1985, *Les minorites a* l’*age de l’Etat-Nation*, Librairie Artheme - Fayard, Paris. - MUGA D., 1984, „Academic Subcultural Theory and the Problematic of Ethnicity: A Tentative Critique”, în *The Journal of Ethnic Studies*, 12 (1): 1-51. - PARK R.E., 1964, *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, Illinois. - VAN DEN BERGHE P (ed.), 1972, *Intergroup Relations: Sociological Perspectives*, Basic Books, New York - Londra.

2. *Probleme juridice si politice*

Nu există etnii minoritare în sine, ele sînt astfel doar prin raportare la alte grupuri cu care sînt asociate în interiorul unui angrenaj guvernat de aceleaşi legi (statul). Cel mai adesea, această încorporare se află la originea dificultăţilor de afirmare şi de existenţă: etniile minoritare sînt victimele dominării si abuzurilor din partea societăţilor globale, propriile lor interese fiind întotdeauna subordonate viziunilor hegemoniste'ale statelor--naţiuni. Această dominare culturală, economică şi politică se răsfrînge în negarea

identităţii etniilor minoritare, în supravegherea teritoriilor si a resurselor acestora si chiar a deplasărilor efectuate de membrii lor. O abordare juridică si politică a acestor probleme ar retine în primul rînd diversitatea extremă a situaţiilor întîlnite.

Ca urmare a legilor sau comportamentelor în vigoare, unele grupuri (pigmeii, boşimanii) devin obiectul discriminărilor diverse din partea membrilor societăţii înconjurătoare sau a unora dintre ei, sau sînt supuse unor reglementări „naţionale" care lovesc în propriile tradiţii si împiedică funcţionarea armonioasă a vieţii lor economice si sociale (populaţiile nomade, masaii din Kenia). Există alte minorităţi care, dispunînd pînă acum de o autonomie de fapt, sînt expuse spolierilor funciare sau altor diverse forme de constrîngere care le ameninţă existenta (indienii din Amazonia) sau care le pretind renunţarea integrală sau parţială la fostele lor teritorii (minoritatea kanak din Noua Caledonie, aborigenii din Australia, boşimanii). Cum o sugerează unele din exemplele citate, aceste situaţii atît de variate nu se exclud reciproc.

Natura si ţinta revendicărilor etniilor minoritare pot varia enorm, în funcţie de prejudiciile ce au fost aduse drepturilor lor, de durata în timp a integrării lor forţate în societatea globală etc. Aceste revendicări se pot limita la obţinerea de garanţii în fata anumitor ameninţări, pot viza concesionarea unor drepturi de natură economică, socială, politică, sau, dimpotrivă, egalitatea în drepturi cu cetăţenii statului-naţiune dominant; în sfîrsit, ele pot fi expresia unor pretenţii mai radicale, de autonomie sau independentă. în paralel, mijloacele puse în serviciul revendicărilor pot merge de la acţiuni care se înscriu în limita legislaţiei tării respective si pînă la lupta armată.

Noţiunea de „protecţie juridică internaţională", garantînd etniilor minoritare respectarea drepturilor si satisfacerea revendicărilor vitale este de dată relativ recentă si dispoziţiile actuale nu oferă deocamdată decît garanţii restrînse. Numeroşi factori – economici, socio-culturali, politici - constituie încă un obstacol în calea elaborării unei doctrine universale în materie.

în afara organizaţiilor indigene si indigeniste naţionale care reprezintă interesele etniilor minoritare în'interiorul guvernelor lor, trebuie semnalată importanta organizaţiilor internaţionale nonguvernamentale. Unele dintre acestea sînt formate exclusiv din autohtoni, cum ar fi International Indian Treaty Council, creată în 1974 în rezervaţia indiană Standing Rock (naţiunea dakota, SUA) si reprezentantă pe lîngă Naţiunile Unite a aproximativ o sută de naţiuni indiene din cele două Americi, sau World Council of Indigenous People, fondată în 1975 în timpul primei conferinţe internaţionale a populaţiilor indigene de la Port Albertini (Columbia Britanică). Altele asigură reprezentarea acestor popoare pe lîngă instituţii ale căror decizii le-ar putea afecta viitorul. Printre acestea, International Work-group for Indigenous Affairs (IWGIA) fondată în 1968, în timpul Congresului americaniştilor de la Copenhaga, publică începînd din 1971 o serie de documente prezentînd situaţia etniilor minoritare în lume *(IWGIA Newsletter, IWGIA Documents Series),* iar Sur'vival International, creată la Londra în 1969 si reprezentată în aproximativ cincizeci de ţări, îsi asumă responsabilitatea programelor de asistentă si publică în mai multe limbi dosare cuprinzînd informaţii *(Bulletins d'action urgente),* documente şi reviste *(SINews* în Marea Britanie, *Ethnies* în Franţa).

J.P. RAZON

• BENNETT G., 1978, *Aboriginal Rights in International Law,* The Royal Anthropological Institute/Survival International, Londra. - CARATINI R., 1986, *La force des faibles,* Larousse, Paris. - CARNEIRO DA CUNHA M., 1987, *Os direilo do Indio. Ensaios e documentos,* Editora Brasiliense, Sao Paulo. - COE P, 1987, „Aborigines Demand Self-determination", în *IWGIA Yearbook 1986,* Copenhaga. - COLCHESTER M., 1986, „Unity and Diversity: Indonesia's Policy towards Tribal Peoples", în *The Ecologist,* Tapol – Survival International, t. XVI, nr. 2-3. - IWGIA, 1987, *Self-determination and Indigenous Peoples. Sami Rights and Northern Perspectives,* IWGIA, document nr. 58, Copenhaga. - MAYBURY-LEWIS D. (ed.), 1984, *TheProspects for Plural Societies,* Stuart Plattner, Proceedings Editor, Washington DC. -Naţiunile Unite, Consiliul Economic si Social, Comisia Drepturilor Omului, 1985, *Raport final (ultima parte),* prezentat de J.R.'Martinez Cobo, Geneva.

ETNOCENTRISM

Termenul „etnocetrism" a fost folosit pentru prima dată de către W.G. Summer în 1907. în mod obişnuit el desemnează o atitudine colectivă ce constă din „repudierea [...] formelor culturale: morale, religioase, sociale, estetice, mai diferite" de cele ale unei societăţi date. Barbarul lumii greco-romane, sălbaticul civilizaţiei occidentale sînt termeni dataţi istoriceşte si oarecum metaforici care transpun un refuz al diversităţii culturale si o respingere în afara culturii, în natură, a celui care nu se conformează normelor societăţii ce foloseşte aceşti termeni.

O asemenea judecată de'valoare pare a fi universală. Pentru fiecare grup social, omenirea ia sfîrsit la frontiera sa lingvistică, etnică, chiar la frontiera de clasă sau de castă. Foarte adesea, popoarele se numesc între ele „oamenii", „lumea cumsecade", „adevăraţii", categorii din care un străin este prin natura sa exclus. Etnocentrismul poate da naştere intolerantei - adeziune oarbă si exclusivă la propriile valori -, poate lua forme extreme sau chiar extremiste (religioase, politice, culturale), mergînd pînă la negarea si distrugerea altor culturi si altor popoare (etnocid, genocid) sau chiar la justificarea acestor acţiuni prin teorii pseudostiintifice (rasismul). O altă formă a etnocentrismului, mai subtilă si mai atenuată, a constat în recunoaşterea diversităţii culturale din momentul cînd a fost ierarhizată fie logic (mentalitatea prelogică), fie ontologic (primitivismul), fie chiar istoric (stadiile de civilizaţie), fie, în sfîrsit, retoric („societăţi făcute să dispară"). Acest punct de vedere a fost reluat de ştiinţele umane apărute în secolul al XIX-lea, care au anexat diversitatea culturală etapelor unei deveniri sociale uniforme, comparabilă cu vîrstele vieţii. Astfel, erau desconsiderate istoria umană şi procesul de hominizare: „primitivii" actuali nu sînt nici copii mari întîrziati în afara timpului si nici martori vii ai timpurilor preistorice, care trebuie să devină adulţi, „maturi", integrîndu-se civilizaţiei occidentale. Prejudecăţii etnocentrice îi lua locul norma ştiinţifică etnocentristă, ca în cazul lui L.H. Morgan, E.B. Tylor, H. Spencer, J.G. Frazer sau L. Levy-Bruhl, aceasta ajungînd, printr-o curioasă răsturnare, unul din principiile de bază ale demersului etnografic, care postulează că orice cultură poate fi înţeleasă şi analizată de cineva străin culturii în cauză.

F.M. RENARD-CASEVITZ

• HERSKOVITS M.J., 1939, *Man and His Works*, A. Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967); 1952, *Economic Anthropology*, A. Knopf, New York. - JAULIN R., 1970, *La paix blanche*, Le Seuil, Paris. - KLUCKHOHN C, 1949, *Mirror for Man*, McGraw-Hill, New York. - LEVI-STRAUSS C, (1952) 1961, *Race et histoire*, Gonthier, Paris. - MAQUET J., 1964, „Objectivity in Anthropology", în *Current Anthropology*, 5: 47-55. - MERCIER P, 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris. - MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971).

► *Relativism cultural*

ETNOGENEZĂ -> *URSS (CSI). Antropologia rusă şi sovietică*

ETNOMUZICOLOGIE

în sens larg, etnomuzicologia analizează fenomenul muzical în toate culturile, exceptînd muzica savantă occidentală. G. Rouget (1968) a definit-o drept muzicologia civilizaţiilor al căror studiu constituie domeniul tradiţional al etnologiei. Cîmpul său de investigaţie acoperă trei arii distincte, însă complementare: muzica privită ca fapt social (folosire, funcţii, reprezentări), instrumentele sau organologia muzicală (factură, acordare, între-buintare), sistematica muzicală (timbre, ritmuri, trepte, moduri si forme). Spre deosebire de muzicologia *stricto sensu*, care dispune de texte de referinţă fixe - partiturile -, etnomuzicologia se întemeiază pe documente înregistrate si culese în marea lor majoritate

chiar în contextul socio-cultural care le-a produs. Atît abordarea, cît si demersul au deci loc în sens invers: în muzicologie, teoria care susţine un corpus sc'ris este cunoscută dinainte de către cercetători; în etnomuzicologie, doar analiza aprofundată a corpusului transcris în prealabil permite degajarea trăsăturilor care îl singularizează si deducerea principiilor teoretice care îl ghidează. Problemele cu care se confruntă etnomuzicologia pretind deci elaborarea si desfăşurarea unor instrumente metodologice adaptate subiectului, adesea „inedite". De exemplu, cum se poate ajunge la evidenţierea criteriilor în funcţie de care membrii unei culturi determină ceea ce este sau nu semnificativ din punct de vedere muzical în interiorul acesteia? Răspunsul la această întrebare ar însemna de fiecare dată un pas important în cunoaşterea unui repertoriu sau a unui stil muzical propriu unei societăţi, ori chiar unei arii culturale date.

Sub denumirea de „etnomuzicologie", disciplina există doar de aproximativ patru decenii. Adesea desemnată si prin termenii „etnologie muzicală" (Schaeffner, 1929) sau „antropologie muzicală" (Merriam, 1964), aceasta îsi datorează atît multiplicarea si diversificarea ariilor sale de cercetare, cît si reînnoirea problemelor privind statutul său epistemologic expansiunii geografice a misiunilor de investigare si progresului de după 1945 în domeniul tehnicilor de înregistrare si tratare a materialului sonor. Pentru a clarifica unele aspecte tinînd de latura practică,' un număr crescînd de etnomuzicologi au recurs la discipline înrudite cum ar fi lingvistica si acustica, ceea ce a permis rafinarea tehnicilor de descriere si a procedurilor de analiză a fenomenului muzical. Aspectele teoretice si metodologice si implicaţiile activităţii etnomuzicologice fuseseră deja observate si dezbătute în perioada cuprinsă între sfîrsitul secolului al XIX-lea si cel de-al doilea'război mondial. Acesta este momentul cînd disciplina - care îsi recunoaşte atunci precursorii în J.J. Rousseau, J.J.M. Amiot si W. Jones - ia naştere cu adevărat, sub numele de „muzicologie comparată". Sub impulsul unor adevăraţi pionieri ca F.J. Fetis, A.S. Ellis, G. Adler, C. Stumpf, activitatea din această perioadă se caracterizează prin importante culegeri de date si prin apariţia a diverse scoli. Din 1890, gratie inventării gramofonului, cercetătorii americani, unguri si ruşi efectuează primele înregistrări pe teren.

La începutul secolului se constituie arhive sonore la Viena, apoi la Paris si Berlin. în perioada interbelică, colecţiile se diversifică, mai ales în America de Nord, în Polonia si în Ungaria. Atît prin referinţele filosofice, cît si prin practicile de cercetare, scoala din Berlin - reprezentată în special prin J. Kuns't, M. Kolinski, C. Seeger si M. Hood si caracterizată la origine prin teoriile evoluţioniste ale lui E. von Hornbostel si C. Sachs, precum si prin studiile făcute adesea pe materiale culese de altcineva -, exercită o influentă importantă în Europa si America de Nord. în Franţa, Schaeffner ridică etnomuzicologia la rangul unei discipline în sine si fondează, în 1929, departamentul de etnologie muzicală al Musee d'Ethnographie de la Trocadero (devenit departamentul de etnomuzicologie al Musee de l'Homme). In aceeaşi perioadă, în Europa de Est, B. Bartok, Z. Kodaly si C. Brăiloiu combină sistematic colecţii, analize ale materialului muzical si preocupări metodologice. Antropologul F Boas, la rîndul său, va influenta în mod durabil o parte demnă de luat în seamă a scolii americane (îndeosebi F Densmore, H. Roberts, G. Herzog, D. McAllester, B. Nettl si A. Merriam, care vor acorda o importantă specială aspectului social al muzicii), atît prin diversitatea centrelor sale de interes, cît si prin opţiunile sale metodologice. Recent, etnomuzicologia a asistat la dezvoltarea interesului pentru o abordare cognitivistă a faptului muzical si pentru metode de analiză de tip semiologic.

Primatul oralităţii este cel care stabileşte linia de demarcaţie între etnomuzicologie sau antropologie muzicală si muzicologie'. Acesteia din urmă i-ar reveni tot ceea ce priveşte studiul muzicii savante occidentale, a cărei consemnare grafică prezintă un *caracter prescriptiv.* Muzicologiei comparative si continuatoarelor acesteia i s-ar subscrie muzica „exotică" si/sau populară si transcrierile cu scop descriptiv. în domeniul oralităţii, unii cercetători privilegiază doar studiul documentelor muzicale, alţii observarea şi descrierea contextului socio-cultural; mai există şi o a treia categorie, 'care încearcă să pună în evidenţă legătura *organică* dintre cele două ordini. Diversităţii subiectelor

de studiu îi corespunde diversitatea instrumentelor metodologice si conceptuale adecvate. Astfel, instrumentele muzicale pot fi studiate atît dintr-un unghi evoluţionist, cît si dintr-o dublă perspectivă, sociologică si tehnică. La fel, opoziţia dintre perspectiva comparativă si cea care se ocupă strict de studiul corpusului unui grup etnic se bazează pe atitudini funciar diferite. Interesul pentru reprezentările muzicale poate duce fie la manifestarea unei preocupări exclusive pentru discursul „indigen" asupra faptelor muzicale, fie la studierea acestuia în raportul său cu practicile. Atitudinea care privilegiază relaţia dintre datele muzicale şi contextul cultural se vede confruntată cu două opţiuni divergente: fie stabilirea unei legături între materialele care ţin de cele două ordini ale realităţii după ce fiecare dintre acestea va fi fost bine delimitată; fie, chiar în cadrul analizei, facilitarea unei circulaţii constante între datele celor două ordini. Opţiunea favorizată îsi va exercita influenta asupra manierei în sine de culegere a informaţiilor. Nici studiul specificităţilor, nici cel al unor eventuale universalii nu pot neglija preocuparea pentru raporturile dintre materialul pe care asemenea cercetări îl iau drept obiect, instrumentele pe care le folosesc si modul de organizare internă a datelor. O retrospectivă vizînd istoria ideilor ar conduce la evidenţierea demersurilor si opţiunilor conceptuale si practice pe care etnomuzicologia le împarte parţial cu alte discipline ale ştiinţelor umane.

După ce modalităţi este inserată practica muzicală în cadrul ei socio-cultural şi care sînt elementele constitutive ale sistematicii muzicii în sine ? înainte de a aborda aceste chestiuni, este important să reamintim că muzica de tradiţie orală se află la îndemîna noastră: în multe regiuni ale Europei ea duce, chiar şi în zilele noastre, o existenţă specifică si vivace. în plus, din punct de vedere istoric, acest fel de muzică transmis pe cale orală de la o generaţie la alta este cel care, în mare parte, a zămislit muzica occidentală. Practicată din timpuri imemoriale de civilizaţii extrem de diferite, muzica tradiţională este si ea la fel de variată, în planul funcţiilor colective sau individuale cărora le corespunde, al reprezentărilor al căror obiect îl face, al instrumentelor pe care le realizează si le foloseşte, al materialelor si procedeelor puse în practică sau al formelor prin care se manifestă. Ritmul, vocea sau instrumentul pot fi fiecare privilegiate, în funcţie de cultura respectivă. în ceea ce priveşte timpul, acesta poate apărea fie ca un simplu element de fundal, fie structurat în mod aritmetic. Unele societăţi datează originea operelor, le atribuie un autor real sau mitic, stabilesc înlănţuiri,'recurg la amplificare, dispun de o teorie explicită transmisă pe cale orală sau prin manuscrise; altele nu le recunosc operelor nici vîrsta, nici autorul, acordă un loc preponderent improvizaţiei, principiului variaţiei sau al reiterării periodice a uneia si aceleiaşi „materii prime", se referă la o teorie care poate să nu fie decît parţial formulată, sau chiar total implicită. Dar dincolo de aceste diversităţi, muzica tradiţională provine în ansamblul său dintr-o sistematică. Pentru „fabricarea" muzicii, fiecare arie geografică privilegiază un anumit număr de constituenţi si de procedee.

Coerenţa muzicii tradiţionale se manifestă sub două aspecte complementare - extrinsec şi intrinsec -, ordonate pe două niveluri: cel mai general, social şi cultural, este definit prin funcţie (o anume muzică este asociată unei anume circumstanţe) şi prin reprezentările utilizatorilor; cel de-al doilea, tehnic, priveşte instrumentele şi materialele si trimite la structura obiectului însuşi, adică la muzica privită ca sistem formal. Ansamblul care înglobează aceste două aspecte constituie un *cod.*

în unele culturi, deşi codul este accesibil tuturor, puţini sînt aceia care ştiu să-l folosească: este apanajul specialiştilor, consideraţi sau nu profesionişti. Aşa stau lucrurile mai ales în cazul muzicilor savante din India si Japonia. în alte culturi, nu numai că acest cod - ca si limba - este cunoscut de către toţi, dar poate fi pus în practică de majoritatea adulţilor. Astfel, în societăţile tradiţionale din Africa Centrală – ca si în comunităţile evreieşti care respectă tradiţia - oricine este muzician, altfel spus poate participa de o manieră mai mult sau puţin activă la practica muzicală sau la un tip de practică muzicală, astfel că fiecărei funcţii îi corespunde un repertoriu muzical care tine numai de ea. De aceea, atunci cînd se trece la inventarierea

circumstanţelor în care muzica intervine într-o societate sau alta, se procedează si la realizarea unei taxonomii, deoarece, prin însăşi destinaţia ei simbolică sau pur si simplu metaforică, muzica rămîne asociată unei anumite funcţii. Cît priveşte sistematica intrinsecă, ea se preocupă, pe de o parte, de modalităţile ’de combinare’a parametrilor pe care o anumită comunitate i-a selectat în elaborarea muzicii sale, iar pe de altă parte, de modalităţile de utilizare a tehnicilor instrumentale sau vocale cu ajutorul cărora respectiva comunitate realizează muzica. Fie că e vorba de planul melodic sau de cel ritmic, aceşti parametri sînt definiţi prin combinarea de înălţimi si de durate si prin alegerea între procedee monodice si procedee multipartite. Apoi intervine modalitatea de folosire a acestor mijloace, adică repartizarea unui material sonor între timbre diferite (în primul rînd între voce si instrumente) si multiplele combinaţii la care se poate preta această repartiţie. Această parte a codului include atît tipurile de gamă folosite, cît si principiile de ordonare a timpului, elaborarea structurilor ritmice, timbrul si combinaţiile de timbre - cel mai adesea predeterminate -, cît si diversele combinaţii posibile între linie (linii) melodică (melodice) si ritm (ritmuri). în sfîrsit, aparţin’sistematicii muzicale formele la care se recurge si modalitatea în care substanţa sonoră este distribuită în interiorul acestora, ceea ce defineşte însăşi structura muzicii.

Diversitatea procedeelor muzicale - dintre care unele nu sînt încă inventariate - cu care se vede confruntată etnomuzicologia si care reclamă de la aceasta punerea în practică a unor noi instrumente de investigaţie conduce în cele din urmă la o readucere în discuţie a unui număr de idei preconcepute asupra muzicii. Este deci evident că etnomuzicologia are de jucat un rol preponderent în elaborarea unei muzicologii generale, aşa cum intuise Schaeffner.

S. AROM, ALVAREZ-PEREYRE

• AROM S., 1981, „New Prespectives for the Description of Orally Transmitted Music”, în *The World of Music*, XXIII (2). - BLACKING J., 1973, *How Musical Is Man ?*, University of Washington Press Seattle (trad. fr *Le sens musical* Editions de Minuit Paris 1980) BOILES C, NATTIEZ J.-J., 1977, „Petite histoire critique de l’ethnomusicologie”, în *Musique en Jeu*, 28. - BRĂILOIU C, 1973, *Problemes d’ethnomusicologie*, Minkoff Reprint, Geneva. -HOOD M., 1971, *The Ethnomusicologist*, McGraw-Hill, New York. - LOMAX A., 1968, *Folk Song Style and Culture*, American Association for the Advancement of Science, Washington DC. -MERRIAM A.P., 1964, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, Evanston. -NETTL B., 1983, *The Study of Ethnomusicology*, University of Illinois Press, Urbana -Chicago - Londra. - ROUGET G., 1968, „L’ethnomusicologie”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris; 1980, *La musique et la transe*, Gallimard, Paris. - SACHS C, 1962, *The Wellsprings of Music*, Martinus Nijhoff, Haga. - SCHAEFFNER A., 1929, „Des instruments de musique dans un musee d’ethnographie”, în *Documents*, 5: 248-254; 1936, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique â l’histoire de la musique instrumentale*, Payot, Paris.

ETNOPSIHIATRIE

Etnopsihiatria poate fi definită ca studiere din perspectivă antropologică a maladiei mentale, în măsura în care aceasta din urmă tine de o perspectivă specifică unei culturi determinate. în acest sens, etnopsihiatria trebuie considerată o ramură a antropologiei maladiei şi/sau a antropologiei medicale sau chiar a etnomedicinei: ea este în acest caz apropiată de psihiatria transculturală, de psihopatologia transculturală, de psihiatria interculturală sau chiar de sociologia maladiilor mentale si de psihiatria socială, atunci cînd nu se confundă cu una sau alta din aceste discipline.

Această abordare clinică a maladiei mentale a condus la introducerea noţiunii de „maladie mentală etnică”, de tipul amok-ului malaiezian. în anii ’60, la spitalul psihiatric din Dakar-Fann, care, împreună cu spitalul din Abeokuta (Nigeria), era unul din laboratoarele etnopsihiatriei africane, H. Collomb si colaboratorii săi au identificat

forme de febră delirantă necunoscute nosologiei occidentale si care îsi preia elementele din culturile africane înconjurătoare (Collomb, 1965). în Europa - mai ales în Franţa -, diagnosticarea bolilor emigranţilor a beneficiat din plin de această abordare (Bastide *et al.*, 1974). Din această perspectivă, etnopsihiatria încearcă să răspundă la întrebările pe care clinicienii le pun antropologiei.

Natura însăşi a maladiei mentale - contradicţia dintre caracterul generalizabil al diagnosticului si singularitatea manifestării sale - i-a făcut pe specialiştii în ştiinţe umane, si mai ales pe antropologi, să repună în discuţie deosebirea dintre individ si social sau, mai exact, dintre ceea ce, în studierea societăţilor particulare, tine de persoană si de destinul acesteia, pe de o parte, si ceea ce tine de cultură, pe de'altă parte. Astfel, observarea cîtorva manifestări considerate a fi legate de intervenţia supranaturalului -posedare, transe samanice etc. -, dar care decurg în mod evident din evoluţia bolii privită din perspectiva simptomatologiei occidentale, a servit ca punct de pornire pentru o reflecţie antropologică asupra diferenţei dintre normal si patologic în cîmpul psihicului.

Etnopsihiatria s-a constituit astfel la răspîntia mai multor demersuri clinice si teoretice. La început, curentului culturalist iniţiat de F. Boas, împreună cu M. Mead si R. Linton în primul rînd, i se datorează faptul de a fi plasat în centrul reflecţiei antropologice problema interacţiunii culturii cu personalitatea. Inspirîndu-se foarte liber si adesea într-o manieră implicită din psihanaliză, unii reprezentanţi ai culturalis-mului - ca A. Kardiner, unul din principalii teoreticieni ai „personalităţii de bază" (Kardiner, 1936) - nu au ştiut totuşi să evite întotdeauna reducerea antropologiei culturale la psihologie. '

în 1934, G. Bateson analizează ceremonia *naven* la populaţia iatmul din Noua Guinee în termeni care prefigurează teoria sa asupra comunicării, teorie aplicată în continuare studiului schizofreniei. în aceeaşi perioadă, G. Roheim, un psihanalist iniţiat în antropologie provenit din anturajul lui Freud, efectuează simultan lucrări clinice de psihanaliză si cercetări antropologice asupra aborigenilor australieni (rituri de iniţiere, vise, mituri,şamanism etc). Dintr-o multitudine de cercetări făcute în general dintr-un punct de vedere mai degrabă antropologic (de exemplu, Henry, 1974; Corin, 1976; Fortes, 1977; Zempleni, 1984; Spiro, 1987) decît psihologic, opera lui G. Devereux se detaşează ca tinînd de o „antropologie" înţeleasă în sensul total al termenului, denumiri ca „etnopsihiatrie", „antropologie psihanalitică" sau „etnopsihanaliză" nefiind decît etichete folosite pentru a marca etapele majore ale unei cercetări.

A. DELUZ

• BASTIDE R., MORIN F., RAVEAU F., 1974, *Les Haitiens en France*, Mouton, Haga - Paris. - BASTIDE R., 1972, *Le reve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris. - COLLOMB H., 1965, „Bouffees delirantes en psychiatrie africaine", în *Psychopathologie africaine*, I, 2, 167-239. -CORIN E., 1976, „Zebola, une psychoterapie communautaire en milieu urbain", în *Psychopathologie africaine*, XII, 3, 349-389. - DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie generale*, Gallimard, Paris; 1972, *Ethnopsychanalyse complementariste*, Flammarion, Paris; 1975, *Tragedie et poesie grecque*, Flammarion, Paris. - FORTES M., 1987, „Custom and Conscience", în *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge: 175-617. -ORTIGUES M.-C. si E., 1966, *(Edipe africain*, Plon, Paris. - ROHEIM G., 1950, *Psycho-analysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press, New York (trad. fr. *Psychologie et anthropologie. Culture, inconscient, personalite*, Payot, Paris, 1969). - SPIRO M., 1987, *Culture and Human Nature*, University of Chicago Press, Londra - Chicago.

ETNOŞTIINŢĂ

în ciuda scurtei sale istorii, termenul „etnostiintă" a primit accepţii diferite, în funcţie de spaţiu si epocă. Cînd a apărut, în anii '50, existau si alţi termeni, construiţi în mod similar, adăugind „etno" numelui unei discipline recunoscute. Primul cuvînt'de acest tip a fost, fără îndoială, „etnobotanică", creat în 1895 de către J.W. Harshberger si

destinat arheologilor, pentru a desemna studiul plantelor folosite de populaţiile primitive, repartizarea si răspîndirea lor în trecut, si pentru a sugera alte utilizări, mai bine adaptate timpurilor actuale. Doar în timp a reuşit etnobotanica să devină studiul concepţiilor „celorlalţi" asupra plantelor.

Termenul „etnostiintă" a fost folosit pentru prima dată în 1950 de către G.P. Murdock în indexul din *Outline of Cultural Material* pentru a desemna, în fişierul pe care îl organiza pe culturi umane *(Human Relation Area Files),* secţiunea 82, al' cărei titlu este „Idei pe tema naturii şi omului", cu următorul comentariu :'„Această secţiune este destinată să acopere noţiunile speculative si populare privind fenomenele lumii exterioare si ale organismului uman". în această secţiune 82 se întîlnesc etnoanatomia, etnobotanica, etnometeorologia, etnozoologia etc, fără însă ca termenul „etnostiintă" să apară.

Folosirea acestor termeni a rămas învăluită în ambiguitate. Au fost utilizaţi pentru a desemna studiile raporturilor dintre diferitele etnii si obiectele, fenomenele sau activităţile la care se referă a doua parte a cuvîntului. Astfel, după J. Millot, etnobota-nica este ştiinţa raporturilor reciproce dintre om şi lumea vegetală; la fel, J. Ruffie defineşte etnobiologia ca studiu al incidentelor biologice ale anumitor fapte culturale. J. Barrau (1985) a criticat folosirea greşită a termenului „etnostiintă", adesea întîlnit la plural, pentru a desemna ansamblul tuturor abordărilor care vizează raportarea omului la natură. Foarte aproape, probabil, de această din urmă accepţie, cei pentru care toate *„etno* + disciplină ştiinţifică" reprezintă ştiinţele despre „ceilalţi" aplică aceşti termeni nu obiectului de studiu, ci demersului ştiinţific care permite studierea acestuia : nu se fac cercetări asupra etnostiintelor, ci se face etnostiintă, cum se face si etnobotanica.

Acest demers propriu etnostiintei a fost definit de către H. Conklin, fără îndoială primul care a pretins a-i fi adept, astfel: parcurgerea categoriilor semantice indigene, pentru a studia apoi cunoştinţele unei societăţi despre mediul său înconjurător. Prin analogie cu lingvistica, aceste categorii semantice sînt considerate unele fată de celelalte ca şi trăsăturile distinctive ale sunetelor limbii în interiorul unui sistem fonologic *(phonemic,* în engleză); este ceea ce anglo-saxonii numesc abordarea *emic* a unei culturi, pornind exclusiv de la conceptele pe care aceasta din urmă le retine, în opoziţie cu abordarea *etic,* care porneşte de la felul cum este percepută realitatea din exterior (analiză fonetică).

Etnostiinta ca demers ştiinţific a dobîndit o mare importantă în antropologie din momentul în care s-a extins asupra ansamblului cunoaşterii sociale. A fost numită atunci „noua etnografie", al cărei obiectiv era să îi confere etnologiei un aspect mai „ştiinţific", prin introducerea unor metode preluate din lingvistică. Stabilind o analogie între codul lingvistic si codul cultural, se cerea elaborarea în cazul fiecărei societăţi a unei „gramatici culturale", permitînd înţelegerea si anticiparea, în funcţie de circumstanţe, a comportamentului membrilor săi. Termenul „cultură" era privit într-o accepţie specială: „diferită de moştenirea biologică, [...] ea este ceea ce popoarele trebuie să înveţe, [...] este vorba de construirea mentală de obiecte, de modele de percepţie, de punerea în relaţie si de interpretarea acestor obiecte" (Goodenough, 1964). Deoarece această metodă considera culturile ca fiind constituite din domenii cognitive izolabile, se spera reconstituirea fiecăreia dintre ele, pornind „de la suma clasificărilor populare aplicate tuturor acestor domenii" (Sturtevant, 1964). Totuşi, studiile întreprinse în această perspectivă au rămas limitate la anumite domenii (rudenie, boli, culori, plante, animale), si niciodată nu s-a ajuns în felul acesta la reconstituirea unei societăţi în ansamblul'ei. Etnologii s-au îndepărtat repede de acest demers care, fără îndoială,' era prea tributar fascinaţiei fată de teoriile comunicării si cibernetică, aflate în plină expansiune la momentul respectiv.

Anul 1969 reprezintă un moment de cotitură pentru dezvoltarea etnostiintei, deoarece au apărut în acest an o culegere de texte dintre cele mai marcante ale „noii etnografii", sub titlul *Cognitive Anthropology* (S.A. Tyler, ed.) şi lucrarea lui B. Berlin şi P. Kay, *Basic Colours Terms. Their Universality and Evolution,* care urma să devină punctul de plecare al unui nou demers. în cadrul „ordonării lumii" nu mai urmau să fie

studiate principiile proprii fiecărei culturi, ci, dimpotrivă, ceea ce depinde de moştenirea biologică comună tuturor oamenilor.

Studiile etnostiintifice asupra modului de cunoaştere a naturii în diferite societăţi s-au succedat independent de avatarurile noii etnografii si nu s-au limitat la colectarea clasificărilor populare ale obiectelor si fenomenelor naturale. Etnologii s-au ocupat de asemenea de cunoştinţele privitoare la biologia plantelor, la comportamentul animalelor, si în general de fenomenele naturale. Observaţiile făcute în acest domeniu sînt cu mult anterioare creării termenului „etnostiintă". C. Levi-Strauss, care s-a folosit mult de această „ştiinţă a concretului" în analiza sa asupra miturilor, a evocat în *La pensee sauvage* (1962) o mare parte din informaţiile disponibile la acea vreme.

în ciuda imperfecţiunilor sale, termenul „etnostiintă" continuă să fie utilizat pentru a desemna o anumită metodă de abordare a cunoştinţelor naturaliste. Etnostiinta reuneşte două tipuri de analiză; unul din acestea urmăreşte atingerea categoriilor si conceptelor implicite din punctul de vedere al celor care le utilizează; cel de-al doilea presupune abordarea aceloraşi obiecte si fenomene pornind de la categorii si concepte ştiinţifice. Pentru a distinge aceste două direcţii este preferabil să se vorbească de analiză „interioară" si „exterioară", neimplicînd nici o ipoteză *a priori* privind natura a ceea ce se observă, şi să nu se facă referiri la antinomia *emic/etic.* într-adevăr nu poate să existe realitate *etic* în stare brută; operînd cu criteriile de distincţie pe care i le furnizează cultura observatorului, percepţia este întotdeauna de ordin *emic*.

Confruntarea acestor două puncte de vedere, cel al actantilor si cel al ştiinţei, duce la punerea sub semnul întrebării a legitimităţii limbajului pe care se bazează analiza. De exemplu, în cadrul unui studiu asupra practicilor terapeutice populare, putem ajunge la efectuarea unei analize fiziologice a tulburărilor care, în concepţia celor la care acestea apar, nu intră în categoria „boală", cum s-ar presupune *a priori*, ci sînt o consecinţă a absentei ritualului, fiind posibilă si invocarea altor evenimente, de exemplu o recoltă proastă care, din punct de vedere ştiinţific, ţine de o analiză agronomică.

Această confruntare poate avea de asemenea un interes practic; de exemplu, comparaţia dintre categoriile indigene de sol si analiza pedologică poate permite o mai bună evaluare a posibilităţilor agricole ale unui teritoriu. în plus, unele fenomene - cum ar fi comportamentul animalelor sălbatice, evoluţia vegetaţiei în mediile antropizate, consecinţele climei etc. - scapă analizei ştiinţifice si nu sînt cunoscute decît prin acumularea de observaţii de-a lungul mai multor generaţii. O anumită formă de etnostiintă, cea care, căutînd să identifice universalul, nu se preocupă decît de categoriile independente de contextul cultural care le-a produs, este respinsă de către informatori deoarece pare să prezinte ca nelegitim modul lor de cunoaştere. La etnologii francezi, gratie lui C. Levi-Strauss si A.H. Haudricourt, studiile de etnostiintă au rămas ancorate în cele ale practicilor tehnice si simbolice. Cunoştinţele sînt examinate în relaţie cu abilităţile si reprezentările simbolice si, într-o manieră sistemică, în interiorul ecosistemelor socio-culturale si economice în care s-au dezvoltat. Ele sînt considerate revelatori ai apartenenţei la o structură socială specifică si mai puţin reflectări ale unei structuri mentale universale.

în Franţa, în ciuda sau poate datorită unei profunde transformări a societăţii rurale, cunoştinţele naturaliste tradiţionale (fie că se referă la plantele medicinale, la gestiunea zonelor împădurite, la varietăţile de legume sau fructe pe cale de dispariţie, la rasele de animale adaptate unui mediu specific etc.) devin miza unei identităţi regionale, afir-mîndu-se totodată ca un mijloc de a pătrunde într-o modernitate condusă din interior si nu impusă de o tehnocraţie exterioară.

C. FRIEDBERG

• BARRAU J., 1985, „A propos du concept d'ethnoscience", în *Les savoirs naturalistes populaires*, Actes du Seminaire de Sommieres, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - BERLIN B., KAY P, 1969, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles. - FRIEDBERG C, 1987, „Les etudes

d'ethnoscience", în *Le courrier du CNRS*, supliment la nr. 67 : 19-24. - GOODENOUGH W.H. (ed.), 1964, *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York - San Francisco -Toronto - Londra. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage*, Plon, Paris. - MILLOT J., 1968, „L'ethnobotanique", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris. -STURTEVANT W.C., 1964, „Studies in Ethnoscience", în *American Anthropologist*, 66 (3): 99-131. - TYLER S.A. (ed.), 1969, *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

EUROPA

Antropologia nu a acordat Europei un loc comparabil cu cel pe care îl ocupă în domeniu celelalte mari regiuni ale lumii. Studiile europene nu au acelaşi statut ca etnologia africanistă, de exemplu, sau ca studiile indianiste. Chiar dacă'abundente, lucrările consacrate Europei se prezentau, pînă de curînd, ca o colecţie eteroclită de investigaţii de inspiraţii diverse, folclorice, sociologice, istorice, geografice, lingvistice etc.

Etnologiile şi antropologia Europei

Această situaţie specială a studiilor europene se explică prin mai multe niveluri de raţiuni. Unele tin de geneza si dezvoltarea ştiinţelor umaniste si, implicit, a antropologiei. Constituite de mult timp în discipline', istoria, geografia, sociologia, lingvistica, filosofia chiar, nu i-au lăsat etnologiei decît un spaţiu instituţional restrîns, ea însăşi dedicîndu-se mai mult studiului societăţilor neeuropene decît studiului societăţilor care au asistat la naşterea sa.

Apărută tîrziu, această etnologie a Europei a fost în plus marcată de o extremă diversitate de tradiţii ştiinţifice, epistemologice si academice. Acest caracter diversificat se manifestă mai ales'la nivelul cîmpului conceptual. Unii termeni-cheie ai disciplinei organizează configuraţii semantice diferite de la o tară la alta, cum o arată exemplul complexului format din noţiunile de „popor", „naţiune" si „etnie". La fel, importanta conferită cercetărilor asupra Europei variază extrem de mult: în această privinţă este suficient să se compare poziţia pe care universitatea germană o recunoaşte lui *Volkskunde* cu situaţia marginală în care se află folclorul în Franţa. în sfîrsit, etnologia europeană a întreţinut cu etnologia „exotică" raporturi diverse, în funcţie de epoci si, mai ales, de ţări. Contrastul este deosebit de clar, fie că este vorba de state care se confruntă cu problema naţionalităţilor (cum ar fi URSS) sau cu problema colonială (Franţa, Marea Britanie, Olanda etc'.). Opoziţia dintre „civilizaţi" si „primitivi", apărută o dată cu etnologia, îsi găseşte totuşi echi'valentul în etnologia Europei în opoziţia dintre „savant" si „popular", care se află încă în centrul lucrărilor efectuate de către un mare număr de scoli de folclor si etnologie naţională.

Acestor motive - întîrziere istorică si diversitate ştiinţifică - li se adaugă altele, care tin de însăşi istoria Europei, de pluralismul cultural dominant, de concepţiile diferite asupra faptului etnic si de motivele interesului pentru acesta. Apariţia'timpurie a statelor naţionale, confruntate cu existenta grupurilor etnice si a culturilor hegemonice sau minoritare a făcut ca etnologiei Europei, ca si istoriei, de altfel, să i se atribuie foarte devreme o funcţie politică de legitimare sau contestare a ordinii stabilite. Poverii diverselor ideologii i s-a adăugat aceea a revendicărilor de ordin politic, mai ales în cadrul regimurilor autoritare si totalitare. Numeroase cercetări au fost iniţiate cu unicul scop de a susţine sau de a infirma revendicările etnice, de a proiecta o clasă socială ca agent exclusiv al creaţiei culturale. într-o manieră încă si mai generală, influenta exersată de anumite curente de gîndire a făcut ca mult timp etnologii Europei să interpreteze diferentele culturale prin ierarhizări. Astfel, studiul raselor a ajuns să servească în Europa'drept model pentru studiul culturilor (Beddoe, 1912). Mai aproape de zilele noastre, s-a ajuns să se stabilească superioritatea sau inferioritatea din punct de vedere ştiinţific a anumitor grupuri culturale sau „biologice" (Gerndt, 1987). Această permeabilitate'aparte a etnologiei Europei la o formă de ideologie, chiar dacă nu îi este proprie, a fost agravată de faptul că - exceptîndu-i pe călătorii etnografi de pe vremuri

si, mai recent, pe reprezentanţii unor scoli mai mult dialectologice decît etnografice, cum ar fi scoala germanofonă „Worter und Sachen" din anii '30 - putini etnologi au întreprins cercetări în afara tării lor de origine.

Aceşti factori s-au conjugat aşadar pentru a întîrzia apariţia unei etnologii a Europei si a împiedica unificarea ei, cel puţin relativă. Pe de altă parte, istoria antropologiei, în sensul modern si de acum specializat al termenului, explică de ce Europa este încă o idee nouă, sau aproape nouă în cadrul disciplinei. Deoarece proiectul antropologic, născut în Europa, ţinea să considere că omenirea exotică nu provine din aceeaşi formă de cunoaştere ca si lumea zisă civilizată. S-a estimat mult timp că întreprinderea antropologică, cu fundamentul său etnografic, nu este în esenţă adaptată cunoaşterii societăţilor si culturilor continentului european, cu excepţia supravieţuirii locale a unor instituţii străvechi sau a unor particularisme etnice ameninţate de dominaţia statelor-natiuni si a modelelor de civilizaţie pe care acestea le propagă. Deşi devreme contestată în teorie, mai cu seamă în Statele Unite, această convingere exista încă în vremea cînd debutează primele cercetări asupra Europei, reclamîndu-se clar din metodele de gîndire si investigaţie ale antropologiei sociale si culturale.

Mişcarea începe să prindă formă imediat după al doilea război mondial, apoi se accentuează gratie interesului etnologilor anglo-saxoni, adesea si al celor americani, manifestat fată de culturile europene. Societăţile riverane mediteraneene, de la Peninsula Iberică la Balcani, au fost dintre cele mai studiate, însă în prezent se înmulţesc de asemenea cercetările întreprinse în Insulele Britanice, în Franţa, în Norvegia, în Elveţia, dar si în mai multe societăţi din Europa de Est *(Europe and Its Cultures*, 1963 ; Theodoratus, 1969 ; Nixdorf, Hauschild, 1982). Aceste lucrări sînt, mai ales în Franţa, dovada unei rupturi cu tradiţia intelectuală moştenită de la etnologiile naţionale si investigaţiile folcloriştilor, adoptînd într-o manieră destul de generală modelul etnologiilor cu vocaţie colonială (G. Stocking). Marea lor majoritate se prezintă sub formă de monografii locale. Doar de curînd manifestă tendinţa de a se diversifica si de a aborda aspecte instituţionale, politice si culturale ale societăţii de tip modern, surprinse la o scară mai largă. Si mai putini etnologi au încercat să elaboreze sinteze regionale, în maniera lui J. Davis asupra Mediteranei (1977), sau să întreprindă cerce-tări comparative de o oarecare amploare; fac excepţie cîteva lucrări, în esenţă tot din aria mediteraneană, care analizează fenomene ca onoarea (Peristiany, 1965), utilizările segmentare ale violentei, *feud* sau *vendetta* (Black-Michaud, 1975; Boehm, 1984) sau chiar organizarea familială (Peristiany, 1976), însă aceste lucrări depăşesc clar cîmpul european, pentru a cuprinde si celălalt ţărm al Mediteranei.

în prezent, deşi nu este cu adevărat autonomă în organizarea sa ştiinţifică si nici nu constituie o specializare antropologică cu legitimitate asigurată, etnologia Europei nu încetează totuşi să existe. Ea oferă însă o imagine a continentului prea puţin fidelă profilului Europei reale. Pînă de curînd, imensa majoritate a monografiilor etnologice aveau drept obiect comunităţile săteşti şi ţărăneşti; erau preferate în general regiunile din sud celor din nord, masivele muntoase cîmpiilor, ţările unde se practică agricultura sau creşterea extensivă a animalelor regiunilor deschise si industrializate. Lucrările efectuate au privilegiat în studiul societăţilor locale trăsăturile trimitînd la trecutul acestora, pe de o parte, si particularităţile sau autonomia lor relativă (sau presupusă), pe de altă parte - domenii de fapte (rudenia, sistemele simbolice etc.) a căror cercetare a fost iniţiată de antropologia generală în alte regiuni ale lumii. Europa antropologilor nu este cea a industrializării, a urbanizării, a transformării statului, a birocratizării, a mobilităţii geografice, a conflictelor de clasă sau a diverselor forme de integrare supra-regională (Boissevain, 1975). Aceste fenomene majore, cu toate că se pot constitui în obiecte de studiu etnologic, nu sînt luate în considerare decît prin prisma instituţiilor „interstitiale" (Wolf), cum ar fi, în domeniul politic, clientelismul.

Dezvoltarea în interiorul disciplinei a unei antropologii vizînd problemele lumii urbane si industriale a antrenat totuşi o deplasare progresivă a terenurilor de cercetare în Europa. De cîtiva ani, studiile europeniste încearcă să descrie unele aspecte ale

proceselor de urbanizare si industrializare care au transformat profund Europa cîm-purilor agricole. Acest curent este mai puţin rezultatul unei reflecţii anume asupra Europei – multe din modelele sale au fost elaborate de altfel în Statele Unite -, cît al ambiţiei nutrite de antropologi în general pentru analizarea si înţelegerea formelor moderne ale societăţii şi culturii.

Cadre intelectuale şi instituţionale

Chestiunea legitimităţii unei etnologii europeniste continuă să fie discutată. Domeniul societăţilor si culturilor europene care prezintă totuşi, dincolo de multiplele sale linii de ruptură, si tocmai datorită acestora, o unitate de ansamblu comparabilă celei a Africii negre, de exemplu, nu este recunoscut în general drept un cadru de referinţă pertinent. Se pare că faptul de a studia societăţi cu o puternică bază demografică, supuse unor principii de organizare la scală diferită si rezultate dintr-o lungă istorie strict arhivată, continuă să antreneze o dispersie a cercetărilor si a şcolilor. Fenomenele privilegiate de analiză variază de la o ţară la alta; nu se ajunge la un acord nici în legătură cu legitimitatea epistemologică a investigării lor, nici în legătură cu modul în care trebuie explicat. Cercetările par astfel a fi un mozaic de lucrări al căror scop în ansamblu este dificil de stabilit, în cazul că acesta ar exista. Doar în mod excepţional, mai ales în zilele noastre, se observă o oarecare unificare a problematicilor. Acest fapt îsi are originea în propagarea curentelor de gîndire antropologică si a unor modele teoretice si metodologice majore ale disciplinei.

Nu există de fapt nici un cadru intelectual sau măcar instituţional care să permită studiilor europene să-si construiască obiectul de cercetare într-o manieră globală. Problema existentei antropologice a continentului european nu poate fi formulată din perspectiva ariilor culturale. Noţiune depăşită din punct de vedere metodologic în ciuda aparentei vitalităţi pe care i-o conferă nenumărate atlase etnografice, ea îsi întemeiază utilizarea, aici mai mult decît oriunde altundeva, pe concepţii teoretice'contestabile *(Kulturkreise,* difuzionism etc.) si pe eşafodajul arbitrar, dacă nu chiar simplist, de corelaţii între diferitele aspecte ale realităţii. Dezvoltarea în prezent a unei abordări preluate din antropologia socială si tinzînd să neglijeze repartizarea în spaţiu a faptelor de cultură a accentuat si mai mult dificultatea. Nu este o pură întîmplare faptul că tradiţia etnocartografică rămîne în picioare în ţările Europei de Nord, Centrale si de Est, în timp ce în ţările din Vest si Sud a decăzut. Această tradiţie a încercat cel'mai adesea să surprindă pe o scară foarte restrînsă logici de sistem si structuri de ordonare. Grija pentru raportarea imediată a lucrărilor la problematica'antropologiei generale, dimensiunea redusă a unităţilor de observare, respectarea frontierelor naţionale, problema limbilor, toate acestea au frînat considerabil evoluţia demersului comparativ în interiorul europenismului (Freeman, 1973). în definitiv, putinele lucrări provenind din antropologia socială sînt fără îndoială diferite ca principii, însă echivalente ca rezultate cu acelea care caracterizează etnologiile naţionale si investigaţiile folclorice. Oricît de legitime si promiţătoare ar părea, aceste cercetări - referindu-se la Europa în întregime sau la una ori alta dintre regiunile sau ariile sale lingvistice, la configuraţiile originale ale căror „trăsături diferenţiale", adevărate obiecte ale antropologiei în viziunea lui C. Levi-Strauss, sînt susceptibile de a fonda o antropologie europenistă - se întîlnesc încă în număr foarte redus. Printre cele cîteva excepţii, citäm studiile întreprinse asupra instituţiei casei în Pirinei *(Los Pireneos,* 1986). '

Se dovedeşte astfel că asamblarea datelor localizate furnizate de lucrările etnologilor cu nenumăratele tentative de ordonare a diversităţii europene, făcute în afara cîmpului disciplinei si urmînd criterii eterogene, este imposibilă. Cele cîteva delimitări empirice propuse de'către etnologi (Arensberg, 1963, de exemplu) nu se suprapun decît aproximativ hărţilor Europei, întocmite în funcţie de criterii geografice, de repartizarea elementelor de cultură materială, de familiile lingvistice, de marile arii religioase sau chiar de ansamblurile istorice, cu frontiere slab conturate si schimbătoare, purtînd

însemnele evenimentelor majore ale trecutului european. Chiar dacă fac uneori referire la harta substraturilor „etnice", care trimite mai mult înspre iluziile „vînătorii de strămoşi" (J. Geipel) decît la o realitate pertinentă, delimitările operate nu coincid-mai trebuie oare precizat? - cu aceasta. Nimeni nu-şi imaginează astăzi că ar putea să întocmească un „manual" al culturilor europene după modelul *handbooks* din antro-pologia nord-americană.

Cadrul instituţional al cercetării nu este deloc mai unitar. Un element comun studiilor întreprinse în diferite ţări este relaţia instaurată între cercetarea etnologică propriu-zisă, practica muzeografică în formele sale tradiţionale (muzee naţionale, regionale, locale etc.) şi mai recente (ecomuzee, centre de cultură ştiinţifică şi tehnică etc.) şi politicile culturale : politica patrimoniului etnologic în Franţa, a bunurilor culturale în Italia, a moştenirii culturale în Marea Britanie. Stabilirea acestei conexiuni reflectă preocupările pentru conservarea fenomenelor tradiţionale pe cale de dispariţie (forme ale vieţii sociale, culturale si materiale) care este nevoie să fie studiate de urgentă si salvate, în măsura în care acest lucru este posibil. Probabil în acest domeniu întîietatea tradiţională a folclorului rămîne evidentă în etnologia Europei.

Şcolile etnologice europene sînt slab organizate din cauza conflictelor internaţionale si a diviziunilor politice. După încheierea primului război mondial a fost creată Comisia Internaţională a Artelor Populare (CIAP). Treizeci de ani mai tîrziu, Societatea Internaţională de Etnologie si Folclor (SIEF) i-a urmat celei dintîi. Ea si-a propus drept scop studierea culturii popoarelor europene si a grupurilor care descind din acestea. Secretariatul său general se află actualmente la Institut for Follivskorfung din Stockholm, spaţiu reprezentativ pentru predominanta curentelor proprii etnologiei Europei de Nord. SIEF furnizează un cadru activităţii mai mult sau mai puţin regulate a comisiilor specializate care se ocupă de etnocartografie, utilajele agricole, literatura orală si basmele populare, cultura Carpatilor si Balcanilor si, în sfîrsit, de arhitectura rurală.

Publicaţiile si instrumentele de documentaţie în etnologia Europei sînt puţin numeroase. *Ethnologia Europaea* este un periodic apărut în 1967 la Paris, la iniţiativa lui G. de Rohan-Csermak; inspiratorul său a fost suedezul S. Erixon care, încă din 1937, în *Regional European Ethnology* încerca să definească finalităţile unei etnologii a Europei. *Ethnologia Europaea* apare în prezent în Danemarca, sub îndrumarea lui B. Stoklund. Pe plan bibliografic îi corespund două publicaţii: *Bibliografia artelor şi tradiţiilor populare* care apare din 1948 si a cărei redacţie este asigurată de J.R. Dow, la Department of Foreign Languages and Literatures (Iowa State University, Statele Unite), si revista bibliografică *Demos,* publicată la Berlin (RDA), care oferă informaţii despre publicaţiile ţărilor din Est. Printre instrumentele specializate vom cita *Enzyklopädie des Mă'rchens* (Enciclopedia basmului) care apare, începînd cu 1978, sub coordonarea lui K. Ranke şi H. Bausinger.

I. CHIVA, G. LENCLUD

• ANDERSON R.T., 1971, *Traditional Europe. A Study in Anthropology and History,* Wadsworth Publishing Company, Belmont. - ARENSBERG C.M., 1963, „The Old-World Peoples : The Place of European Cultures in World Ethnography", în *Anthropological Quarterly,* 36 (III), *Europe and Its Culture :* 75-100. - BEDDOE J., 1916 (1985), *Anthropological History of Europe,* The Cliveden Press, Washigton DC. - BOISSEVAIN J., 1975, „Towards a Social Anthropology of Europe", în J. Boissevain, J. Friedl (ed.), *Beyond the Community,* Department of Educational Science of the Netherlands, Amsterdam. - BROMBERGER C. *et al.,* 1982-1983, „L'ethnocartographie en Europe: coups d'oeil retrospectifs et questions ouvertes", în *Technologies, ideologies, pratiques,* IV (1-4), *L'ethnocartographie en Europe* : 15-41. - CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir: la France et les pays de langue allemande,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Mission du Patrimoine Ethnologique, Paris. - CUISENIER J. (ed.), 1979, *Europe as a Cultural Area,* Mouton, Haga - Paris - New York. - DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - FREEMAN S.T., „Introduction", în *American Anthropologist, Studies in Rural European Social Organization.* – GERNDT H. (ed.), 1987, *Volkskunde und Nazional-Sozialismus,* Munchner Vereinizung fur Volkskunde, Munchen. -

MAGET M., 1968, „Problemes d'ethnographie europeenne", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris. - NIXDORF H., HAUSCHILD T. (ed.), 1982, *Europäische Ethnologie*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin. - 1986, *Pireneos (Los), Estudios de Anthropologia e Historia*, Casa de Velasquez, Madrid. - THEODORATUS R.J., 1979, *Europe : A Selected Ethnographic Bibliography*, Human Relations Area Files, New Haven.

EUROPA ATLANTICĂ

Partea atlantică a Europei, de la Insulele Britanice la vestul Peninsulei Iberice, cuprinde în primul rînd două ansambluri culturale bine diferenţiate în raport cu culturile dominante ce le înconjoară : regiunea bască pe de o parte, rămăşiţe ale vechii Europe celtice pe de altă parte : Irlanda, Scoţia, Ţara Galilor, Cornwall-ul britanic şi Bretania franceză.

Trăsăturile principale ale vechii organizări sociale celtice ne sînt cunoscute gratie culegerilor de texte juridice din evul mediu timpuriu, irlandez si galez. Regăsim aici îndeosebi descrierea parentalităţii *(kindred)*, unitate de consangvinitate reunind toţi descendenţii, pe linie paternă, ai unui strămoş comun, de-a lungul a patru generaţii. în acest cadru de ansamblu, statutul individual,' proprietatea asupra pămîntului, împreună cu un mare număr de drepturi si îndatoriri erau transmise în linie agnatică. Aceste elemente de organizare au existat sub o formă aproape identică în Irlanda si Tara Galilor si prezintă trăsături comune cu sistemul anglo-saxon de arendare a pămînturilor bazat pe familia extinsă (Charles-Edwards, 1972; Howell, 1976; Goody, 1983). Identi-ficarea legăturilor de rudenie social în filiaţie cognatică şi pe un număr de patru generaţii a caracterizat în mod durabil terminologia de înrudire celtică: ea a rezistat mai multor secole de colonizare britanică în Irlanda, deşi sub o formă oarecum schimbată. Găsim, pînă în secolul al XIX-lea, un sistem de folosire a pămînturilor, numit *rundale*, bazat pe familia extinsă, cu redistribuirea terenurilor la fiecare generaţie (Cresswell, 1969 ; Fox, 1978).

Marea foamete din 1845-1846 a antrenat dispariţia sistemului *rundale* din societatea rurală irlandeză, creşterea considerabilă a vîrstei de căsătorie, dar si apariţia instituţiei moştenitorului unic în locul vechiului mod egalitar de repartizare a bunurilor. Aceste transformări au fost însoţite de o expansiune a celibatului si de un flux important de emigraţie (Arensberg, 1968 ; Cresswell, *op. cit.)*.

In lucrarea sa asupra societăţii rurale englezeşti din evul mediu, G.C. Homans (1975) distinge două mari tipuri de structuri agrare'si de ocupare a spaţiului. Primul, numit *woodland*, asociază terenurile îngrădite de mici dimensiuni cu habitatul dispersat după modelul francez al fermelor împrejmuite. Al doilea, numit *champion*, combină culturile în *openfield* cu habitatul concentrat. în zonele *woodland* predomină sistemul de transmitere egalitară, în timp ce în regiunile *champion* instituţia moştenitorului unic era considerată drept normă.

Istoria socială engleză a favorizat studiul transformărilor economice legate de declanşarea revoluţiei industriale. Cea mai importantă dintre aceste transformări este generalizarea unei agriculturi practicate pe vaste întinderi împrejmuite, ceea ce a condus la proletarizarea ţăranilor si la urbanizarea satelor. Presiunile economice si demografice rezultate de aici au contribuit la succesul reformei si la revoluţia puritană din secolul al XVII-lea.

în Bretania, diferitele sisteme de arendare a terenurilor au coexistat de la sfîrsitul feudalismului, fiecare dintre acestea fiind asociat cu un anume tip de închiriere a fermei si cu un mod specific de succesiune patrimonială. Lucrările etnografice au reliefat existenta strategiilor matrimoniale bazate pe „refaceri" ale alianţelor în interiorul ansamblurilor familiale stabile. Aceste strategii au drept efect perpetuarea identităţii ansamblurilor locale, pentru a le permite să se afirme în calitate de susţinători „pe linie genealogică" ai intereselor economice şi politice specifice (Burguiere,' 1975; Segalen, 1985). Căsătoria era un element major al acestei identităţi a ansamblurilor familiale, după cum o dovedeşte importanţa socială şi rituală ce îi revenea.

Există foarte multe texte datînd din evul mediu, cum ar fi ciclurile din Ulster si cel fenian sau *Mabinogion-ul* galez, care permit accesul la vechile fonduri mitologice ale Europei Atlantice. Ele subliniază prezenta elementelor precreştine, dar si trăsături ale culturii materiale ajungînd pînă la epoca fierului. Cercetătorii sînt confruntaţi si cu „tradiţii" a căror autenticitate este îndoielnică, cum ar fi celebrele poeme dedicate lui Ossian, de James MacPherson (Trevor-Roper, 1983). în Bretania, numeroase tradiţii populare au fost descoperite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de către P. Sebillot, F.M. Luzel si A. Le Braz.

J. GAUGHAN

• ARENSBERG CM., 1968 (1937), *The Irish Countryman: An Athropological Study,* The Natural History Press, Garden City - New York. - BURGUIERE A., 1975, *Bretons de Plozevet,* Flammarion, Paris. - CHARLES-EDWARDS T.M., 1972, „Kinship, Status and the Origins of the Hide", în *Past and Present,* 56. - CRESSWELL R., 1969, *Une communaute rurale de l'Irlande,* Musee de l'Homme, Paris. - FOX R., 1978, *The Tory Islanders: A People of the Celtic Fringe,* Cambridge University Press, Cambridge. - GOODY J., 1983, *The Development of the Family and Marriage in Europe,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'evolution de la famille et du mariage en Europe,* Armand Colin, Paris, 1985). - HOMANS G.C., 1975 (1941), *English Villagers of the Thirteenth Century,* W.W. Norton, New York. -HOWELL C, 1976, „Peasant Inheritance Customs in the Midlands, 1280-1700", în J. Goody, J. Thirsk, E.P Thompson (ed.), *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1280-1700,* Cambridge University Press, Cambridge. - SEGALEN M., 1985, *Quinze generations de bas-Bretons. Parente et societe dans le pays bigouden Sud, 1720-1980,* PUF, Paris. -TREVOR-ROPER H., 1983, „The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland", în E. Hobsbawm, T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge.

EUROPA CENTRALĂ ŞI DE EST

Doar prin intermediul unor individualităţi marcante, precum B. Malinowski, S.F. Nadel sau K. Polanyi, a reuşit Europa Centrală si de Est să-si lase amprenta tradiţiilor sale intelectuale asupra dezvoltării antropologiei. Căci, în mod curios, ţările lor de origine au fost neglijate în calitate de obiecte de studii etnologice. Antropologia la care au contribuit aceste personalităţi era produsul unei Europe Occidentale dominante din punct de vedere intelectual. A fost nevoie ca aceasta din urmă să-si piardă din influentă pentru ca Europa Centrală si de Est să devină în sfîrsit loc de cercetări pentru etnologii veniţi din alte părţi. Istoricii din Vest vorbeau despre ea ca despre o „regiune intermediară" sau chiar o „frontieră de stepă a Europei". Mai tîrziu, ei au abordat-o prin prisma aspectului său de relativă subdezvoltare sau de „capitalism periferic". Chiar si astăzi, Europa Centrală si de Est este considerată ca o zonă-tampon între economiile de piaţă occidentale si economiile centralizate si planificate din Est, cam asa cum altădată această regiune era văzută ca un pod aruncat între feudalismul occidental si imperiile asiatice. Pe scurt, Occidentul a fost rareori dispus să trateze *Mitteleuropa* ca pe o lume în sine.

Trebuie totuşi menţionată o excepţie: studiul de pionierat al lui W. Thomas şi F. Znaniecki (1918), rezultat din colaborarea dintre cercetători originari din regiune si cercetători străini. Acest studiu a contribuit la proiectarea regiunii ca arhetip al societăţii si economiei ţărăneşti, abordare care trebuia să aducă rezultate. Totuşi, trebuie să recunoaştem că marea parte a ceea ce trece drept antropologia Europei Centrale si de Est este produsul specific al unor ţări diferite. Este vorba în cea mai mare parte de cataloage reunind elemente de cultură materială si de „folclor" care aparţineau în general *etnikum-ul*ui dominant, deşi erau adeseori' considerate în cadrul grupurilor etnologice localizate. Am putea, pentru mai multă claritate, să comparăm aceste lucrări cu *Volkskunde,* în măsura în care apariţia „etnografiei naţionale" a fost direct sau indirect influenţată de exemplele germane, în contextul general al marilor mişcări naţionaliste si populiste din epoca presocialistă. Persistenta acestor tradiţii de cercetare

în societăţile socialiste contemporane constituie în sine un fenomen remarcabil, demn de o analiză antropologică în adevăratul sens al cuvîntului. Ştiinţa unor etnografi naţionali precum J.S. Bystronîn Polonia, K. Weis în Cehoslovacia, V. Hnatjuk în Rutenia subcarpatică si K. Visky în Ungaria a rezistat probei timpului. Unele lucrări, cum ar fi cele ale lui K.Moszynski, încearcă un studiu de ansamblu al lumii slave. De curînd s-a trecut la prezentarea reunită a documentaţiei etnografice asupra societăţilor rurale tradiţionale (J. Burszta). Alţi cercetători au recurs la analize de tip comparativ (de exemplu, B. Gunda). Aceste monografii sînt îmbogăţite prin compilaţii remarcabile, ca recentul *Magyar Neprajzi Lexicon.* Numeroşi etnografi se consacră ani la rînd aceleiaşi regiuni, însă există foarte puţine studii remarcabile despre comunităţi, care să se asemene cu studiile în manieră „holistică" ce caracterizează antropologia occidentală. Vom cita totuşi lucrările lui Z.T. Wierzbicki (1963) despre un sat catolic din Galitia de sus, cît si cele ale lui E. Fel si T. Hofer despre un sat calvinist din Marea Cîmpie maghiară. Puţine din aceste cercetări au fost traduse, iar cei mai marcanţi etnografi, ca Hofer în Ungaria, sînt conştienţi de prăpastia ce separă practica lor etnografică de studiile comparative si generalizante ale antropologiei occidentale.

Doar de puţin timp au început antropologii străini să se ocupe de Europa Centrală si de Est. în ciuda unui interes aproape exclusiv acordat modernizării comunităţilor rurale (Hann, 1980 ; Bell, 1984 ; Vasary, 1987 sau Hollos, Maday, 1983, al căror volum cuprinde contribuţiile cercetătorilor maghiari), Ungaria a fost studiată în mod special. Nume-roase lucrări au fost întreprinse de asemenea în Polonia. în timp ce C. Hann (1985) scoate în evidentă supravieţuirea structurilor ţărăneşti în statul socialist necolectivizat, cercetările lui J. Wedel (1986), centrate pe fenomenul urban, constituie un exemplu foarte diferit, arătînd maniera în care trebuia să procedeze antropologia occidentală pentru a reda si a înţelege istoria contemporană în contexte puternic politizate. Aşadar, europenistii din Est trebuie să facă fată nu numai problemelor specifice apărute pe teren, ci si celor ivite „la ei acasă", în confruntarea cu publicul occidental. în sfîrsit, lui Z. Salzmann si V. Scheufler (1974) li se datorează un studiu foarte preţios asupra unui sat din Boemia, care reuneşte trei aspecte: antropologic, etnografic şi istoric.

Este evident că rămîn încă multe de făcut atît pentru cercetătorii naţionali, cît si pentru cei din străinătate, iar eforturile lor ar trebui să se completeze. Este nevoie mai ales de o regîndire a importantei pe care ar putea-o avea contribuţia cercetătorilor străini. în afara studiilor privind comunităţile săteşti, identitatea etnică a fost de asemenea un subiect foarte des abordat, si la fel si minorităţile, precum minoritatea ucraineană lemko din Polonia, slavii si ungurii din Burgenlandul austriac sau grupurile „paria", cum ar fi ţiganii unguri. Totuşi, ritualurile si simbolismul au fost aproape ignorate, deşi importanta lor în cazul ţărilor socialiste a fost de nenumărate ori semnalată. De asemenea, puţine lucrări s-au axat pe schimbările intervenite în privinţa înrudirii şi în domeniul relaţiilor interpersonale. Antropologia urbană este cvasiinexistentă: nu se ştie aproape nimic despre noile forme de habitat, nici despre locurile de muncă socialiste, deşi cercetările privind „economiile secundare" iau amploare pe zi ce trece.

'Antropologia Europei de Est mai are încă mult de lucru. Apărută tîrziu în scenă, ea nu poate ignora contribuţiile altor discipline si mai ales ale etnografiei locale. Ea trebuie de asemenea să se sustragă influentei unei propagande active, fără însă a cădea într-un relativism absolut. Bilanţul său în prezent este extrem de redus. Antropologii care s-au consacrat acestei regiuni marginale, pentru a nu se rupe de tradiţiile disciplinei lor, au ales în mod deliberat grupuri „exotice" si s-au limitat la studiul micilor comunităţi rurale sau, unii mai îndrăzneţi, la aspectele „deviante" ale comportamentelor economice în mediul urban. Aceasta nu este însă de ajuns pentru a cunoaşte *în profunzime tara.* Asemenea cercetări pot oferi perspective preţioase si pot corecta teoriile ştiinţifice avansate de savanţi recunoscuţi oficial, însă o antropologie consacrată instituţiilor *centrale,* simbolurilor si valorilor ar cîntări mult în cunoaşterea societăţilor socialiste contemporane din Europa Centrală si de Est.

C. HANN

• BELL P.D., 1984, *Peasants in Socialist Transition. Life in a Collectivized Hungarian Village*, University of California Press, Berkeley. - FEL E., HOFER T., 1969, *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*, Aldine, Chicago. - HANN C.M., 1980, *Tăzlăr: a Village in Hungary*, Cambridge University Press, Cambridge ; 1985, *A Village without Soli-darity. Polish Peasants in Years of Crisis*, Yale University Press, New Haven. - HOLLOS M., MADAY B.C. (ed.), 1983, *New Hungarian Peasants: An East Central European Experience with Collectivization*, Brooklyn College Press, New York. - SALZMANN Z., SCHEUFLER V., 1974, *Komarov; a Czech Farming Village*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - THOMAS W., ZNANIECKI F., 1918, *The Polish Peasant in Europe and America*, University of Chicago Press, Chicago. - VASARY I., 1987, *Beyond the Plan. Social Change in a Hungarian Village*, Westview Press, Boulder. - WEDEL J., 1986, *The Private Poland. An Anthropologist's Look at Everyday Life*, Facts on File Publications, New York. - WIERZBICKI Z.T., 1963, *Zmiaca w pol wieku pozniej*, Ossolineum, PAN, Wroclaw

EUROPA DE NORD. Etnologia Europei de Nord

în ţările Europei de Nord, termenul de „etnologie" se aplică în general lucrărilor consacrate domeniului scandinav, pe cînd cercetările efectuate în societăţi si culturi diferite tin de antropologia socială.

Dacă se poate vorbi de o etnologie a ţărilor nordice, ca o consecinţă a paralelismului direcţiilor de studiu în Suedia, Norvegia, Danemarca şi Finlanda, aceasta nu înseamnă că există o unitate culturală a Scandinaviei. Această etnologie este străveche : Nordiska Museet, fondat în 1873, îsi prezentase o parte a colecţiilor sale la Expoziţia universală de la Paris, iar după modelul său s-a creat Musee d'Ethnographie de la Trocadero în 1878. Cît despre Skansen, care a adunat în 1901 modele de arhitectură rurală culese din toate regiunile Suediei, acesta a dobîndit statutul de pionier cu muzeul său în aer liber, a cărui concepţie va fi preluată de către muzeografii germani.

Prima catedră de etnologie, asociată la Nordiska Museet, a fost creată la Stockholm în 1919; direcţiile de studiu sînt axate în esenţă pe viaţa rurală tradiţională, mai cu seamă în aspectele sale tehnologice si materiale. Sigurd Erixon, al doilea titular al catedrei, va face din cercetările folclorice o ramură a etnologiei; sub direcţia sa va fi publicat un *Atlas al culturii folclorice suedeze*. în Danemarca, sub îndrumarea lui Troels-Lund, va fi elaborat atît un *Dicţionar al culturii nordice,* cît si un *Dicţionar al culturii istorice a Scandinaviei medievale.* Să notăm si faptul că la Lund, C.V. von Sydow este inventatorul unui sistem de clasificare a literaturilor orale, bazat pe principiul taxonomiilor botanice. Influenta germană, mai ales cea a geografiei lingvistice, este uşor sesizabilă în aceste lucrări.

La sfîrsitul celui de-al doilea război mondial, la iniţiativa lui F. Barth care preda la Bergen si într-o perspectivă metodologică ce datorează mult antropologiei functionaliste engleze, etnologia scandinavă se orientează spre studierea societăţii contemporane si a formelor sale de integrare. Lucrările lui A. Daun (1969) sau B. Ehn (1983) marchează părăsirea vechilor orientări. Alte curente de cercetare iau naştere la catedrele de etnologie de la Lund (fondată în 1946), Uppsala (1948), Goteborg (1969) si Umea, specializată în studiul culturii lapone (1975). în 1972, termenul *Folklivsforksning* (folclor) a fost înlocuit cu cel de „etnologie", fapt ce marchează sfîrsitul privilegiului acordat pînă atunci studiilor folclorice.

Printre principalele lucrări reprezentative ale etnologiei domeniului scandinav, le vom cita pe cele ale lui N.A. Bringeus. Cercetările colective asupra alimentaţiei, literaturii orale, ritualurilor si sărbătorilor pe care le iniţiază asociază studiului culturii si reprezentărilor o abordare materialistă temperată (Lofgren, 1981). Lucrările în chestiune trimit atît la R. Barthes sau M. Foucault, cît si la N. Elias, M. Douglas sau R. Sennett. *Den Kultijverade Manniskan (The Civilised Man,* 1979) este o ilustrare a acestei antropologii a culturii, consacrată analizei proceselor cognitive, în măsura în care acestea orientează comportamentele burgheziei victoriene în zorii secolului al XX-lea.

Alţi etnologi, precum S.B. Ek (1971), la Goteborg, întreprind cercetări de etnologie urbană, ocupîndu-se mai ales de condiţiile de muncă ale diverselor categorii de muncitori.

Norvegia si Danemarca, mai rurale decît Suedia, favorizează studiul comunităţilor ţărăneşti, însă în paralel apar şi cercetări privind proletariatul sau chiar studii ale unor comunităţi supuse unei observări de durată (Christiansen, 1978; Stocklund, 1985). La Bergen, sub influenta lui B. Alvar, lucrările de etnomedicină cunosc un avînt puternic. Printre personalităţile marcante ale etnologiei scandinave îl mai amintim pe finlandezul L. Honko. U. Hannerz este cu siguranţă cel mai cunoscut dintre etnologii scandinavi contemporani, datorită contribuţiei sale la reflecţia asupra etnologiei urbane.

Muzeografia scandinavă este larg deschisă acestor noi cîmpuri de studiu. Astfel, de la crearea sa, un departament din Nordiska Museet a fost consacrat „claselor superioare" si, începînd cu anii '30, au fost întreprinse aici cercetări asupra mediului urban si culturii sale. în anii '40, muzeul a iniţiat o vastă acţiune de colectare de autobiografii proletare, actualmente în curs de interpretare. în 1985, *Modell Sverige* (Modelul suedez) propunea o meditaţie asupra transformărilor sociale si culturale din tară, sprijinindu-se pe o muzeografie inventivă. Muzeele s-au asociat pentru punerea în aplicare a proiectului „Samdok" (Astăzi pentru mîine), care-si propune să adune o documentaţie asupra lumii contemporane prin intermediul unei politici de achiziţionare sistematică a obiectelor sale cele mai semnificative.

M. SEGALEN

• BRINGEUS N.-A., 1958, *Klockringningsden i Sverige* (Obiceiurile legate de bătutul clopo-telor în Suedia), Nordiska Museet, Stockholm; 1987, *Livets Hogtider,* Forlag, Stockholm. -DAUN A., 1969, *Upp till kamp i Batskarnas! En etnologisk studie av ett samhalle infor-industrinedlaggelse* (Sus si luptaţi la Batskarnas! Studiu etnologic asupra unei comunităţi industriale ameninţate cu închiderea), Prisma, Stockholm. - CHRISTIANSEN P.O., 1978, „Forms of Peasant Dependency in a Danish Estate", în *Peasant Studies,* 7, 1, 38-66. -ERIXON S., 1957, *Atlas over svensk folkkultur;* t. I, *Materiel och social cultur* (Atlasul culturii populare suedeze), Kungl. Gustav Adolfs Akademien, Stockholm. - EHN B., 1983, *Ska vi leka tiger ? Daghemsliv ur kulturell synvinkel* (Vreţi să vă jucaţi cu tigrul? Perspective culturale asupra vieţii într-o cresă), Liber, Lund. - EK S.B., 1971, *Noden i Lund* (Noden la Lund), Gleerups, Lund. - *Ethnologia Europaea.* - *Ethnologia Scandinavica.* - FRYKMAN J., 1977, *Horan i bondesamhallet* (Tîrfele în societatea ţărănească), diss., Lund. - FRYKMAN J., LOFGREN O., 1979, *Den kultiverade manniskan* (Omul civilizat), Liber, Lund (trad. engl. *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class Life,* Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1987). - HANNERZ U., 1983, *Explorer la ville. Elements d'anthropologie urbaine,* Editions de Minuit, Paris, 1983. - LOFGREN O., 1981, „On the Anatomy of Culture", în *Ethnologia Europaea,* XII, 1: 26-46. - STOCKLUND B., 1985, „Economy, Work and Social Roles. Continuity and Change in the Danish Island Community of Laeso, C. 1200-1900", în *Ethnologia Europaea,* XV (2): 129-163. - SYDOW C.W. von, 1948, *Selective Papers on Folklore,* Rosenkilde & Bagger, Copenhaga. - „Trends in Nordic Tradition Research", în *Studia Fennica,* 1983, 27.

EVANGHELIZARE

în accepţia sa cea mai largă, termenul de „evanghelizare" desemnează astăzi propagarea oricărei forme de ideologie. Uzajul strict îl rezervă totuşi predicării Evangheliilor, incluzînd aici si preocupările misionare. Primirea Evangheliei înseamnă acceptarea unei credinţe care, în principiu şi dincolo de orice grad de scepticism şi de convingere, este susceptibilă de a se exprima în orice cultură: acesta este fundamentul universalismului creştin. Prin aceasta se explică fără îndoială diversitatea formelor religioase si culturale pe care le ia creştinismul în fiecare din culturile unde este întîlnit, cît si diviziunile sale în diferite ramuri si secte, atît de des asociate cu grupurile socio-culturale. în vremurile de început ale istoriei Bisericii au apărut discuţii care i-au opus pe cei care înscriau învăţătura lui Cristos în iudaism, ceea ce excludea orice prozelitism în rîndul străinilor, celor care, considerînd că mesajul Său avea o destinaţie universală,

dădeau fundament teologic unei evanghelizări care îi privea pe toţi oamenii. Cea de-a doua opţiune a ieşit biruitoare, în mare parte gratie operei lui Pavel, considerat a fi primul misionar, chiar dacă această titulatură ar trebui să-i revină lui Toma, care a răspîndit Evanghelia în Kerala. Tensiunea dintre credinţa universală si reprezentările culturale particulare va persista totuşi si întotdeauna va rămîne o miză crucială atunci cînd această universalitate va fi impusă de către străini.

Creştinismul se răspîndeste profitînd de hegemonia romană. începutul secolului al VII-lea îl găseşte deja bine'implantat de jur împrejurul Mediteranei, pînă în Europa de Nord, de la Marea Caspică pînă în Etiopia, animat de diverse popoare ce străbat rutele comerciale înspre India si Asia Orientală. O dată cu expansiunea islamului, creştinătatea se vede lipsită de rădăcinile sale si îngrădită în Europa. Eforturile cruciaţilor pentru recucerirea Tării Sfinte si numeroasele tentative de a redeschide căile comerciale orientale si a'ocoli astfel ţările musulmane ale Eurasiei Centrale rămîn zadarnice. Abia în secolul al XVI-lea creştinătatea îsi reia mişcarea de expansiune. în zorii secolului al XVII-lea există enclave creştine în India, Malaiezia, Filipine, Japonia si China. Numeroase convertiri au loc în timpul marilor călătorii ale lui F. Xavier (1506-1552). R. de Nobili (1577-1656) în India si M. Ricci (1552-1606) în China se străduiesc să adapteze culturilor locale o religie'creştină ancorată de acum încolo în valorile sale europene ; este vorba aici de o problemă pe care Roma o recunoaşte în 1659, recomandîndu-le misionarilor să răspîndească credinţa si nu obiceiurile culturale ale Europei (Neill, 1964).

Bine înrădăcinată în India de sud si în Filipine, prezenta creştină se menţine la Malacca si Macao, însă dispare în China pînă cînd, începînd cu 1890,' misionarii francezi si americani vor reintroduce creştinismul. „Secolul creştin" al Japoniei (si cele 300.000 de convertiri) se sfîrşeşte în 1637 prin persecuţii şi masacre ; misionarii, acuzaţi de a fi intrat în comerţ si în viata politică, sînt expulzaţi, iar religia lor interzisă. De-abia în jurul anului 1900 va avea loc o nouă tentativă de evanghelizare. Descendenţi ai creştinilor scăpaţi de persecuţiile din secolul al XVII-lea se mai întîlnesc încă în insulele situate în largul portului Nagasaki.

în Asia, misionarii îsi exercită apostolatul în rîndul marilor civilizaţii care cunosc scrierea, unde creştinismul nu se poate impune cu adevărat. Totuşi, pretutindeni unde islamul nu îi devansase, misionarii îndeplinesc o muncă de convertire cu adevărat remarcabilă, care va supravieţui perioadelor de persecuţie si de izolare.

în Americi, în Africa sud-sahariană si în Oceania, misionarii, urmaţi sau însoţiţi de colonişti si administratori, se văd confruntaţi în general cu popoare ce nu cunosc scrierea, ceea ce îi obligă la o reconsiderare a metodelor lor de evanghelizare. Credinţa creştină si cultura europeană puteau fi în unele cazuri impuse, lucru care de altfel s-a întîmplat adeseori. Totuşi, de la începutul acestei evanghelizări, Las Casas (1474-1566), revoltîndu-se împotriva'tratamentului impus indigenilor, a mers pînă la a declara că nici un popor nu se naşte pentru a fi sclav si că toţi oamenii sînt, în aceeaşi măsură, copiii lui Dumnezeu (Hanke, 1959).

Misionarii catolici pătrund în majoritatea regiunilor lumii, explorînd pămînturi, evanghelizînd oameni şi consemnînd în scris obiceiurile şi limbile pe care le descoperă (Sagard, 1632 ; Lafitau, 1724). în America de Nord, ei îşi croiesc drum din Noua Franţă pînă la Oceanul Arctic, traversează Cîmpiile pentru a atinge coasta vestică a Pacificului, evanghelizează Louisiana si Florida. Sub îndrumarea lui Junîpero Serra (1713-1784), franciscanii întemeiază comunităţi creştine în California, înainte de a li se alătura dominicanilor si altor ordine pentru a purta mesajul credinţei în America Centrală si în America de Sud.

Exceptînd munca de evanghelizare întreprinsă de Ziegenbalg (1682-1719) în India si de fraţii Moraves sub îndrumarea contelui Zinzendorf (1700-1760) în Africa Occidentală şi Labrador, protestanţii nu se lansează în aventura misionară decît prin anii 1830, o dată cu începuturile expansiunii coloniale moderne ; de acum încolo, ei vor fi prezenţi în toată Africa sud-sahariană, în Oceania, pe Coasta nord-vestică a Pacificului şi în diverse

regiuni din Asia si America. Mai puţin tolerantă în privinţa culturilor si religiilor indigene decît cea catolică, activitatea misionară a protestanţilor este în plus tributară divizării protestantismului într-un mare număr de confesiuni'. Ca si catolicii, misionarii protestanţi vor lua parte la expediţii de explorare înainte de a înfiinţa centre permanente cu caracter religios, medical si social. In momentul cînd antropologia începe să se dezvolte ca ştiinţă autonomă, un protestant pe nume G. Warnek (1834-1910), căruia i se datora elaborarea sistematică a unui discurs misionar modern, înfiinţează în 1874 *Allgemeine Missions Zeitschrift.*

Scoala, alfabetizarea, asistenta medicală, însuşirea de noi tehnici si apariţia ideilor noi însoţesc pretutindeni procesul de evanghelizare, făcînd inevitabile schimbările culturale. Fondatori ai antropologiei, misionarii se află de asemenea la originea progra melor de ajutor si dezvoltare, asa cum sînt ele înţelese astăzi. în rîndul popoarelor fără cultură scrisă mai ales, evanghelizarea suscită numeroase mişcări mesianice si milenariste, fiecare căutînd să reinterpreteze creştinismul în relaţie cu valorile indigene locale. Asemenea mişcări, care le copiază pe cele din primele secole ale Bisericii si sînt obiectul întrebărilor ce traversează întreaga istorie a creştinismului european (credinţa universală fată în fată cu diversitatea culturilor), ar trebui să fie considerate inerente creştinismului, în loc să fie puse exclusiv pe seama reacţiilor împotriva colonialismului si conflictelor de tip economic, care ar opune societăţile ţărăneşti nemonetarizate, occidentului industrial si comercial.

Si astăzi, ca si în timpul lui Las Casas, misionarii sînt de fapt criticaţi mai mult de propriii lor compatrioţi, care le consideră prezenta drept o ameninţare pentru interesele lor politice si economice, decît de popoarele cărora le adresează mesajul religios. Dacă e adevărat c'ă, o dată cu expansiunea civilizaţiei occidentale, creştinismul are ocazia de a răspîndi Evanghelia, fiind de fapt asociat întreprinderii coloniale, trebuie totuşi recunoscut si faptul că misionarii au căutat adeseori să apere interesele popoarelor indigene împotriva exceselor imigranţilor europeni.

Consideraţi altădată drept antropologi, avînd în vedere masa de informaţii lingvistice si etnografice adunate, misionarii au astăzi în antropologi pe unii din detractorii lor cei mai severi, cel puţin dacă e să dăm crezare declaraţiei din Barbados (1971). Reproşurile care li se adresează - si care nu sînt făcute altor forme de prozelitism: propagandă marxistă, convertiri la islam, hinduism si budism - vizează mai puţin schimbările economice si sociale care pot fi imputate pretutindeni celor ce au pus'în practică exploatarea resurselor naturale, dezvoltarea agriculturii de export si a mîinii de lucru imigrante, cît activitatea religioasă propriu-zisă, care ar fi distrus autenticitatea culturilor si existenta sistemelor simbolice, a căror cunoaştere ar fi definitiv pierdută.

Numărul misionarilor creştini - clerici sau laici - se 'ridică astăzi la aproximativ 135.000 de catolici si 85.000 de protestanţi, dintre care mulţi nu sînt de origine europeană. Legate în principal de diferentele de naţionalitate, rivalităţile dintre Biserici, care s-au aflat la originea atîtor certuri si lupte în perioada colonială, lasă treptat locul unui nou spirit ecumenic. Marea majoritate a popoarelor indigene, atît în Americi, cît si în Oceania, se declară a fi creştine. în Asia si Africa creştinii rămîn totuşi minoritari (Barrett, 1982). Exersînd o influentă politică, culturală si ideologică fără egal prin numărul si bogăţia lor, misionarii creştini continuă să fie denigraţi de către apărătorii laicităţii euro-americane. Schimbările pe care le-au adus, altădată bine primite, sînt astăzi 'recuzate.

K. BURRIDGE

• BARRETT D.B., 1982, *World Christian Encyclopaedia,* Oxford University Press, Oxford. - CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles (trad. fr. *Maurice Leenhardt: personne et mythe en Nouvelle-Caledonie,* Jean-Michel Place, Paris, 1987). - DENG FM., 1980, *Dinka Cosmology,* Cornell University Press, Londra, Ithaca. – HANKE L., 1959, *Aristotle and the American Indians,* Holis & Carter, Londra. -1971, *International Work Group for Indigenous Affairs, Declaration of Barbados,* document nr. 1. - LAFITAU J.-F, 1724, *Moeurs des sauvages americains comparees aux moeurs*

des premiers temps, Sangrain l'aîne, Paris (reed., 2 vol., La Decouverte, 1983, Paris). -LATOURETTE K.S., 1937-1945, *A History of the Expansion of Christianity*, 8 vol., Harper & Brothers, New York - Londra. - LESTRINGANT F., 1990, *Le huguenot et le sauvage. LAmerique et la controverse coloniale en France au temps des Guerres de religion*, Aux Amateurs de Livre, Paris. - NEILL S., 1964, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, Oxford. -SAGARD G.T., 1632, *Le grand voyage du pays des Hurons situe en* l'*Amerique vers la mer douce, les derniers confins de la Nouvelle France dite Canada*, Emile Chevalier, Tross, Paris.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan

Specialist în populaţiile sud-sudaneze din regiunea Nilului Alb (azande, nuer, dinka, shilluk, anuak, luo), teoretician al sistemelor puterii în societăţile nestatale, inventator al unui model de analiză comparativă care asociază teoria grupurilor de unifilatie cu cea a grupurilor teritoriale, Edward Evan Evans-Pritchard deţine un loc important în istoria etnologiei africaniste si în cea a antropologiei politice. Opera, personalitatea si cariera sa îl recomandă, în plus, drept fondator incontestabil al antropologiei structurale britanice.

Născut în 1902 în Sussex, fiu al unui păstor anglican de origine galeză, Evans--Pritchard studiază istoria modernă la Oxford, apoi antropologia la London School of Economics, unde îsi dă doctoratul în 1927. Elev, apoi colaborator al lui C.G. si B.Z. Seligman, întreprinde sub îndrumarea lor primele sale misiuni în Sudanul anglo-egiptean, nu înainte de a urma cursurile lui B. Malinowski - în privinţa căruia va rămîne întotdeauna destul de rezervat - si ale lui A.R. Radcliffe-Brown. Prin acesta din urmă îl descoperă pe E. Durkheim si sociologia franceză, însă Evans-Pritchard va elimina curînd din studiile sale proiectul unei antropologii concepute ca ştiinţă naturală a societăţilor. La departamentul de antropologie de la University College din Londra -unde îl reîntîlneste pe A.M. Hocart, fostul său coleg de la Oxford -, urmează cursurile lui G. Elliott Smith si W.J. Perry.

Din 1926 în 1940,'Evans-Pritchard efectuează numeroase misiuni în Sudan, neîntre-rupîndu-si lungile şederi pe teren decît prin foarte scurte perioade de studiu la London School of Economics, la Universitatea Fuad I din Cairo - unde ocupă catedra de sociologie (1932-1934) -, apoi la Oxford, unde se va apropia din ce în ce mai mult de Institute of Social Anthropology înfiinţat de Radcliffe-Brown.

în 1940, guvernul britanic se foloseşte de competenta lui Evans-Pritchard pentru a organiza revolta populaţiei anuak împotriva italienilor'care ocupau Etiopia, înainte de a-l trimite apoi în Siria la beduinii aleviţi. Din 1942 pînă în 1944, consilier al adminis-traţiei militare în Cirenaica, Evans-Pritchard studiază confreria musulmană sanussi: lucrarea asupra acesteia pe care o publică în 1942 demonstrează si preocupări istorice, inseparabile în ochii autorului de orice antropologie.

După o scurtă trecere pe la Cambridge în 1945, E.P. - cum îl numesc de acum încolo elevii si colegii săi - îi succedă în anul următor lui Radcliffe-Brown la catedra de antropologie socială de la Oxford, pe care o va ocupa pînă la pensionare. Moare în 1973, lăsînd o bibliografie de peste patru sute de titluri.

Publicată în 1973, prima monografie a lui Evans-Pritchard reprezintă o expunere a credinţelor si practicilor rituale ale populaţiei azande. El încearcă mai puţin să defineasca magia în ea însăşi, cît să observe căror aspecte li se opune ea, pentru a interpreta raporturile convenţionale pe care le întreţin, într-o cultură dată, registrul reprezentării si cel al unei cunoaşteri orientate spre acţiune. Această lucrare va provoca în Marea Britanie, în anii '70, o dezbatere pasionată asupra problemei „raţionalităţii" *(rationality)* credinţelor, dacă nu ştiinţifice, cel puţin eficiente din punct de vedere practic, ce pot fi regăsite în societăţile neoccidentale (MacIntyre, Winch, în Wilson, 1970).

în esenţă, numele lui E'vans-Pritchard rămîne totuşi legat de etnologia populaţiei nuer, la care ajung în 1930, după ce mai multe campanii militare de represiune le distruseseră ţara, „nu numai ca străin, ci chiar ca duşman" şi cărora nu le va cîştiga niciodată încrederea de care se bucurase la populaţia azande; le va consacra acestora trei lucrări şi aproximativ o sută de articole.

Prima dintre aceste cărţi, *The Nuer* (1940), a devenit o lucrare clasică a antropologiei, datorită analizei făcute sistemului segmentar si influentei pe care a exercitat-o asupra studierii sistemelor politice africane. A doua (1951), bogată în materiale privind alcă-tuirea grupurilor locale, concepute ca reţele de rudenie si de alianţă, va fi oarecum neglijată din cauza atenţiei aproape iconoclaste pe care Evans-Pritchard o acorda afinităţii, în opoziţie cu teoriile dominante ale consangvinităţii. Pînă la reexaminarea sa din perspectiva lucrărilor asupra populaţiei azande, a treia carte (1956), care se opreşte asupra religiei nuerilor, nu va fi decît obiectul unui interes formal: partea de preocupări personale ale autorului pentru religie a fost găsită atunci prea voluminoasă si, în ciuda analizei fine a ritualurilor si sacrificiului, unii au văzut în ea o abandonare a metodei sociologice atît de strălucit expuse în lucrările precedente.

în anul în care apare *The Nuer* (1940), Evans-Pritchard publică o analiză a instituţiilor politice anuak si conduce împreună cu M. Fortes publicarea lucrării colective *African Political Systems* care pune bazele unui proiect comparativ avînd ca model lucrările asupra populaţiei nuer.

După ce descrisese în lucrările sale dubla morfologie sezonieră a grupurilor locale nuer, în strînsă legătură cu mediul lor natural si sistemul de descendente care nu întreţin decît un raport indirect, Evans-Pritchard reia într-o manieră mai abstractă studiul organizării genealogice si politice. Această pluralitate de perspective care dictează însăşi ordinea de expunere a primei lucrări a părut a fi uneori semnul unei evoluţii în itinerarul intelectual al autorului (Dumont, 1971; Evens, 1984). Ea îi permite să pună în evidentă caracterul virtual al grupurilor sociale care, în funcţie de cir-cumstante, sînt definite din perspectiva teritorialităţii sau sînt concepute ca unităţi genealogice întemeiate pe legături de sînge. Manifestarea tendinţei particulare spre sciziune si fuziune, care remodelează în mod constant grupurile, nu le permite decît o realitate'si o semnificaţie relative din punct de vedere structural. într-un asemenea sistem social, feud-urile'si conflictele se reglează în funcţie de alianţele dintre diferitele segmente genealogice si teritoriale implicate, întotdeauna susceptibile de a manipula, în funcţie de circumstanţe, propriile niveluri de afiliatie în unităţi mai largi. Din această formă de „anarhie ordonată", Evans-Pritchard deduce noţiunea de „distantă structurală" pe care o consideră a fi principiul explicativ al societăţilor segmentare. Se remarcă astfel interpretări cu un caracter juridic si politic, chiar economic, ce vor fi asociate apoi acestor sisteme: structura nu mai reprezintă o traducere directă a organizării sociale, ci o realitate mentală.

Sub influenta lui M. Fortes, A. Southall si a lucrărilor celor care, în jurul lui M. Gluckman, vor întemeia scoala de la Manchester, interesul pentru categoria politicului se va detaşa progresiv de'dimensiunea sociologică susţinută iniţial de Evans-Pritchard. Trebuia însă să apară *Marett Lecture* în 1950 („Social Anthropology Past and Present", publicată în 1962) pentru ca ruptura cu Radcliffe-Brown si, mai mult, cu tradiţia de studiu în mod clar functionalistă a societăţii, la a cărei înnoire îsi adusese contribuţia propria sa operă, să devină publică. Evans-Pritchard provoacă astfel o veritabilă revoluţie, constînd în trecerea „de la funcţie la semnificaţie" (Pocock, 1961), a cărei importantă'va fi descoperită în acelaşi timp, însă pe căi diferite, de structuralismul francez. Tot din perioada imediat postbelică *(Frazer Lecture,* 1948) datează o altă scriere importantă a lui Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan,* în care, pornind de la un exemplu deja folosit de Frazer pentru a explica noţiunea de „regalitate sacră", este revocat caracterul ritual al regicidelor atestate în 'istorie. Acolo unde J.G. Frazer vedea în ritualurile uciderii sacralitatea regalităţii, Evans-Pritchard vede un „asasinat politic travestit în ucidere rituală" (Adler, 1982). Acest reductionism socio-politic a fost puţin convingător, însă Evans-Pritchard a avut totuşi meritul de a relansa dezbaterea pe această temă si, în mod paradoxal, de a da o nouă actualitate operei lui Frazer.

Spre sfîrsitul vieţii, Evans-Pritchard a reluat etnologia poporului azande (1967, 1971, 1974). El desăvîrsea astfel punerea în practică a unui proiect comparativ, conceput

cu treizeci de ani în urmă şi în care lucrările asupra nuerilor nu reprezentaseră decît o etapă. Astfel, el conferea operei sale o nouă actualitate care nu s-a dezminţit de atunci; aceasta se justifică atît prin calitatea analizelor sale, cît şi prin diversitatea temelor pe care le-a abordat: raporturile dintre antropologie şi istorie - una din constantele gîndirii sale -, relaţiile dintre ritual si dans (1965b), situaţia femeilor în societate (1965a), rudenie, schimburi, jocuri de cuvinte, deviaţii, cărora trebuie să li se adauge atenţia acordată instituţiei căsătoriei si conceptului de „paternitate", care l-au făcut să fie considerat succesorul lui H. Ma'ine şi W. Robertson Smith.

J.C. GALEY

► 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande,* Gallimard, Paris, 1972). 1940a, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People,* Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple Nilote,* Gallimard, Paris, 1968). 1940b, *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan,* Londra - Lund, Humphries. 1940c, „Preface", în M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard (ed.), *African Political Systems,* Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Systemes politiques africains,* PUF, Paris, 1964). 1949, *The Sanussi of Cyrenaica,* Clarendon Press, Oxford. 1951a, *Kinship and Marriage among the Nuer,* Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Parente et mariage chez les Nuer,* Payot, Paris, 1973). 1951b, *Social Anthropology,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *Anthropologie sociale,* PUF, Paris, 1969). 1956, *Nuer Religion,* Clarendon Press, Oxford. 1962, *Essays in Social Anthropology,* Faber, Londra. 1965a, *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology,* Faber, Londra (trad. fr. *La femme dans les societes primitives et autres essais d'anthropologie sociale,* PUF, Paris, 1971). 1965b, *Theories of Primitive Religion,* Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *La religion des primitifs a travers les theories des anthropologues,* Payot, Paris, 1965). 1967, *The Azande Trickster,* Clarendon Press, Oxford. 1971, *The Azande: History and Political Institutions,* Clarendon Press, Oxford. 1974, *Man and Woman among the Azande,* Faber, Londra.

• BEATTIE J.H.M., LIENHARDT R.G. (ed.), 1975, *Studies in Social Anthropology: Essays in Honour of E.E. Evans-Pritchard,* Clarendon Press, Oxford. - BEIDELMAN T.O. (ed.), 1971, *The Translation of Culture : Essays to E.E. Evans-Pritchard,* Tavistock, Londra. 1974, „Sir Edward Evans-Pritchard (1902-1973): An Appreciation", în *Anthropos,* 59: 553-567; 1974, *A Bibliography of the Writings of E.E. Evans-Pritchard,* Tavistock, Londra. - DOUGLAS M., *Edward Evans-Pritchard,* The Viking Press, New York. - DUMONT L., 1968, „Preface", în *Les Nuer, op. cit.,* Gallimard, Paris. 1971, *Introduction â deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage,* Mouton, Haga - Paris. - EVENS T.M.S., 1984 Nuer Hierarchy", în J C Galey (ed) *D*iff&ren*ces vale*urs *hi&rarch*ie *Textes off*er*ts o. Loui , s* D*umont,* Editions de l'EHESS, Pari , s. - POCOCK D.F, , 1961, *Social Anthropology,* Sheed & Ward, Londra. - WILSON B.R., 1970, *Rationality,* Basil Blackwell, Oxford.

EVOLUŢIONISM

în sensul său cel mai larg, acest termen desemnează în antropologie o perspectivă teoretică ce presupune existenţa unei ordini imanente a istoriei umanităţii şi vizează identificarea unor legi în ordinea succesiunii fenomenelor sociale şi culturale : singularităţile culturale nu sînt aşadar luate în seamă decît în măsura în care se dovedesc a fi revelatoare pentru fluctuaţiile istorice. în acest context, evolutionismul se opune atît altor tipuri de abordări istorice, ca de exemplu difuziunea, cît si modelelor de analiză centrate pe forma sau aglomerarea faptelor socio-culturale în sincronie.

într-un sens mai restrîns si mai uzual, în Franţa, expresia denotă un ansamblu de teorii elaborate în cursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, pentru a explica traiectoria istorică unică a umanităţii, obiectivul fiind acela de a izola stadiile succesive parcurse si legile lor de înlănţuire. Astfel definit, evolutionismul este de obicei diferenţiat de celelalte variante ale istoricismului sociologic sau cultural, cum ar fi „istoria raţională" a filosofilor iluminişti sau neo-evolutionismul multilinear al lui J. Steward si' al discipolilor săi. Deşi premisele lui sînt respinse astăzi, evolutionismul

antropologic al secolului al XIX-lea constituie un moment decisiv în istoria disciplinei: atunci au luat formă instituţiile sale de cunoaştere, vocabularul său tehnic (mai ales cel al studiilor despre înrudire)'atunci a fost creat, iar numeroase problematici ce continuă încă să fie dezbătute îsi găsesc originea în acel moment.

Ideea, împărtăşită'de mulţi specialişti, după care evolutionismul antropologic ar deriva din evolutionismul darwinist, întîmpină numeroase rezerve. în ciuda unor împrumuturi conceptuale, cele două tipuri de evolutionism sînt foarte diferite, iar raporturile dintre ele - mai complexe decît se crede în general. Pe lîngă faptul că evolutionismul antropologic este mult mai apropiat de un Lamarck al ereditătii caracterelor dobîndite decît de un Darwin al variantei pozitive, evolutionismul biologic a preluat de la istoricii societătii tot atîta, dacă nu mai mult decît au luat aceştia de la naturalişti. Evoluţionismul biologic este devansat de transformismul sociologic sub două aspecte: pe de o parte, elaborînd ideea de societate sau civilizaţie ca un tot sistematic variabil în timp, în interiorul căruia fiecare element (sau individ) îndeplineşte o funcţie specifică (A. Smith, 1776 ; Condillac, 1776), aceasta cu mult înainte ca Lamarck (1803) să dezvolte prin analogie noţiunea de organism susceptibil de a se schimba în decursul timpului; pe de altă parte, în timp ce naturalistii de pînă la Darwin nu pot invoca pentru explicarea istoriei vii decît un vag elan creator finalizat, istoricii secolului al XVIII-lea propuneau deja o explicaţie curentă a mecanismului cauzal graţie căruia evoluează societatea: contradicţia dintre nevoile înnăscute (sau „pasiuni", în limbajul epocii) si resursele limitate (Duchet, 1971), dezechilibru care determină apariţia invenţiilor' tehnice, a surselor de productivitate crescută si de expansiune demografică, generînd în acelaşi timp conflicte si declansînd în mod'automat reaşezări sociale, consensuale, pentru a evita dezordinea civilă (Ferguson, 1767; Helvetius, 1772). în cursul primelor decenii ale secolului al XIX-lea, această schemă de transformare alunecă spre o interpretare vitalistă şi belicistă a societătii: noţiunea de „consens" este înlocuită treptat de cea de „luptă pentru supravieţuire si pentru controlul resurselor". Ideea de *struggle for survival* era astfel banală în antropologie de mai multe decenii în momentul cînd Darwin se foloseşte de ea pentru a explica evoluţia speciilor. în schimb, evolutionismul darwinist se diferenţiază de istorismul sociologic într-un aspect esenţial, deoarece, admitînd intervenţia hazardului în istoria naturii, acesta ajunge să înlăture din ştiinţele lumii vii finalismul, care degradează modelele sociologice. Cît despre antropologii evoluţionisti, aceştia păcătuiesc aproape inevitabil prin teleologism, deoarece, fie implicit, fie'explicit, îsi iau drept punct de referinţă traiectoria unei societăţi date, în cazul de fată propria societate.

Evolutionismul antropologic îsi extrage de fapt esenţialul inspiraţiei sale din gîn-direa filosofilor secolului al XVIII-lea; preia de la aceştia mai ales postulatul central al unei istorii universale care îmbrăţişează într-o singură mişcare, orientată si ireversi-bilă, ansamblul omenirii. Sălbaticii sînt astfel convertiţi în primitivi, în timp ce culturile lor devin incarnările sau figurările trecutului societăţilor „civilizate" (W. Robertson, 1777). Sarcina ştiinţei va consta deci în elucidarea trecerii de la o stare la alta, prin intermediul unei metode asociind comparatismul - se combină asemănările, apoi se definesc secvenţele în funcţie de o axă orientată dinspre „simplu" înspre „complex" - si introspecţia antropologică,'fiind admisă uniformitatea psihismului uman (D. Stewart, 1793 ; de Gerando, 1800 ; Spencer, 1862 ; Tylor, 1871). întreprinderea este ghidată de un spirit militant si utopist, antropologia stabilindu-si ca obiectiv să definească adecvarea ideală între societate si individ (în secolul al XVIII-lea) sau între societate si civilizaţie (în secolul al XIX-lea).'Cu excepţia cîtorva detalii, schemele evoluţiei umanităţii sînt'în rest aproape identice de la un secol la altul: se trece astfel de la'stadiul de sălbăticie, caracterizat prin economii de vînătoare si cules sau pastorale, la cel de barbarie, marcat de intervenţia agriculturii, apoi la comerţ şi industrie, apanajul civilizaţiei, fiecare etapă fiind asociată unei anumite forme de organizare familială şi socială: familia nucleară, apoi patriarhatul (în secolul al XVIII-lea), hoarda, apoi matriarhatul (în secolul al XIX-lea), „şefiile" tribale, regalitatea primitivă etc. Operele cele mai reprezentative pentru acest demers sînt în secolul al XIX-lea cele ale lui E.B. Tylor (1871) şi

L.H. Morgan (1871, 1877). Dacă se pun de acord în privinţa definirii principalelor etape parcurse de omenire, cei doi savanţi se diferenţiază totuşi prin rolul pe care-l atribuie tehnicii: pentru Tylor, aceasta este doar reflectarea dezvoltării mentale a umanităţii, în timp ce pentru Morgan progresul inteligentei tehnice este cel care explică evoluţia culturală în ansamblul ei si care determină în particular configuraţiile sociologice proprii fiecărui stadiu. De altfel, lucrările lor ilustrează clivajul dintre paraleliştii conservatori, cum ar fi Morgan, F. MacLennan (1865) sau J.G. Frazer (1890), pentru care fiecare societate trece printr-o succesiune imuabilă de etape bine definite, si evoluţioniştii difuzionişti, de exemplu Tylor şi antropogeografii germani (Bastian, 1860, 1868 ; Ratzel, 1894, 1899), dispuşi să acorde un spaţiu suficient de mare împrumutului de elemente culturale; interesul pe care aceşti savanţi îl acordă variabilităţii asociaţiilor dintre elemente conduce la o disociere progresivă a noţiunilor de „cultură" si „civilizaţie" si face ca antropologia să ştească acest ultim termen ’din vocabularul său tehnic, o dată cu începutul secolului al XX-lea.

Evolutionismul antropologic al secolului al XIX-lea se deosebeşte de filosofiile isto-riste ale epocii Luminilor, prin ponderea pe care o dă factorilor biologici si prin prelungirea considerabilă a axei temporale pe care si-o atribuie, mergînd pînă la descoperirile în materie de geologie si paleontologie (Boucher de Perthes, 1838). Primitivii se îndepărtează deci în timp, iar prăpastia care îi separă de lumea civilizată nu mai poate fi pusă pe seama accidentelor istoriei locale contingente sau a unui simplu determinism climateric; dacă întreaga omenire este supusă aceleiaşi mişcări istorice, cu atît mai mult trebuie explicat de ce unele societăţi au progresat, în timp ce altele par a fi într-o primitivitate iremediabilă. în acest context se dezvoltă ideea de rasă, de diferenţă (adică inegalitate) biologică, noţiune făcută să ilustreze stagnarea culturală a populaţiilor neoccidentale, la fel cum altădată teoria climatelor si recursul la istoria locală făceau posibilă justificarea diferentelor dintre societăţile aflate în acelaşi stadiu cultural. Astfel, natura umană însăşi se istoricizează, si nu numai societatea, cum se întîmpla în secolul al XVIII-lea. Rasismul ştiinţific nu mai dărîmă postulatul primitivist si credinţa în unitatea psihismului uman, deoarece stadiile mentale anterioare rămîn’accesibile lumii civilizate. Bineînţeles, sălbaticii sînt de acum încolo incapabili să gîndească precum occidentalii evoluaţi, raţionalitatea fiind un produs al dezvoltării şi nu o facul-tate naturală, precum raţiunea; principiul introspecţiei analogice rămîne totuşi valabil, atîta timp cît se aplică domeniilor percepute ca reminiscenţe ale primitivităţii, adică psihologiei infantile, visului si patologiei mentale. Cît despre istorie, în sensul de progres, aceasta nu mai este o problemă de decizie colectivă consensuală, de înaintare conştientă ghidată de luminile înţelegerii; ea s-a transformat între timp într-un proces ce se desfăşoară fără ca oamenii să aibă conştiinţa lui si, dintr-un fenomen ce se explica prin recurgerea la o natură imuabilă confruntată cu medii socio-geografice variabile, a devenit ea însăşi principiu explicativ si dat fundamental.

A.C. TAYLOR

• BRYSON G., 1945, *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton. - BURROW J.W., 1966, *Evolution and Society: a Study in Victorian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge. - DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siecle des Lumieres*, Maspero, Paris. - MORGAN H.L., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1877, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971). - STOCKING J.W. Jr., 1982, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago. - TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876-1878, Paris).

► *Originile antropologiei 4 - Fondatorii 1860-1880*

EXOGAMIE —¥ *Alianţă. Clan. Genealogie. Rudenie 1 - Domeniul clasic al rudeniei*

F

FAMILIE

Toată lumea are impresia că ştie ce înseamnă familia: ceva ce pare să descindă direct din ordinea naturii, ceea ce îi conferă caracterul unui dat universal, cel puţin în forma sa elementară, de tip conjugal, definită prin unirea, recunoscută din punct de vedere social, dintre un bărbat si o femeie care trăiesc împreună cu copiii lor. Este adevărat, de altfel, că această formă se întîlneste atît la popoarele cele mai dezvoltate, cît si la cele primitive (cum ar fi celebrul exemplu al populaţiei vedda din Ceylon, ai cărei membri trăiesc practic goi în adăposturi săpate în stîncă, dar fiecare familie elementară, departe de a se amesteca cu celelalte, se limitează, dimpotrivă, la spaţiul care îi revine). Celula conjugală elementară este unitatea de bază atît a familiilor conjugale poligame, în cazul cărora mai multe unităţi de acelaşi fel au unul si acelaşi partener, cît si a familiilor asa-zis ramificate, care se întîlnesc în numeroase părţi ale lumii si pe care societăţile occidentale le-au cunoscut sub forme si denumiri diverse. în cazul acestora, regula impune coexistenta sub acelaşi acoperiş si aceeaşi autoritate a multiple celule conjugale înrudite, repartizate pe mai multe generaţii si după mai multe linii colaterale, prin raportarea la un strămoş comun.

Este însă interesant de constatat că, deşi vitală, esenţială si aparent universală, instituţia familială nu beneficiază, ca de altfel nici căsătoria, de o definiţie riguroasă. Dicţionarul Littre dă cel puţin şase definiţii diferite ale familiei; definiţia principală constă în opoziţia stabilită între familie si casă, prin aceea că familia înseamnă „ansamblul de indivizi de acelaşi sînge care trăiesc împreună", iar casa reprezintă succesiunea si transmiterea în timp. Astfel, pentru dicţionarul Littre, locuinţa comună si legăturile de sînge sînt principalele criterii care definesc familia.

In *Encyclopaedia Britannica,* familia este caracterizată prin locuinţă comună, cooperare economică si reproducerea prin adulţii de sex opus, dintre care cel puţin doi întreţin relaţii sexuale admise social. Familia reuşeşte să satisfacă astfel nevoile esenţiale: sexualitate, procreare, supravieţuire economică, identificare personală şi colectivă, creşterea si educarea descendenţilor.

Pentru K. Gough, familia este „un cuplu căsătorit sau orice alt grup de adulţi înrudiţi care cooperează atît economic, cît si în creşterea copiilor si care împart o rezidentă comună" (1975: 52). Această instituţie specific umană reclamă, pornind de la o bază biologică particulară (faptul că estrul revine lunar şi că femeile sînt constant receptive la acesta), un anumit număr de condiţii prealabile esenţiale pentru a putea funcţiona: prezenta continuă a unui mascul, interzicerea incestului, care aduce în relaţia dintre grupuri si în căsnicie o diviziune a sarcinilor între sexe, recunoaşterea relaţiei de paternitate legală, oricare ar fi realitatea legăturii biologice care uneşte soţul - bărbatul din cadrul familiei - cu copiii soţiei sale.

Insistînd asupra condiţiilor sale de emergentă - recunoaşterea socială necesară unirii a doi parteneri sexuali, procreatori si care cooperează economic, locuinţa comună, legăturile de sînge sau transmiterea în timp -, devine vizibilă conturarea unui model care tinde să precizeze la ce serveşte familia, celulă de bază a oricărei societăţi, fără

însă a putea furniza o definiţie universal corectă, care să nu fie deloc tautologică: familia serveşte la naşterea de copii în virtutea reproducerii societăţii, iar organizarea socială impune obligativitatea schimbului si deci constituirea de familii, care nu s-ar putea perpetua fără această obligativitate.'

Acestea fiind zise, dacă familia conjugală este practic universală, ea reprezintă, cum afirmă C. Levi-Strauss, „mai degrabă un echilibru instabil între extreme decît rezultatul unei nevoi permanente si constante exprimînd exigentele cele mai profunde ale naturii umane" (1956). Ea poate lua cîteodată forme neobişnuite, care se opun diverselor definiţii propuse: legăturile libere ale nayarilor, unde femeile întreţin relaţii sexuale, cel mai adesea pasagere, cu bărbaţi aleşi de ele si care nu au nici un fel de drept asupra progeniturilor lor, chiar dacă există o căsătorie rituală şi fictivă care uneşte mai degrabă două grupuri cu ascendenţă liniară decît doi indivizi; căsătoriile aşa-zise „între femei", care nu implică relaţii homosexuale, ci în care o femeie, de obicei sterilă sau la vîrsta menopauzei (la nueri'), sau o comerciantă bogată (la yoruba), deţine un statut masculin si ocupă în cadrul familiei o funcţie economică si autoritară faţă de soţiile fecundate de către bărbaţii din anturajul lor; „căsătoriile-fantomă", unde un bărbat este reprezentantul unui defunct pe lîngă o soţie, familia astfel constituită fiind administrată în numele defunctului, iar genealogia copiilor fiind stabilită prin raportare la acesta etc.

Dacă unirea conjugală stabilă si recunoscută dintre un bărbat si o femeie nu există pretutindeni în forma generală cunoscută de noi, aceasta se întîmplă din cauză că nu avem de-a face cu o nevoie naturală. Nimic de altfel nu este fondat biologic în această instituţie, nici chiar raportul mamă - copii (nu peste tot mama biologică este cea care îsi alăptează si îsi creste copiii). Sexul, identitatea partenerilor, paternitatea fiziologică nu sînt exigente' absolute. Ceea ce contează este legalitatea, adică nu o caracteristică naturală, ci'una eminamente socială.

Nu există nici o societate lipsită de o instituţie care să răspundă mai mult sau mai puţin acestor exigente, îndeplinind aceleaşi funcţii, dar se pune întrebarea de ce societăţile actuale sau trecute au resimţit necesitatea creării acestei instituţii artificiale si care' sînt constrîngerile suficient de puternice care fac să existe în organizarea familiilor din întreaga lume, dincolo de variantele menţionate mai sus, un anumit aer comun, am spune noi.

în afară de legalitate, elementul comun ce impune peste tot o formă stabilă si reglementată a raporturilor sexuale este prestarea de servicii reciproce între soţi, după repartizarea sarcinilor între sexe care nu mai este fondată pe imperative fiziologice. Fiind arbitrară, ea face ca cele două sexe să fie dependente unul de celălalt si deci contribuie la stabilirea unei relaţii durabile între indivizi. Contractului de întreţinere i se asociază regularizarea prestaţiilor sexuale, familia întemeiată pe căsătorie fiind locul privilegiat al reproducerii, fără'să existe însă o legătură necesară, în mod logic, între aceste două ordini de fapte : întreţinerea reciprocă, gratificarea sexuală şi reproducerea. Contracte de acest tip ar fi putut fi încheiate între consangvini, omenirea fiind în acest caz populată de grupări închise, ostile una alteia si recurgînd la forţă pentru a-si procura parteneri, dacă aceştia le-ar fi lipsit la un moment dat. Această constatare, care tine de variabilele demografice, arată că nici o formă stabilă de societate n-ar fi fost posibilă pe asemenea baze. Societatea a trebuit să se construiască opunîndu-se consangvinităţii.

în timp ce aparatul simbolic al limbajului începea să capete formă, în diversele lor puncte de emergenţă şi supuse aceloraşi necesităţi, grupurile umane îşi elaborau soluţii structural asemănătoare, deoarece toate se supuneau legii posibilităţilor limitate: o reglementare a raporturilor sexuale ; recunoaşterea unui principiu de filiaţie clasificînd indivizii grupului în apţi şi inapţi pentru căsătorie; punerea la punct a principiilor de alianţă fondate pe interzicerea incestului; în sfîrşit, în scopul stabilizării raporturilor dintre indivizi, diviziunea sexuală a sarcinilor intervine pentru a-i face dependenţi unul de celălalt în interiorul grupului, în virtutea respectivelor incapacităţi, determinate în mod artificial.

Rezultă că în orice societate contractul de alianţă între grupuri consangvine guvernate de o regulă de filiaţie este fundamentul minim al unei societăţi stabile; căsătoria este instrumentul acestui contract, iar femeile reprezintă elementul reproducător. Familia presupune cooperarea între grupuri distincte de consangvinitate pentru a se putea perpetua generaţie după generaţie: din două familii rezultă o a treia. Familia permite societăţii să existe pe baze relativ paşnice, să funcţioneze, să se reproducă. Ea face aceasta implicit, deoarece prin însăşi existenta ei, si regăsim aici tautologia de pornire, familia este o simplă reacţie, concretă, elementară, la nevoile societăţii.

F. HERITIER-AUGE

• BURGUIERE A., KLAPISH-ZUBER C, SEGALEN M., ZONABEND F. (ed.), 1988, *Histoire de la famille,* 2 vol., Armand Colin, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer*, The Rhodes Livingstone Institute, Livingstone. 1957, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford. - DUBY G., LE GOFF J. (ed.), 1977, *Famille et parente dans l'Occident medieval*, Ecole Francaise de Rome. 1975, *Finie la Famille ? Traditions et nouveaux rbles, Autrement*, Dossier nr. 3. - GOODY J., 1983, *The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'evolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, Paris, 1985). -GOUGH K, 1975, „Origin of the Family", în Reiter A.R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York - Londra: 51-76. - LEVI-STRAUSS C, 1956, „The Family", în H.L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, New York (trad. fr. „La famille", în *Le regard eloigne*, Plon, Paris, 1983). - MURDOCK G.P, 1949, *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). - RADCLIFFE-BROWN R.B., FORTES M. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). - SAHLINS M., 1959, „The Social Life of Monkeys, Apes and Primitive Man", în J.N. Spuhler (ed.), *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Wayne State University Press, Detroit. - SCHNEIDER D.M., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra.

FEMINISTE (STUDIILE ~) ŞI ANTROPOLOGIA

Spre sfîrsitul anilor '60 a început să ia amploare în rîndul ştiinţelor umane un cîmp de cercetări inter- sau pluridisciplinare, denumite în mod curent *women's studies*, studii „făcute de/despre femei". Mai mult sau mai puţin integrate, tolerate sau reprimate în universităţi si institute de cercetare, în functie de atitudinea fiecărei ţări (si destul de puţin reprezentate în Franţa), *women's studies* îsi manifestă dinamismul prin diverse asociaţii, profesionale sau nu, prin conferinţe naţionale sau internaţionale, prin colecţii si reviste specializate, prin institute de cercetare - inclusiv în alte ţări decît cele dezvoltate (de exemplu în India). Dacă sintagma „studii feministe" este mai puţin folosită, din motive tactice sau ideologice, istoriceşte vorbind, ea este totuşi cea mai justificată: impulsul de pornire a acestor lucrări este legat în mod obiectiv de (re)naş-terea si impactul mişcărilor de emancipare a femeilor atît în ţările occidentale, cît si în lumea a treia. Asa cum analiza întreprinsă de Marx asupra raportului proletariat - capital, determinată de o viziune critică a organizării sociale, este diferită de descrierile lui Villerme sau Le Play privind „condiţia proletară", tot astfel si studiile feministe diferă de lucrările anterioare relative la „condiţia feminină".

în toate disciplinele, prima fază a constat într-o critică epistemologică a tendinţei sexiste a ştiinţei şi în punerea sa în relaţie cu structurile de oprimare a femeilor în societăţile, mai ales în cele occidentale, care o produc: studiile feministe sînt astfel una din ramurile, nu îndeajuns de bine cunoscute, ale sociologiei cunoaşterii.

Evidenţierea androcentrismului *(male bias)* gîndirii ştiinţifice era cu atît mai necesară în antropologie, cu cît, reprezentînd un discurs produs de un anumit tip de societate, ea este de asemenea un discurs despre societăţi, „diferite" desigur, însă deseori la fel de androcentrice (de unde o intensificare a celor două ideologii). Numeroase studii au arătat că, oricare-ar fi domeniile de referinţă si orientările teoretice ale autorilor,

există anumite mecanisme de minimalizare a femeilor, atît în strîngerea de date, cît si în interpretarea acestora:

1) La nivelul observaţiei, unele activităţi ale femeilor fie nu sînt menţionate sau nu sînt descrise, fie sînt subapreciate. De exemplu, un studiu „global" si minuţios va indica durata construirii (de către bărbaţi) unui adăpost pentru cîini, nu însă'si timpul de alăptare si îngrijire a copiilor de către femei. Alte studii vor lua în considerare consumul energetic'din timpul alăptării, nu însă si pe cel din timpul sarcinii (sau invers), sau vor neglija subnutriţia femeilor în comparaţie cu bărbaţii. Studiile asupra înrudirii privilegiază căsătoriile primare în defavoarea căsătoriilor secundare, în interiorul cărora femeile aplică totuşi strategii proprii, uneori în contradicţie cu normele structurale. De asemenea, nu vor fi avute în vedere nici schimburile comerciale dintre femei, în ciuda importanţei lor nu numai materiale, ci pentru ansamblul sistemului socio-simbolic.

2) La nivelul teoretizării din perspectivă etnologică a „faptelor", viziunea andro-centrică inconştientă, care guvernează deja spatiile libere din cadrul observaţiei, poate fi descoperită'prin analiza ambiguităţilor si contradicţiilor din interiorul textelor, datorate unei utilizări selective a datelor asupra sexelor. Există contradicţii între date si concluzii, de exemplu în caracterizarea unor societăţi ca fiind „pastorale", deşi munca agricolă a femeilor este recunoscută ca esenţială. Există contradicţii între premisele teoretice şi concluzii, de exemplu în polemicile dintre autorii marxişti privind existenţa sau nu a unei exploatări de clasă în societăţile precapitaliste: unele definiţii prealabile ale termenilor „clasă" si „exploatare" ar fi trebuit să se aplice, logic, datelor asupra raportului economic dintre bărbaţi si femei, dacă acesta n-ar fi fost exclus în mod aproape sistematic din orice consideraţie de clasă. în plus, analizarea raporturilor de producţie dintre bărbaţi si femei ar permite o viziune diferită asupra relaţiilor dintre primii născuţi şi mezini (de sex masculin), problemă ce se află în centrul discuţiei.

3) Limbajul serveşte în acelaşi timp si drept mască pentru particularizarea sau marginalizarea femeilor. Terminologiile sau formulările „generale" au în mod constant un referent masculin (ceea ce adesea le face imposibil de aplicat unui subiect feminin) -şi aceasta chiar şi atunci cînd sînt aparent neutre/simetrice : acest lucru poate antrena, de exemplu, în cîmpul relaţiilor de rudenie si de alianţă, obliterarea mecanismelor în care diferenţa dintre sexe este operatorie. S-a putut demonstra totodată, folosindu-se metode lingvistice de analiză a enunţării, că bărbaţii sînt construiţi ca [+ animat, + uman], iar femeile fie ca [+ animat, - uman], fie ca [– animat].

Femeile sînt astfel reduse la „non-vizibilitate", pe două planuri: ca actante sociale, chiar ca fiinţe umane si ca grup constituit social. Ceea ce se corelează cu „supra-vizi-bilizarea" lo'r în calitate de fiinţe mai naturale decît bărbaţii: naturalismul care susţine conceptualizarea femeilor a împiedicat, pe de o parte, analiza sociologică a procreării si a maternităţii si, pe de altă parte, analiza economică a muncii femeilor (si deci producţia în ansamblu), privilegiind de exemplu sarcinile lor productive (inclusiv „reproducerea producătorilor") în defavoarea raportului acestora cu mijloacele de producţie (controlate în general de către bărbaţi), atît în interiorul, cît si în exteriorul grupului „domestic".

Pe scurt, se constată o asimetrie în tratamentul metodologic acordat celor două sexe si o absentă a integrării sau o integrare inadecvată a femeilor atît în modelele teoretice, cît si în descrierile empirice ale formaţiunilor sociale. (Pentru o prezentare mai detaliată a acestor studii critice, *cf.* Mathieu, 1985.)

Anumite probleme de interes general (ştiinţă, ideologie şi structuri sociale ; ideologie dominantă si categorii dominate) sau proprii disciplinei (raportul cognitiv si politic al etnologului'cu terenul său) sînt astfel reactualizate de *women's studies*. Dacă critica feministă implică iniţierea de noi studii asupra femeilor, aceasta se întîmplă pentru a contrabalansa tendinţa androcentrică si pentru a ajunge la o antropologie a sexelor si a societăţii globale. Dac'ă aceste lucrări sînt efectuate în principal de către femei, aceasta

nu se întîmplă în virtutea vreunui fundament biologic, ci în calitatea lor de membre ale unui grup oprimat pe baza criteriului sexual: experienţa minoritară poate conferi distanţare în raport cu viziunea androcentrică si acuitate în perceperea modalităţilor de oprimare din alte societăţi (depăşind atît un relativism cultural comod, cît si un etnocentrism orb). Acest fapt nu invalidează cunoştinţele masculine în exercitarea puterii: poziţia, în acelaşi timp obiectivă şi subiectivă, a etnologului în cîmpul raportu-rilor dintre sexe în societatea proprie reprezintă unul din cadrele sociale ale cunoaşterii. Aceste studii permit de asemenea luarea în considerare a „punctului de vedere" al femeilor în privinţa societăţilor (inclusiv prin analiza formelor alienate ale acestuia). în sfîrşit, ele implică şi un aspect deontologic: prin scrierile şi atitudinea sa pe teren (acordă sau nu atenţie părerii femeilor despre opresiunile la care sînt supuse, rezistentei lor, pretenţiilor acestora), ce grup sexual privilegiază etnologul ? Antropologia aplicată intră si ea în discuţie, deoarece ia parte la „planul de dezvoltare" (Rogers, 1980) care înrăutăţeşte condiţiile de muncă si viată ale femeilor, anihilînd unele forme de autonomie a acestora sau întărind structuri'patriarhale deja existente.

Fie că vedem între feminism si antropologie o relaţie dificilă (Strathern, 1987) sau o posibilă alianţă (Dagenais, 1987), există, dincolo de consensul asupra androcentris-mului, o diversitate de poziţii teoretice, în reinterpretarea datelor si în orientarea noilor cercetări. Această diversitate reflectă diferitele niveluri ale criticii androcen-trismului si tendinţele interne din mişcările feministe, însă aminteşte de asemenea divergenţele de analiză a antropologiei'precedente.

1) Unele studii, de inspiraţie functionalistă si chiar tradiţională, văd în ideologia androcentristă a majorităţii societăţilor mai degrabă un efect de suprafaţă si insistă asupra puterii „reale", deşi' mai puţin vizibile, a femeilor în complementaritatea sexelor (concepută ca simetrică sau asimetrică). în acest punct intervin definiţiile puterii, statutului, autonomiei etc. însă se pune problema de a sti dacă femeile au „putere" si valoare doar în domeniul ce le este atribuit sau au asupra bărbaţilor si asupra societăţii puterea de decizie finală şi globală pe care aceştia o au asupra'femeilor şi a societăţii.

2) O altă tendinţă, în prelungirea lucrărilor lui Engels, care se numeşte ea însăşi feminist-marxistă în Statele Unite, se preocupă de condiţiile de apariţie a inegalităţii dintre sexe, în funcţie de contextele socio-istorice: schimbarea modurilor de producţie, formarea claselor, a statului, destructurările datorate colonizării, capitalismului etc. Fără a nega dominaţia masculină în numeroase societăţi, ea afirmă existenta societăţilor egalitare din punct de vedere sexual, mai ales în cadrul societăţilor de vînători--culegători, fapt intens contestat (Leacock, 1978).

3) Dacă primele două orientări încearcă să „vizibilizeze" femeile în analiza relaţiilor „dintre" sexe, o a treia tendinţă îsi propune mai degrabă să ilustreze oprimarea femeilor prin însăşi construirea diferenţei sociale dintre sexe. De inspiraţie „radicală", materialistă sau „marxiană" (mai c'urînd decît marxistă), aceasta subliniază necesitatea depăşirii unei viziuni fixiste asupra sexelor, întemeiată pe o conceptualizare naturalistă a femeilor si pe ideea unei „naturalităti" a procreării si a diviziunii sexuale a muncii. Această orientare nu vede „universalitatea" (în stadiul actual al cunoştinţelor) subordonării femeilor ca fiind ineluctabilă şi se raportează la mecanismele sociale, materiale şi ideale, ale diferenţierii, care definesc dialectic cele două categorii sau „clase" de sexe: modalităţile de control masculin asupra muncii, sexualitatea şi conştiinţa femeilor.

în general - si depăşind opoziţiile dintre autoare (autori), inclusiv în interiorul tendinţelor prezentate aici simplificat -, studiile feministe au pus problema conceptului de „sex", sistematizînd noţiunile de „gen" (g*ender)* si „sex social", ceea ce a dus la noi cercetări în antropologia simbolică în privinţa variabilităţii dispunerilor cognitive ale categoriei sexuale în funcţie de diferitele societăţi.

N.-C. MATHIEU

• ARDENER S. (ed.), 1975, *Perceiving Women*, Malaby Press, Londra. 1977, „Women's Issue", în *Critic of Anthropology*, 3, 9-10. - DAGENAIS H., 1987, „Methodologie feministe et antropologie : une alliance possibile", în *Anthropologie et societes*, 11, 1: 19-44. - ETIENNE M., LEACOCK E. (ed.), 1980, *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, J.F. Bergin Publication - Praeger, New York. - LEACOCK E., 1978, „Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution", în *Current Anthropology* 19, 2: 247-275. -MATHIEU N.-C, 1985, „Critiques epistemologiques de la problematique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", raport pentru UNESCO, Lisabona. 1985 (ed.), *L'arrai-sonnement des femmes. Essais en anthropologie des* sexes, Editions de l'EHESS, Paris. -MOORE H.L., 1988, *Feminism and Anthropology*, Polity Press - Basil Blackwell, Cambridge -Oxford. - ROGERS B., 1980, *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*, Kogan Page, Londra. - ROHRLICH-LEAVITT R. (ed.), 1975, *Women Cross-Culturally. Change and Challenge*, Mouton, Haga - Paris. - ROSALDO M.Z., 1980, „The Use and Abuse ofAnthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding", în *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5 (3): 389-417. - ROSALDO M.Z., LAMPHERE L., 1974, *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, California. -SCHLEGEL A., 1972, *Male Dominance and Female Authonomy. Domestic Authority in Matrilineal Societies*, Human Relations Area Files Press, New Haven. - STATHREN M., 1987, „An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology", în *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12, 2 : 276-292. - WEINER A.B., 1976, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, University of Texas Press, Austin - Londra (trad. fr. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes [Iles Trobriand]*, Le Seuil, Paris, 1983).

► *Sexe (Diferenţierea ~lor)*

FEUD **(activităţi războinice de tip razie, întreprinse în scop de răzbunare, la unele popoare din nordul Africii)** —> *Mediteraneană (Lumea ~). Răzbunare (Sistem de ~)*

FICŢIUNI ŞI MITURI ETNOLOGICE

Ficţiunea este adeseori întîlnită în cîmpul etnologiei si face parte din istoria acesteia, la fel ca si exotismul. Apare de multe ori ca un risc, ca ceva ce trebuie evitat, ca o greşeală, însă de asemenea ca o tentaţie. Comică, înspăimîntătoare sau înşelătoare, legată de gîndirea mitică, ea scapă noţiunii de „gen". Sub formă de ipoteză sau de scenariu, joacă însă un rol operator în teorie. Astfel, etnologii, în diverse momente si la diverse niveluri, într-o manieră difuză sau punctuală, se confruntă cu toţii cu tema ficţiunii.

Continuatoare a povestirilor de călătorie, în paginile cărora falsificările nu sînt deloc rare (Adams, 1980; Weil, 1984; Keay, 1985), etnologia a fost adesea victima informatorilor săi (Melville, 1952) sau a manifestat indulgentă în privinţa minciunilor oficiale (Hobsbawm, Ranger, 1983). în mod excepţional s-a întîmplat ca etnologia să-si construiască, punînd toate elementele la un loc, un personaj-cheie, providenţial, care serveşte la punerea în valoare a teoriilor autorului: descrierea „fenomenologică" a vrăjitoriei făcută de Carlos Castaneda probabil că aparţine chiar acestui gen.

Lăsînd la o parte aceste cazuri extreme, ficţiunea si etnologia merg mînă în mînă si nu se opun decît rareori ca domeniu al minciunii, respectiv al adevărului. Imaginarul face parte din lumea reală; din această cauză, etnologul este adesea pus în situaţia de a capta semnele acestuia si de a le studia.

Pe lîngă popoarele legendare, ca amazoanele si patagonezii, utopia, contra-utopia si povestirea moralistă au dat naştere unui catalog impresionant de popoare imaginare (Versins, 1972 ; Gudalupi, Manguel, 1981). H. Michaux, în *Voyage en Grande Carabagne* (1967) se proiectează ca etnolog al triburilor pe care le inventează. Numeroşi autori de la Homer încoace, printre care Swift si literatura stiintifico-fantastică, au fost supuşi tentaţiei acestei „etnologii conjuncturale". îi amintim, în epoca modernă, pe Jules Verne

cu *Le village aerien*, R. Messac cu *Valcretin*, R. Queneau cu *Saint-Glinglin* (1948), Vercors cu *Les animaux denatures* sau, mai aproape de zilele noastre, J.J. Saer cu *L'ancetre* (1987). Toate aceste scrieri tin de mitul bunului sălbatic sau de reversul său complice, sălbaticul cel rău. Ele nu se fondează pe o observaţie efectivă, ci - presupunînd „faptul social total" - pe manipularea parametrilor. Ele sînt, oarecum, nişte simulări etnologice, ceea ce nu le răpeşte nimic din valoarea lor artistică.

De ce ar fi fantezia un unghi mort în cîmpul antropologiei? Romanelor al căror erou principal este etnologul (v. scurta recenzie din Firth, 1964), vin să li se adauge romanele scrise de către etnologi, lingvişti şi preistorici: *Umbre pe soare* (1956) de C. Oliver, *Pământul rămîne* (1980) de G. Stewart, *Bariera Santaroga* (1979) si *Steaua si biciul* (1973) de F. Herbert, *Fixarea* (1974) de I. Watson, *Mina stingă a întunericului* (1971), *Deposedaţii* (1975) si *Numele lumii este pădure* (1979) de U. Le Guin, fiica lui A.L. Kroe'ber, *Cîntecul cochiliei Kalasai* (1973) de B. Villaret, *Cei de nicăieri* (1988) de F. Carsac, *Mormîntul soarelui* (1986) de P. Laburthe-Tolra şi *Cei care împart lumea* (1985) de P. Dibie.

Antropometrie, anchetări, chestionare. Etnologia si politia, în absenta unei motivaţii comune, se întîlnesc pe terenul tehnicilor : s-au gîndi't la acest lucru mai mulţi scriitori de formaţie umanistă. Printre reuşite, îi citäm pe T. Hillermann, excelent observator al rezervaţiilor indiene (zuni, navajo,' hopi) si pe R. Van Gulik, eminent orientalist, împreună cu celebrul său judecător Ti. Acestei'categorii de cercetări i se poate asocia foarte bine recentul val de filme turnate în interiorul etniilor si al minorităţilor sau produse de specialişti în domeniu ca J. Rouch, precum si tentativa lui P Brook, cel ce a pus în scenă povestirea etnologului C. Turnbull, *Iks.* '

în sens invers, etnologia priveşte cu jind înspre ficţiune. I-ar plăcea într-adevăr să posede capacitatea polifonică si farmecul acesteia. Uniune între artă si ştiinţă, între tehnică si talent, între abordarea contrastivă si comprehensibilitatea rafinată,'ea si-ar dori să evoce la modul ideal, fără a o vesteji, frumuseţea societăţilor mărunte si a ordinilor generalizate. însă cum să împrumute ubicuitatea romancierului fără să trişeze ? Un început de răspuns se găseşte probabil în *Naven*, unde G. Bateson, luînd în considerare mai multe viziuni, oferă trei puncte de vedere diferite asupra acelu-iaşi ritual (Bateson, 1971). M. Mauss, care nu era un susţinător fervent nici al subiectivismului, nici al etnologiei narative, spunea în prima sa lecţie din *Manuel d'ethnographie* : „Sociologia şi etnologia descriptivă îţi cer să fii în acelaşi'timp cartograf, istoric, statistician... si de asemenea romancier capabil de a evoca o întreagă societate" (Mauss, 1967 : 8). '

J. MEUNIER

• ADAMS P.G., 1980, *Travellers and Travel Liars (1660-1800)*, Dover Publications, New York. - BATESON G., 1936, *Naven*, Stanford University Press (trad. fr. *La ceremonie du Naven*, Editions de Minuit, Paris, 1971). - FIRTH R., 1964, „Anthropology in Fiction (An Image of Fieldwork)", în *Rain*, 64. - GUDALUPI G., MANGUEL A., 1981, *Guide de nulle part et d'ailleurs*, Editions du Fanal, Paris. - HOBSBAWM E., RANGER T, 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge. - KEAY J., 1985, *Explorers Extraordinary*, John Murray - BBC, Londra. - MAUSS M., 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris. - MELVILLE H., 1952, *Taipi*, Gallimard, Paris. - THOMAS L.-V., 1979, *Civili-sations et divagations*, Payot, Paris. - VERSINS P, 1972, *Encyclopedie de l'utopie et de la science-fiction*, LÂge d'Homme, Paris. - WEIL F, 1984, „La relation de voyage: document anthropologique ou litteraire?", în B. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoire de l'Anthropologie (XVI*^{e}*-XIXe siecles)*, Klincksieck, Paris : 55-65.

FILIAŢIE

Termenul de „filiaţie" desemnează legătura de rudenie dintre un copil si tatăl si mama sa. Această legătură universal considerată ca bilaterală este supusă la diverse constrîn-geri colective ce guvernează reproducerea biologică si socializarea indivizilor. Existentei

acestei legături îi sînt asociate atitudini afective, comportamente convenţionale si o cunoaştere socială care se exprimă prin proceduri juridice si rituale, care au drept scop intrarea în societate a fiecărui nou-născut si determinarea statutului părinţilor săi. Caracterul social al relaţiei de filiaţie apare în mod evident în diferenţa pe care o fac majoritatea societăţilor între o legătură genealogică (genitor si genitoare/progenitură) si una de paternitate si maternitate socială sau juridică, ce permite atribuirea unui statut parental altor persoane decît genitorii. Natura acestor două relaţii şi raporturile dintre ele s-au aflat în centrul unei dezbateri antropologice (Barnes, 1974; Fortes, 1969; Scheffler, 1974; Schneider, 1984, la fel Beattie, Gellner, Needham).

Situaţiile de genitor, genitoare si progenitură nu trimit la o coordonată genetică asumată social, ci reprezintă statute atribuite indivizilor pe baza concepţiilor locale referitoare la procreatie. Acestea din urmă pot varia de la o cultură la alta si se pot îndepărta considerabil de modelul ştiinţific (intervenţie non-umană, posibilitatea mai multor genitori etc). Cu excepţia cîtorva cazuri echivoce (insulele Trobriand, Yap, unele societăţi australiene), toate societăţile consideră, într-un mod sau altul, că genitorul si genitoarea contribuie cu componente substanţiale sau spirituale necesare reproducerii. Din această cauză, „legături inalienabile" (H.W. Scheffler), ireversibile şi exclusive, există între fiecare fiinţă umană şi cel puţin încă două altele, un bărbat şi o femeie: toate terminologiile de rudenie diferenţiază poziţiile genealogice ale genitorului si genitoarei.

O altă persoană (fizică sau morală) decît genitorul sau genitoarea poate primi un statut parental la naşterea copilului sau ceva mai tîrziu. Diverse proceduri permit crearea unei legături pseudo-parentale de filiaţie (filiaţie socială, spirituală, „educativă" etc.) sau realizarea unei substituţii (adopţie, levirat, sororat, *epiklerat-ul* din Grecia antică etc.) care poate interveni în diverse situaţii: sterilitatea cuplului, absenţa moştenitorului (cel mai adesea de sex masculin), necesitatea de a oferi unui copil (pertinenta unei distincţii între filiaţia legitimă si cea nelegitimă), un statut indispensabil exerc'i-tării anumitor drepturi (capacitate civilă, drept de transmitere, de succesiune etc).

Cel mai adesea, filiaţiei îi este asociat atributul de legitimitate. Datorită preponderenţei pe care o acordă relaţiei juridice, unii antropologi (Malinowski, 1930 ; Radcliffe-Brown, 1950 ; Goodenough, 1970), evocînd „principiul legitimităţii" (B. Malinowski) şi constrîn-gerile psiho-biologice la care este supus procesul de socializare a copiilor, definesc filiaţia pornind exclusiv de la instituţia căsătoriei. Numai conceperea unui copil în interiorul căsătoriei ar acorda un statut parental în adevăratul sens al cuvîntului. Totuşi sînt numeroase societăţile în care căsătoria nu conferă neapărat soţului drepturi *in genetriam*, adică asupra progeniturii soţiei, independent de identitatea genitorului. Prezumţia curentă, care face din sot genitorul copiilor soţiei sale nu exclude posibilitatea ca un genitor, altul decît soţul, să poată obţine drepturi de paternitate sau să i se impună un statut paternal. Unui genitor i se poate permite să-si recunoască un copil născut în urma unor relaţii premaritale, sau acestuia din urmă să se autolegitimeze la un moment dat. în general blamată, conceperea unui copil înainte de căsătorie sau de către un alt genitor decît soţul (căsătoria de tip levirat, „căsătoria-fantomă", „căsătoria între femei" etc.) este uneori considerată drept o practică legitimă si chiar indicată. Deşi, în general, statutului de părinte social i se acordă un loc central, recunoaşterea genitorului (sau a genitoarei) nu este niciodată pe deplin obliterată. Interzicerea incestului si sancţiunile pe care le antrenează încălcarea acestei reguli vizează atît părinţii „naturali", cît si părinţii „sociali". Relaţia dintre cuplul genitor - genitoare si progenitură constituie în definitiv elementul fundamental al relaţiei de filiaţie.

Orice ansamblu genitor - genitoare - progenitură (unică sau multiplă), oricare ar fi definiţia acesteia impusă de codul cultural al unei societăţi, este „produs" de două alte ansambluri avînd aceeaşi configuraţie, genitorul şi genitoarea fiind şi ei, la rîndu-le, progenituri: această serie recurentă constituie baza „genetică" a genealogiei care, astfel înţeleasă, reproduce pînă la identificare, generaţie după generaţie, aceleaşi tipuri de relaţii: genitor - genitoare, părinţi - copii, tată - copil, mamă - copil, veri fără diferenţiere sexuală, de acelaşi sex, de sex opus etc. Relaţia genealogică decurge din acelaşi tip

de tratare ca si relaţia de filiaţie si trebuie să diferenţieze universul genetic de cel genealogic, cu o grijă ’cu atît mai mare cu cît acesta se pretează la combinaţii „verticale” (înlănţuiri unifiliative, generaţii, descendente, serii de procreări feminine etc.) care se pot dezvolta ca sisteme de constituire si diferenţiere a grupurilor, dar si ca sisteme cognitive. Universul genealogic „social”’decurge din două principii de organizare: un principiu de reproducere socială, căruia îi sînt ataşate sistemul de filiaţie si sistemul matrimonial (sau de alianţă), si un principiu cognitiv, căruia îi revine sistemul de rudenie ca ansamblu de enunţări, de desemnări si de atitudini.

R. HASTEROK

• BARNES J.A., 1974, „Genitor: Genetrix: Nature: Culture ?”, în J. Goody (ed.), *The Character of Kinship,* Cambridge University Press, Cambridge. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, *Some Aspects of Marriage and Family among the Nuer,* The Rhodes - Livingstone Institute, Livingstone. - FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order,* Aldine, Chicago. -GOODENOUGH W.H., 1970, *Description and Comparison in Cultural Anthropology,* Aldine, Chicago. - LEACH E.R., 1966, „Rethinking Anthropology”, în E.R. *Leach, Rethinking Anthropology,* The Athlone Press, Londra: X-XX (trad. fr. *Critique de l’anthropologie,* PUF, Paris, 1968). - LOUNSBURY F.G., SCHEFFLER H.W., 1971, *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - MALINOWSKI B., 1930, „Parenthood the Basis of Social Structure”, în V.F Calverton si S.D. Schmalhausen (ed.), *The New Generation,* Allen & Unwin, Londra : 113-168. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1950, „Introduction”, în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage,* International African Institute, Londra (trad. fr. *Systemes familiaux et matri-moniaux en Afrique,* PUF, Paris, 1953). - SCHEFFLER H.W., 1972, „Kinship Semantics”, în *Annual Review of Anthropology,* 1: 309-328. 1974, „Kinship, Descent and Alliance”, în J.J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology,* Rand McNally, Chicago. - SCHNEIDER D.M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship,* University of Michigan Press, Ann Arbor.

FIRTH Raymond

Născut în 1901 în Noua Zeelandă, Raymond Firth studiază economia la Auckland. în 1924 soseşte în Marea Britanie pentru a-si pregăti, la London School of Economics, studiul asupra industriei cărnii congelate în Noua Zeelandă. După primele sale lucrări despre economia insulelor Trobriand si *kula,* B. Malinowski tocmai fusese numit profesor în cadrul respectivei scoli. Sub influenta acestuia si a lui R.H. Tawney, istoric al capitalismului, Firth se va'reorienta spre etnologie. '

în 1927 susţine o teză despre „The Primitive Economics of the New Zealand Maori”, bazată pe surse scrise. în 1928, Firth pleacă spre Tikopia, în Insulele Solomon, unde realizează o muncă de teren de o calitate excepţională. De altfel, se va întoarce aici în 1952, 1966 si 1973. în 1932 este numit *lecturer* la London School of Economics, în 1935 *reader,* iar în 1944 devine *professor,* înlocuindu-l pe Malinowski.

în 1939, Firth soseşte la Trengganu, sat de pescari din Malaiezia, angajaţi în economia de piaţă. în 1940, invazia japoneză îl sileşte să se întoarcă în Marea Britanie, unde, în serviciul Intelligence Service al Amiralităţii, va întocmi sinteze asupra insulelor din Pacific. Revenit în Malaiezia în 1947, va fi din nou întrerupt din muncă de insurecţia comunistă. Reîntors în 1963, constată că modificări tehnice esenţiale, necesitînd numeroase investiţii, au bulversat organizarea pescuitului, supusă din ce în ce mai mult raporturilor capitaliste. Pînă la pensionarea sa în 1968, Firth conduce departamentul de antropologie din cadrul London School of Economics, dirijînd în acelaşi timp o anchetă asupra relaţiilor de rudenie în mediul urban, în principal la Londra. în 1944, anticipînd dispariţia imperiilor coloniale, contribuise la fondarea lui Colonial Social Research Council', devenit apoi Social Science Research Council, principalul organism de finanţare a cercetării antropologice engleze. în 1973 devine Sir Raymond Firth.

Opera lui Firth reprezintă unul din monumentele etnografiei moderne. Şapte din cărţile sale analizează societatea din Tikopia sub toate aspectele ei - relaţii de rudenie

(1936), economie (1939), religie (1940, 1967, 1970), istorie si tradiţii (1961), schimbările recente din societate (1959), limbă si gîndire (1985) -, reconstituire remarcabilă a unei societăţi polineziene tradiţionale în'care generaţiile de conducători, concentrînd principalele funcţii religioase, politice si economice, se'află, datorită acestui fapt, la o distantă ireductibilă de oamenii de rînd. '

Firth a iniţiat cercetări privind modalităţile de credit si economisire în societăţile rurale (1964) si a avut participat intens la dezbaterile asupra obiectului antropologiei economice (1965). „Formalist", deoarece în societăţile primitive indivizii aleg între mai multe obiective si mai multe modalităţi de întrebuinţare a resurselor limitate, el urmează totuşi demersul „substantivist",'atunci cînd analizează economia din Tikopia. Ideea centrală este aceea că structurile si evenimentele nu sînt niciodată complet integrate în sisteme închise. Coerenta funcţională a sistemelor nu este decît parţială si provizorie, de unde critica pe care o a'duce functionalismului lui Malinowski si structuralismului lui E.E. Evans-Pritchard si C. Levi-Strauss. „Organizarea" unei societăţi diferă de „structurile" sale si le depăşeşte (1951), ea este un proces - o idee fundamentală încă prea puţin pusă în practică, p'rin care Firth se apropie de Marx, pe care îl cunoştea de altfel prea puţin, pronunţîndu-se cam în grabă că teoria acestuia asupra valorii si exploatării muncii este ce'va foarte abstract. Ateu fiind, el are tendinţa să considere religia drept o iluzie a lumii reale, fără a explica însă de ce realul este reprezentat si văzut în mod iluzoriu. Acordînd o foarte mare atenţie microistoriei societăţilor pe care le studiază, Firth nu îsi pune problema de a sti dacă aceste istorii sînt convergente sau divergente cu altele si dacă sînt antrenate sau nu în evoluţii mult mai vaste, cu un sens bine determinat. Analizînd însă exploatarea omului, Firth o condamnă în numele unui „umanism socialist" (1986).

M. GODELIER

► 1929, *Primitive Economics of the New Zealand Maori,* Routledge, Londra. (1936), 1961, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia,* Allen & Unwin, Londra. (1939), 1965, *Primitive Polynesian Economy,* Routledge, Londra. (1940), 1967, *The Work of the Gods in Tikopia,* Athlone Press, Londra. (1946), 1966, *Malay Fishermen: Their Peasant Economy,* Routledge, Londra. (1951), 1971, *Elements of Social Organization,* Watts, Londra. 1956 (ed.), *Two Studies of Kinship in London,* Athlone Press, Londra. 1959, *Social Change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community after a Generation,* Allen & Unwin, Londra. 1961, *History and Traditions of Tikopia,* The Polynesian Society, Wellington, New Zealand. (1964), 1969, *Essays on Social Organization and Values,* Athlone Press, Londra. 1964 (coed. Yamey B.S.), *Capital, Savings and Credit in Peasant Societies: Studies from Asia, Oceania, the Caribbean and Middle America,* Allen & Unwin, Londra. 1967, *Tikopia Ritual and Belief,* Allen & Unwin, Londra. 1970, *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity,* Allen & Unwin, Londra. 1973, *Symbols: Public and Private,* Allen & Unwin, Londra. 1985, *Tikopia-English Dictionary,* Auckland University Press. 1986, „Famine : the Anthropological Account", în *Economic and Political Weekly,* 21 (36).

FOLCLOR

Termenul de „folclor" a fost propus în 1846 de către W.S. Thoms, pentru a înlocui expresia „antichităţi populare", întrebuinţată pînă atunci. „Cuvînt compus de origine saxonă", în opinia' inventatorului său, acesta semnifică „ansamblul cunoştinţelor populare" *(the Lore of the People),* ansamblu constituit din credinţe, obiceiuri, superstiţii, tradiţii, ritualuri, literatură orală. Adoptat foarte repede în Anglia, termenul a avut nevoie de mai mult timp pentru a se impune în Franţa. Interesul pentru producţiile populare datează în Europa din secolul al XVIII-lea, fiind suscitat de mişcarea preromantică si de opoziţia fată de raţionalismul hegemonic al Luminilor, care'începea să se contureze. Publicarea între 1760 si 1765 a *Fragments of Ancient Poetry Collected in the Highlands of Scotland and Translated from the Gaelic or Erse Language* - celebrul

„fals" al lui Ossian, al cărui succes în Europa a fost enorm si a cărui impostură a fost cu greu acceptată - evidenţiază un gust inedit pentru poezia populară. Fiecare tară a Europei a început să dorească să-si adune tradiţiile populare. Astfel, această operă fabricată s-a aflat la originea cercetărilor aprofundate, dintre care cele mai notabile au fost cele ale fraţilor Grimm *(Kinder-und Hausmărchen,* 1812-1822; *Deutsche Sagen,* 1816-1818). Intîia eflorescentă a folclorului este marcată de naţionalism. Acesta este în particular cazul Franţei, unde se creează în 1804 Academie Celtique, înlocuită în 1815 de Societe Royale des Antiquaires, care se află la originea primei culegeri de tradiţii populare (obiceiuri, ritualuri, credinţe, dialecte).

în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, scoala antropologică engleză, mai mult sau mai puţin urmată de folcloriştii francezi, se străduieşte să confere fundamentări teoretice folclorului ca disciplină. A. Lang, bazîndu-se pe lucrările lui E.B. Tylor, propune în 1884 următoarea definiţie: „Folclorul reuneşte şi compară rămăşiţele popoarelor străvechi, superstiţiile si poveştile care s-au transmis, ideile care trăiesc în vremea noastră, însă nu aparţin timpului nostru". Folclorul vizează „rămăşiţele civilizaţiilor moarte, încrustate într-o civilizaţie vie". El nu ia în considerare decît arhaismele.'

Prima jumătate a secolului al XX-lea va fi martoră, printr-o mişcare simetrică si inversă, la declinul creditului acordat cercetărilor folclorice si la ascensiunea interesului manifestat fată de popoarele neeuropene, interes stîrnit de anchete de teren, lungi si minuţioase. Această metodă va fi apoi aplicată în Europa, permitînd studierea a ceea ce folclorul ignora în mod deliberat: ansamblul contextului social si cultural. Ideologia arhaizantă a folclorului ca disciplină a fost cea care a dus la discreditarea sa. în schimb, materialele folclorice există încă, iar studierea acestora poate beneficia de teorii si de metode contemporane (lingvistică, antropologie structurală, psihanaliză). Deşi termenul a dispărut din limbajul ştiinţific, faptul că există producţie de folclor nu poate fi negat, îndată ce două culturi, una dominantă, cealaltă dominată, coexistă.

N. BELMONT

• BELMONT N., 1986, *Paroles pa'iennes. Mythe et folklore des freres Grimm ă P. Saintyves,* Imago, Paris. - COCCHIARA G. (1951), 1971, *Storia del folklore in Europa,* Boringhieri, Torino. - DUMONT L., 1951, *La Tarasque,* Gallimard, Paris. - DUNDES A., 1965, *The Study of Folklore,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. 1975, *Analytic Essays in Folklore,* Mouton, Haga - Paris. - SAINTYVES P, 1923, *Les Contes de Perrault et les recits paralleles,* Nourry, Paris. - SEBILLOT P, 1908, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins,* Doin, Paris. - VAN GENNEP A., 1924, *Le folklore,* Stock, Paris. 1937-1958, *Manuel de folklore francais contemporain,* 9 vol., Picard, Paris. - VARAGNAC A., 1948, *Civilisation traditionelle et genres de vie,* Albin Michel, Paris.

FORTES Meyer

Antropolog britanic, Meyer Fortes s-a născut la Bristown (provincia Cape, Africa de Sud) în 1906, din părinţi evrei emigranţi din Rusia. De formaţie psiholog, el va ajunge etnograful minuţios al populaţiei tallensi (din Ghana, fosta Go'ld Coast) si teoreticianul societăţilor segmentare nestatale. După B. Malinowski si A.R. Radcliffe-Brown, Fortes a fost si el unul din reprezentanţii de o notorietate incontestabilă ai scolii de antropologie socială britanică si unul din fondatorii antropologiei politice. După o primă cercetare de teren (din 1934 în 1938) la tallensi, sub egida lui International African Institute, revine în Gold Coast pentru a conduce West African Institute (1944-1946); întreprinde cu această ocazie o vastă anchetă asupra populaţiei asante (centrul Ghanei), populaţie matriliniară, organizată în regat. în 1950, Fortes obţine o catedră de antropologie la Universitatea din Cambridge. Moare în acest oraş în 1983.

încă de la primele sale scrieri, Fortes se impune, împreună cu prietenul său E. Evans-Pritchard, ca teoretician al sistemelor politice africane (1940), evidenţiind îndeosebi rolul pe care îl joacă în interiorul acestora grupurile de filiaţie. Lui îi revine meritul de a fi arătat felul cum, într-o societate fără putere centralizată, toate relaţiile

sociale se ordonează în funcţie de sistemul genealogic, tip de paradigmă ce permite gîndirea raporturilor politice, juridice si rituale. Bogăţia si precizia materialelor folosite au făcut posibile mai multe reelaborări critice, numărul acestora demostrînd poziţia privilegiată în literatura clasică etnologică pe care au dobîndit-o în scurt timp de la apariţie scrierile sale. Aportul teoretic al lui Fortes se măsoară însă si în studierea fenomenelor religioase. Cercetările sale (1950) privind raporturile dintre sistemul genealogic, pe de o parte, cultul strămoşilor si riturile legate de noţiunea de „destin individual", pe de alta, au marcat o etapă importantă în dezvăluirea ordinii simbolice a relaţiilor de rudenie. Si în acest domeniu, Fortes lucrează tot în manieră comparatistă şi instaurează schimburi fecunde (1965) cu şcoala franceză de etnologie africanistă.

D. LIBERSKI

► 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the First Part of Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe,* Oxford University Press, Londra. 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe,* Oxford University Press, Londra. 1949, „Time and Social Structure: An Ashanti Case Study" în M. Fortes (ed.), *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe--Brown,* Clarendon, Oxford. 1959, *(Edipus and Job in West African Religion,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *(Edipe et Job dans les religions africaines,* Mame, Tours, 1974). 1962 (1940) (coed. Evans-Pritchard E.E.), *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes politiques africains,* PUF, Paris, 1964). 1965 (coed. Dieterlen G.), *African Systems of Thought,* Oxford University Press, Londra.

• GLUCKMANN M., 1963, „An Advance in African Sociology", în M. Gluckmann, *Order and Rebellion in African Tribal Society,* Cohen & West, Londra. - KEESING R.M., 1970, „Shrines, Ancestors and Cognatic Descent: The Kwaio and The Tallensi", *în American Anthropologist,* 72 : 755-775. - WORSLEY P.M., 1956, „The Kinship System of the Tallensi: A Reevaluation", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 86 : 37-75.

FRANŢA

1. Antropologia franceză

Mult timp antropologia franceză s-a caracterizat printr-o absentă a identităţii doctrinale *stricto sensu,* spre deosebire de alte scoli naţionale care, încă de la formarea cunoaşterii antropologice în ţările respective sau cu ocazia remanierilor conceptuale ale acesteia, s-au văzut etichetate, datorită predominantei unui sistem interpretativ, prin adăugarea sufixului *-ism* la o noţiune-cheie: evoluţionism şi funcţionalism în Marea Britanie, difuzionism în Germania, culturalism în Statele Unite etc. Ezitările în privinţa ter-menului ce urma să fie folosit în Franţa pentru a desemna cercetările antropologice-*etnografie, etnologie* sau *antropologie,* cuvinte care au fost pe rînd încercate, în funcţie de epocă - redau foarte bine această nesiguranţă a identităţii teoretice si absenta suveranităţii epistemologice.

Istoria antropologiei franceze a fost adeseori prezentată prin intermediul individualităţilor (E. Durkheim, M. Mauss, L. Levy-Bruhl, M. Leenhardt, M. Griaule), a fost percepută din perspectiva filiaţiilor, a cooperărilor sau „complicităţilor" intelectuale („durkheimienii", „elevii lui Mauss", „scoala lui Griaule" etc.) care au dus mai mult la identificarea unor „familii intelectuale" decît a şcolilor teoretice propriu-zise, si, în sfîrşit, a fost raportată la cîteva stereotipuri legate de un aşa-zis caracter naţional: gustul pentru speculaţie si literatură, intelectualismul, dispreţuirea empirismului, care împreună ar explica înscrierea tîrzie a antropologiei franceze în cercetările de teren.

Chiar dacă s-ar lua în considerare doar delimitarea pe capitole a tratatelor sau manualelor consacrate istoriei antropologiei, s-ar observa că în majoritatea cazurilor sub calificativul *frangaise* apare si este apoi examinată antropologia franceză (Lowie, 1937; Mercier, 1966; Poirier, 1968); aceasta se întîmplă fie pentru că se doreşte astfel sublinierea originalităţii sale - în rest foarte rar explicitată, de obicei prin raporturile

continue pe care le-ar fi avut cu lumea artelor si a literelor (Levi-Strauss, 1947), fie că se doreşte să se insiste asupra specificităţii sale intelectuale, rezultată din legăturile întreţinute cu tradiţia filosofică (Lowie, 1937), din preocupările sale teoretice, chiar din „teoreticismul" său (Copans, 1974), şi din obiectul său predilect: sistemele de reprezentare (Voget, 1975; Laplantine, 1987), fie în sfîrşit că se încearcă să se semnaleze întîrzierea sau „provincialismul" acesteia, asa cum nu au ezitat să o facă însisi fondatorii antropologiei în Franţa (Mauss, 1913 ; Levy-Bruhl, 1925 ; Rivet, 1936). ' '

In ciuda unei lungi tradiţii de reflectare asupra naturii umane, a instituţiilor sociale si a alterităţii culturale (Raison, 1979), Franţa a fost una dintre ultimele mari puteri occidentale - si coloniale - care si-a creat un învătămînt etnologic specializat si dotat cu un corp de etnologi profesionişti. Cauzele acestei situaţii trebuie căutate în configuraţia specială pe care a cunoscut-o cîmpul cunoaşterii antropologice în Franţa. în timpul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, acesta este divizat între diverse instituţii, adesea opace unele fată de altele, unele subordonînd cercetarea etnologică propriu-zi'să unor discipline sau problematici privite ca fiind mai generale si mai bine înzestrate conceptual, ca de exemplu biologia, filosofia, sociologia sau chiar istoria si geografia.

Societăţi savante precum Societe d'Ethnographie sau Societe des Americanistes, scoli specializate cum ar fi Ecole des Langues Orientales Vivantes sau Ecole Coloniale, misiuni de explorare sau de evanghelizare, acţiuni coloniale au iniţiat sau au patronat studii etnografice riguroase; prin intermediul unor personalităţi influente, acestea au impulsio-nat chiar cercetările asupra unor arii culturale precise: este cazul lui M. Delafosse, profesor din 1901 la Ecole des Langues Orientales Vivantes, în domeniul africanismului, al lui M. Leenhardt, trimis în 1901 în Noua Caledonie de către Societe des Missions Evangeliques din Paris, în domeniul oceanismului, si al lui P. Rivet, care din 1901 pînă în 1906 s-a aflat în Ecuador ca medic militar al Mission Geodesique Francaise, în domeniul americanismului. însă cunoaşterea antropologică în Franţa s-a dezvoltat în principal în interiorul a două mari cadre intelectuale si instituţionale distincte, care au fost, dacă nu antagonice, cel puţin neutre unul fată de altul timp de aproape o jumătate de secol.

Primul din aceste cadre - cel dintîi care a apărut, evidentiindu-se mai mult în plan academic prin apariţia în 1855 a unei catedre de antropologie la Museum National d'Histoire Naturelle, prin fondarea în 1875 de către P Broca a Ecole d'Anthropologie din Paris şi, în 1878, a Musee d'Ethnographie de la Trocadero - înscrie cercetarea etnologică într-o problematică hotărît naturalistă, supunîndu-se obiectivelor şi metodelor acesteia: studierea faptelor de cultură, considerate în principal sub aspectul lor tangibil (obiecte, unelte, arme, podoabe, habitate etc), nu este disociat de cel al faptelor naturii; şi, mai mult, ea vine în sprijinul cercetărilor, măsurărilor si clasificărilor operate în cadrul anatomiei si biologiei umane comparate. în ciuda denumirii restrictive sub care este cunoscut de acum înainte acest curent - *antropologie fizică* -, aportul său, totodată documentar si metodologic, la demersul etnologic propriu-zis, este departe de a fi neglijabil. Punînd accentul pe semnele materiale ale culturilor si - în proiectul său mai teoretic şi mai totalizant decît de atunci încoace: fondarea unei veritabile „istorii naturale a omului" - pe interfeţele natură/cultură, acesta trebuia nu numai să permită reînnoirea abordării muzeologice în etnologie (concretizată prin fondarea, în 1937, a Musee de l'Homme), ci în primul rînd să dezvolte domenii de cercetare specializate în care să coexiste discipline decurgînd din ştiinţele naturii, cultură si limbaj, asa cum îsi dorise P Broca în 1859, în proiectul său de antropologie generală.'Asa s-a întîmplat în cazul tehnologiei comparate, al etnobotanicii si al etnomuzicologiei în care si-au lăsat mai tîrziu amprenta A. Leroi-Gourhan, A.G. Haudricourt si A. Schaeffner. '

Al doilea cadru intelectual de dezvoltare a antropologiei în Franţa se defineşte prin tradiţia filosofică si, în interiorul acesteia, prin curentul pozitivist si sociologic la'dezvol-tarea căruia au contribuit operele lui A. Comte si, mai apoi, ale lui E. Durkheim. Recunoaşterea omului ca fiinţă socială, enunţarea a ceea ce s-a numit principiul specificităţii faptelor sociale au avut drept efect nu numai exprimarea încrederii în caracterul ştiinţific al obiectului social si elaborarea de reguli pentru observarea si analiza acestuia,

ci si emanciparea din punct de vedere instituţional a ştiinţei, ce avea drept scop explicarea sa. Erau definite atît cîmpul şi metodele sociologiei, cît şi, în interiorul acesteia, rolul etnologiei. Spre deosebire de proiectul lui P. Broca, asocierea dintre cele două discipline a fost privită mai cu seamă din perspectiva raporturilor de solidaritate si nu din cea a raporturilor de complementaritate sau sprijin. Calificată uneori drept sociologie primitivă", cercetarea etnologică era necesară pentru însăşi exersarea gîndirii sociologice, fiind chiar o etapă a acesteia. Cum aminteşte C. Levi-Strauss (1947), analiza etnografică a fenomenelor sociale „trebuia si putea să'ducă la o sinteză explicativă, care ar arăta felul cum formele moderne provin din forme mai simple". Societăţile exotice, considerate primitive, unde trebuiau să fie observate aceste forme elementare ale vieţii sociale si culturale - societăţi învestite de atunci cu o anterioritate nu atît istorică, cît logică –, deveneau obiectul de studiu privilegiat al anchetei etnologice, în detrimentul societăţilor tradiţionale si rurale europene, a căror analiză a fost de fapt lăsată în seama folcloriştilor, a membrilor scolii lui Le Play sau a unor autori care au rămas îndelung izolaţi, asa cum s-a întîmplat cu E. Nourry (Saintyves) sau A. van Gennep.

Fiind în principal de natură teoretică, acesta este curentul care, într-o măsură mult mai mare decît precedentul, urma să imprime formării cunoaşterii antropologice în Franţa fizionomia sa originală. R. Lowie (1937) a fost unul dintre primii care si-a dat seama de aceasta: „[în Franţa] nu etnografia a fost cea care a stimulat teoria culturii şi, prin intermediul ei, alte discipline. Dimpotrivă, studiul de teren a fost în cele din urmă stimulat de filosofie". Această stimulare poate fi observată mai ales în obiectele de investigaţie pe care si le-a fixat antropologia franceză si prin care în prezent o disting un mare număr de autori: examinarea sistemelor de'gîndire, de reprezentare şi de clasificare (E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, R. Hertz, M. Granet), luarea în calcul a mitologiilor si cosmogoniilor (M. Leenhardt, M. Griaule), recunoaşterea existentei unor logici si mentalităţi distincte sau chiar opuse (L. Levy-Bruhl)'. Studierea religiilor „primitive", prin intermediul catedrei de „religia popoarelor fără scriere" din cadrul Ecole Pratique des Hautes Etudes (Secţiunea a V-a) unde s-au succedat pe rînd Mauss, Leenhardt si Levi-Strauss, si al celei de „etnologie si sociologie religioasă" pe care a ocupat-o R. Bastide la Sorbona, a devenit astfel piatra de temelie a reflecţiei antropologice în Franţa. Toate aceste orientări decurgeau din concepţia durkheimiană asupra faptelor sociale, atît „lucruri", cît si „reprezentări" si, dincolo'de aceasta, din viziunea comtiană asupra „aventurii umane", care punea *ficţiunea* la începuturile societăţii (Canguilheim, 1983). Această viziune se regăseşte de altfel, într-o manieră implicită, îndărătul opţiunilor metodologice ale „şcolii lui Griaule" (M. Griaule însuşi şi G. Dieterlen): privilegiind analiza „fabulelor" - cosmogonii, mitologii -, ea ajunge să deducă din acestea aspectele organizării sociale.

De-abia în 1925, o dată cu crearea pe lîngă Universitatea din Paris a unui institut de etnologie, diversele curente ce marcaseră constituirea ştiinţei antropologice în Franţa se reunesc în vederea legitimării academice a disciplinei şi a profesionalizării sale: din 1926, la Sorbona se emite un certificat de etnologie, avînd două opţiuni (litere si ştiinţe). însăşi cariera membrilor comitetului său director dovedeşte, în mod exemplar, atît importanţa egală ce le-a fost recunoscută atunci acestor curente, cît şi dorinţa de reunire a acestora: L. Levy-Bruhl era filosof, M. Mauss sociolog, nepot şi elev al lui Durkheim, P Rivet, specialist în antropologie fizică. Dacă Rivet poate fi considerat principalul artizan al acestei institutionalizări care, la Musee d'Ethnographie de la Trocadero unde a fost numit director în'1928, s-a manifestat la iniţiativa sa, printr-o concentrare a dispozitivelor documentare si didactice (prin crearea în 1929 a bibliotecii din cadrul Musee d'Ethnographie de la Trocadero, în 1926 a colecţiei „Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie"), Mauss avea dotarea teoretică necesară pentru a fi adevărata sursă de inspiraţie intelectuală a acesteia si pentru a face din Institut d'Ethnologie un veritabil centru de cercetare. Totuşi, nici gustul său pentru concret, nici grija sa de „a activa" prin intermediul anchetei etnografice - cadrul conceptual lăsat moştenire de către Durkheim (Dumont, 1983) - si nici metodele de teren pe care le preconiza în cursurile sale nu

au fost de-ajuns sau nu au reuşit, la momentul respectiv, să impună etnologiei o metodologie unitară si prin urmare nici să îi confere o reală independentă intelectuală. Oricît de mare a fost prestigiul marilor misiuni etnografice organizate de Institut d'Ethnologie si Musee d'Ethnographie de la Trocadero (cum ar fi misiunea Dakar-Djibouti între anii 1931-1933 sau cele trimise în continuare în ţinuturile locuite de dogoni), tipul de cercetare etnologică pe care l-au efectuat a rămas eteroclit, perpetuînd tradiţia enciclopedică a „călătorilor naturalisti". După Griaule - sub coordonarea căruia s-au derulat majoritatea acestor misiuni si care, în 1943, a fost primul titular al unei catedre de etnologie generală la Sorbona -, etnologia se caracteriza mai ales printr-un „conglomerat de discipline", etnologul printr-o sumă de competente (Griaule, 1957) si nu printr-un cîmp, un obiect, o metodă care sînt totuşi coordonatele unei ştiinţe si pe care Durkheim si Mauss le-au definit cu exactitate pentru sociologie. Această idee relua de fapt si adapta etnologiei concepţia pe care Broca si, după el, Rivet o aplicaseră antropologiei asa-zis generale, si ea considerată un „conglomerat de discipline". De aici se poate deduce că din reunirea încercată în 1925, curentul „antropologic" a fost cel care, cel puţin pe planul modelului metodologic, a rămas dominant si a restrîns domeniul etnologiei'la înregistrarea şi colectarea faptelor de tradiţie (Mercier, 1967); perspectiva muzeologică, a cărei împlinire o reprezintă Musee de l'Homme, dă acestora o anumită legitimitate.

Abia la sfîrsitul războiului ponderea lui Mauss va fi simţită cu adevărat, chiar dacă unii din elevii săi (în special A. Metraux, M. Leiris, G. Devereux, D. Paulme si A. Schaeffner) îi intuiseră deja de la mijlocul anilor '30 întreaga valoare teoretică si metodologică. Atenţia acordată operei sale de către Levi-Strauss în 1950 a fost determinantă (Levi-Strauss, 1950). Iluminată de cunoştinţele pe care acesta - ca de altfel si Mauss la timpul său - le avea în domeniul antropologiei anglo-saxone, precum si în cel al teoriei lingvistice, îmbogăţită de un amplu studiu asupra sistemelor de rudenie unde fuseseră reţinute îndeosebi'intuiţiile teoretice ale lui Granet privind pozitivitatea interzicerii 'incestului si fusese reexaminat principiul reciprocităţii emis de Mauss în *Essai sur le don*, această lectură i-a permis lui Levi-Strauss ca, adunînd fragmentele acestei opere dispersate, să opereze o remaniere conceptuală si instituţională fără precedent în istoria antropologiei franceze. Atribuindu-i acesteia un cîmp (societăţile „reci"), un obiect (gîndirea simbolică), o metodă (analiza structurală) si un program (studiul invariantelor), Levi-Strauss i-a conferit o autonomie epistemologică ce urma să se concretizeze prin crearea în 1959 la College de France, a Laboratoire dAnthropologie Sociale si, în 1960, a revistei *L'Homme*. Sub egida unuia si în paginile celeilalte se vor dezvolta - urmînd o problematică unitară ce se folosea pentru descoperirea regulilor de dispunere a jocului social si care autoriza comparaţiile de teren - cercetări cu obiective precise: sistemele de rudenie, mitologiile, formele de schimb şi modurile de dominaţie. Toate fiind bazate pe o intensă muncă de teren, de ordin empiric si în acelaşi timp documentar, care va integra aportul antropologiei anglo-saxone, ele vor da un nou impuls domeniilor de studiu geografic, cum ar fi, în special, americanismul sau europe-nismul, o dată cu crearea în 1961 a revistei *Etudes rurales*. Desemnată încă de atunci sub o nouă denumire - *antropologie socială* -, etnologia franceză tocmai îşi conferise o identitate doctrinală: structuralismul.

Argumentele ideologice (respingerea dispariţiei în timp a subiectului si a istoriei, afirmarea necesităţii ca etnologul să se implice în politicile de decolonizare,'mai apoi în cele de dezvoltare) şi intelectuale sînt cele pe care un alt curent de gîndire, reprezentat îndeosebi prin G. Balandier si P. Mercier, le va opune de la mijlocul anilor '60 structura-lismului. Inspirîndu-se din opera lui Mauss si sprijinindu-se pe interpretarea dată de G. Gurvitch *faptului social total*, acest curent refuza diferenţierea în societăţi „reci" si societăţi „calde", în consecinţă delimitarea între sociologie si antropologie socială, refuz ce se va manifesta cu precădere în politica editorială a publicaţiei *Cahiers internationaux de sociologie*, fondată de Gurvitch si pe care Balandier o va conduce începînd cu anul 1965. Punînd accentul pe conflictele sociale (si deloc pe echilibru), pe schimbările si istorici-tatea obiectului social (nu pe regularităţi si invariante), pe condiţiile sociale de exersare

a anchetei etnografice - situaţia colonială si neocolonială - (si deloc pe experienţa psihologică a etnografiei), acest curent cu rădăcini în principal în cîmpul studiilor africaniste, a permis dezvoltarea unor domenii specializate ca antropologia politică, antropologia economică si chiar antropologia marxistă (C. Meillassoux, P.P. Rey, E. Terray), fapt la care, trebuie specificat, unii cercetători care se găseau în mişcarea structuralistă, legată de programul pe care Levi-Strauss si-l fixase el însuşi afirmînd că nu se interesa decît de suprastructuri, nu au rămas insensibili (M. Godel'ier).

Paralel cu aceste două curente, merită de asemenea să fie semnalat demersul lui L. Dumont, care si-a desăvîrsit formaţia la Musee des Arts et Traditions Populaires întemeiat de G.H.'Riviere în 1937, fiind unul dintre primii care au realizat o anchetă de antropologie socială în Franţa *(La Tarasque*, 1951). Orientat la început spre studiul sistemelor de rudenie si al castelor, influenţat de doctrina lui Mauss, instruit în cadrul antropologiei sociale britanice (predă la Oxford începînd din 1951) si caracterizat atît prin voinţa de a depăşi opoziţiile binare, cît si printr-o critică radicală a gîndirii marxiste,'acest demers trebuia prin urmare să impună o concepţie holistă asupra culturii pornind de la care faptele de ierarhie si noţiunea de *individ* să fie reexaminate, sugerînd astfel o nouă abordare a faptelor sociale'„primitive".

Dacă dezbaterile care au opus aceste diverse curente de gîndire dovedesc vitalitatea intelectuală si resursele polemice care, de la sfîrsitul anilor '50 pînă la începutul anilor 70, au caracterizat antropologia franceză, aceasta manifesta în acelaşi timp un dina-mism didactic şi dobîndea o mare consideraţie socială şi academică: crearea de noi centre de cercetare (cum ar fi Centre de Recherche sur l'Asie du Sud-Est et le Monde Insulindien - CEDRASEMI -, înfiinţat de G. Condominas în 1962) si de laboratoare, precum Laboratoire de Sociologie et de Geographie Africaines fondat de G. Balandier si G. Sautter în 1961 sau Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative al Universităţii din Nanterre care, creat de către E. de Dampierre în 1969, asociază pentru prima oară în Franţa cercetarea etnologică şi predarea sa în universităţi); publicarea de noi reviste *(Cahiers d'etudes africaines*, *Cahiers Sciences Humaines* al ORSTOM); apariţia de colecţii specializate („Terre humaine", „Cahiers de l'Homme" etc); publicarea unei serii enciclopedice (cele trei volume ale *Encyclopedie de la Pleiade);* diversificarea şi multiplicarea cursurilor, seminariilor (mai ales în cadrul Secţiunilor a V-a şi a VI-a de la Ecole Pratique des Hautes Etudes); în sfîrşit, organizarea de noi centre de formare: alături de Centre de Formation â la Recherche Ethnologique (CFRE) înfiinţat pe lîngă Musee de l'Homme în 1947 de către A. Leroi-Gourhan si care perpetua tradiţia didactică si pluridisciplinară de la Institut d'Ethnologie, vor lua avînt demersuri pedagogice mai specializate si mai bine problematizate, cum ar fi Enseignement pour la Recherche en Anthropologie Sociale - Secţiunea a VI-a, Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPRAS) -, animat de membrii Laboratoire d'Anthropologie Sociale, sau Formation â la Recherche en Afrique Noire (FRAN), apărută în contextul divizării ariilor culturale (Secţiunea a VI-a, Ecole Pratique des Hautes Etudes) si condusă de cercetătorii de la Laboratoire de Sociologie et de Geographie Africaines. '

La sfîrsitul celui de-al doilea război mondial, modalităţile de recrutare a etnologilor, dar si formele de finanţare, de organizare si evaluare a cercetării antropologice în Franţa fuseseră deja definite. Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer (ORSTOM) si Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) au fost primele astfel de cadre administrative si s-au folosit - ceea ce, încă o dată, diferenţiază antropologia franceză de alte scoli naţionale - de cercetători ce munceau zi-lum'ină. Totuşi, dezvoltările teoretice si metodologice pe care disciplina trebuia să le cunoască în curînd si care de atunci n-au încetat să apară, gratie unei lărgiri a tematicii sale si a cîmpului de investigaţii, se pare că nu au fost suficiente pentru a-i imprima acesteia o veritabilă autonomie instituţională. Chiar numele pe care si astăzi continuă să-l poarte secţia din CNRS care cuprinde majoritatea cercetătorilor si laboratoarelor de tehnologie din Franţa - *antropologie, etnologie, preistorie* - pare să perpetueze starea de dependentă, de această dată administrativă, pe care antropologia franceză o cunoaşte încă de'la

începuturile sale. La un alt nivel, ideologizarea divergentelor anilor ’60, o perioadă de maturitate intelectuală si epistemologică, si „mediatiza'rea” acestora, se pare că au invitat la o mai mare prudentă privind uzul sufixului *-ism*, si, prin urmare, la o anumită măsură în căutarea sau afirmarea unei identităţi doctrinale. Construcţiile apozitive care se folosesc de la jumătatea anilor 70 pentru a ’identifica paşii făcuţi de antropologia franceză si pentru a defini obiectele sale de investigare (antropologia relaţiilor de rudenie, a bolii, a cuvîntului, a simbolicului etc, si chiar antropologia morţii sau a „platitudinii”) - si care tind să se substituie tradiţionalei împărţiri în arii culturale (africanism, americanism, oceanism etc.) - dovedesc această atitudine precaută, mani-festînd în acelaşi timp o mai mare grijă în privinţa tehnicităţii în cercetarea antropologică. Probabil doar antropologia cognitivă, de formaţie recentă în Franţa, deja etichetată prin termenul de „cognitivism”, ar fi în măsură să afişeze ambiţii’ intelectuale de o amploare comparabilă cu cea a structuralismului anilor”60. în concluzie, deseori considerată de către autorii străini, în principal anglo-saxoni, o antropologie *teoretică*, antropologia franceză pare să întîmpine multe dificultăţi pentru a se defini din punct de vedere teoretic.

J. JAMIN

• COPANS J., 1974, *Critiques et politiques de l’anthropologie*, Maspero, Paris. - DUMONT L., 1983, *Essais sur l’individualisme*, Le Seuil, Paris. GRIAULE M., 1957, *Methode de l’ethnographie*, PUF, Paris. LAPLANTINE F, 1987, *Clefs pour l’anthropologie*, Seghers, Paris. – LEVI-STRAUSS C, 1947, „La sociologie francaise”, în G. Gurvitch, *La sociologie au* XX^{e} *siecle*, PUF, Paris; 1950, „Introduction â l’oeuvre de Marcel Mauss”, în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. - LEVYBRUHL L., 1925, „LInstitut d’Ethnologie de l’Universite de Paris”, în *Revue d’ethnographie et des traditions populaires*, 23-24: 1-4. -LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l’ethnologie classique*, Payot, Paris, 1971). - MAUSS M., 1913, „L’ethnographie en France et â l’etranger”, în M. Mauss, *(Euvres*, t. III, Editions de Minuit, Paris, 1969. - MERCIER P, 1966, *Histoire de l’anthropologie*, PUF, Paris. - POIRIER J., 1968, „Histoire de la pensee ethnologique”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris. - RAISON T. (ed.), 1979, *The Founding Fathers of Social Science*, Scholar Press, Londra. - RIVET P, 1930, „Les donnees de l’anthropologie”, în G. Dumas, *Nouveau traite de psychologie*, Alcan, Paris. – RIVET P, 1936, „Ce qu’est l’ethnologie”, în L. Febvre (ed.), *Encyclopedie francaise*, Larousse, Paris. - VOGET F.W., 1975, *A History of Ethnology*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

2. *Cercetările asupra Franţei*

Cercetările antropologice asupra Franţei au luat cu adevărat fiinţă în momentul cînd cercetătorii au încercat să aplice cunoaşterii societăţii si culturii acestei ţări metodele de analiză si de anchetă care constituie apanajul etnologiei exotice, provocînd astfel o ruptură clară fată de tradiţiile de studiu de pînă atunci. Această cotitură este recentă în istoria disciplinei, dat fiind că se poate considera că ea a survenit o dată cu publicarea în 1951 a lucrării lui L. Dumont, *La Tarasque*, în care se propune pentru întîia oară o analiză structurală „a acţiunilor, reprezentărilor si figuraţiilor” constitutive ale unei serbări populare ce se desfăşoară într-un sat din sudul Franţei. Exista si înainte o etnologie a Franţei, însă aceasta era făcută de istorici si geografi (L. Febre, F. Vidal delaBlanche etc.) sau era opera folcloriştilor sau a muzeografilor (A. Van Gennep, A. Varagnac, G.H. Riviere etc). Aceştia din urmă, printre care Saintyves si P. Sebillot, sprijinindu-se în mare parte pe lucrări de erudiţie sau pe însemnări ale călătorilor de la sfîrsitul secolului al XIX-lea si începutul secolului al XX-lea, au întemeiat ceea ce se numeşte în mod curent domeniul artelor si tradiţiilor populare. Din această perspectivă, erau privilegiate anchetele indirecte, făcute pe baza unor chestionare alcătuite în prealabil, pe regiuni vaste, la scara marilor diviziuni administrative si al căror scop era, pe lîngă realizarea de inventare sistematice de date sub formă de atlase folclorice sau de cataloage, analiza variaţiilor acestora în spaţiu si timp.

Etnologii formaţi în metodele de gîndire si anchetare ale disciplinei antropologice au modificat remarcabil peisajul cercetărilor asupra Franţei. Renuntînd la marile programe documentare, ei au adoptat abordarea monografică si au ales drept cadru de studiu comunitatea rurală care, după M. Maget, reprezintă un mediu de intercunoas-tere ce permite observarea optimă a ansamblului de semnificaţii trăite avînd valoare colectivă. Această schimbare de perspectivă a fost însoţită de'o modificare a problematicilor si tehnicilor de investigaţie. Ancheta a început în maniera etnografiei clasice, prin observarea directă a actantilor vieţii sociale, conform preceptelor observaţiei participative. Se impunea să fie regăsite, prin alegerea unor terenuri bine delimitate si a unor obiecte de studiu suficient de îndepărtate de schemele de gîndire ale culturii căreia îi aparţine etnologul, atît distanţarea ce caracterizează activitatea etnografică, cît si viziunea totalizatoare proprie demersului antropologic. într-o primă fază a lucrărilor s-a ajuns la realizarea unui important ansamblu de monografii care puneau accentul, în funcţie de situaţie, pe studierea raporturilor dintre individ si comunitate, în prelungirea antropologiei'culturale nord-americane (Bernot, Blancard', 1953; Wylie, 1957), pe analiza componentelor vieţii săteşti (Pelras, 1966) sau chiar pe schimbările sociale ce afectează comunităţile rurale. Alte cercetări au urmărit fenomene sociale bine definite, cum ar fi marginalitatea în marile metropole (Petonnet, 1968; Monod, 1968), vînătoarea cu capcane ca practică tradiţională (Jamin, 1974), cultul sfinţilor (Bensa, 1978) sau vrăjitoria în zonele împădurite din vestul Franţei (Favret-Saada, 1977). Aceste studii, orientate esenţial însă nu exclusiv asupra societăţii ţărăneşti, se află la baza unei reflecţii asupra posibilelor probleme teoretice si metodologice ale antropologiei lumii moderne.

De altfel, în această perspectivă s-au înscris, începînd cu anii ’60, o serie de cercetări pluridisciplinare, la scara comunităţii locale sau a micro-regiunii. Asa s-a întîmplat în cazul cercetărilor întreprinse începînd cu 1961 în Bretania, la Plozevet (Burguiere, 1975), unde s-au reunit într-o reflecţie asupra noţiunii de „izolat” antropobiologisti, etnologi, sociologi si demografi. în aceeaşi categorie intră studiile asupra regiunii Aubrac, iniţiate în 1964, în care realizarea unui inventar detaliat al datelor de ordin lingvistic, ecologic, economic si etnografic, cît si evidenţierea unor puternice reţele de emigrare au subliniat limitele unei abordări monografice clasice. Puţin mai tîrziu, Chatillonnais a devenit locul anchetelor pluridisciplinare, printre care se detaşează studiul etnologic asupra satului Minot. Acesta, făcut într-un cadru colectiv, însă în care fiecare din participante şi-a conservat expresia individuală (Pingaud, 1978; Verdier, 1979 ; Zonabend, 1980 ; Jolas, 1982), a scos la iveală legăturile dintre ponderea istoriei, determinările geografice, viata socială si gîndirea simbolică, propunînd în acelaşi timp în planul metodei o cale de urmat în scopul înscrierii faptului social regional în’rîndul societăţilor complexe de tip occidental. în sfîrsit, începînd cu anul 1974, masivul Baronnies din Pirinei a fost spaţiul unor anchete diverse vizînd analizarea relaţiilor dintre teritoriu, societate si configuraţia particulară a grupului domestic (Chiva, Goy, 1981).

în această perioadă ia amploare un întreg ansamblu de cercetări privind cultura materială, în primul rînd etnotehnologia, care si ele îsi însuşesc un cadru de analiză restrîns (Lemonnier, 1980), însă fără a se îndepărta de perspectiva istorică, atît de necesară în acest domeniu (Parain, 1979).

De un deceniu încoace, pe lîngă abordarea monografică devenită tradiţională în etnologia Franţei, si-au făcut apariţia noi modalităţi de cercetare, mai putin riguros localizate si mai formalizate, cadrele lor problematice si teoretice alăturîndu-se celor ale antropologiei generale. Unele dintre acestea se străduiesc să demonstreze importanta funcţiei simbolice sau locul pe care îl ocupă relaţiile de rudenie în structurarea cîmpului matrimonial, în relaţie cu diversele sisteme succesorale care s-au perpetuat în provinciile franceze; altele se dedică înţelegerii fenomenului politic în întreaga lui complexitate sau analizei mecanismelor memoriei, percepţiei si reprezentării timpului în culturile locale supuse amprentei istorice a societăţii globale.

în ciuda aportului incontestabil al acestor cercetări în cunoaşterea etnologică a societăţilor de tip modern, multe domenii rămîn încă neexplorate. Prin încercările sale monografice, chiar problematizate tematic, etnologul nu îsi asigură mijloacele de a cuprinde dintr-o privire specificităţile si de a sesiza discontinuităţile caracteristice unei societăţi moderne precum Franţa. Desigur, astăzi se înţelege mai bine cum operează, de exemplu, vrăjitoria în zonele împădurite din vest, dar nu se poate încă explica de ce asemenea comportamente si credinţe există aici si nu în alte părţi, în regiuni apropiate geografic si situate în acelaşi context istoric si economic. în acelaşi timp, dacă cercetările efectuate în prezent asupra formelor de alianţă matrimonială au permis evidenţierea faptului că societăţile complexe se înscriu într-un *continuum* logic, însă non-evolutiv, cu societăţile avînd un sistem de rudenie elementar sau semicomplex, totuşi nu se poate încă delimita, din lipsa lucrărilor comparative si a tehnicilor de studiu convenabile, ansamblul proceselor sociale, economice si demografice care îsi exercită influenta asupra alegerilor matrimoniale. în ciuda diversificării semnelor de întrebare pe care le ridică, a multiplicităţii abordărilor reţinute, a investigaţiilor mai subtile si a preciziei anumitor rezultate obţinute, cercetările antropologice întreprinse în ultimii treizeci de ani asupra Franţei nu au permis realizarea unei viziuni globale asupra societăţii franceze. Relaţiile cu istoria, ba căutate, ba respinse, vor da probabil soluţii epistemologice pentru problemele cu care se confruntă astăzi cercetările antropologice asupra Franţei.

F. ZONABEND

• ABELES M., 1989, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un departement franqais*, Odile Jacob, Paris. - BENSA A., 1981, *Les saints guerisseurs du Perche-Gouet*, Institut d'Ethnologie, Paris. - BERNOT L., BLANCARD R., 1953, *Nouville, un village francais*, Institut d'Ethnologie, Paris. - BURGUIERE A., 1975, *Bretons de Plozevet*, Flammarion, Paris. -CHIVA I GOY J (ed) 1981 *Les B*aronnies *des P*yrвnвes ; t I Maisons *mode de vie socictc* ; t. II, *Mai , sons, espace, . famille*, EHESS, Paris. - CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Et*h*nologie*s *en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - CLAVERIE E., LAMAISON P, 1982, *L'impossible mariage. Violence et parente en Gevaudan XVII-XIXe siecles*, Hachette, Paris. - 1970-1982, *L'Aubrac. Etude ethnologique, linguistique, agronomique et economique d'un etablissement humain*, CNRS, Paris. - DUMONT L., (1951) 1987, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris. - FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris. - JAMIN J., 1974, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau. Essai d'ethnobiologie*, Institut d'Ethnologie, Paris. - JOLAS T., 1982, „La part des hommes. Une societe de chasse au bois", în *Etudes rurales*, 87-88 : 345-356. - JOLAS T., PINGAUD M.-C, VERDIER Y, ZONABEND F., 1990, *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - LEMONNIERP, 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - PUF, Paris - Lille. - MAGET M., 1962 (1953), *Ethnographie metropoli-taine: guide d'enquete directe des comportements culturels*, Editions du CNRS, Paris. -MONOD J., 1968, *Les Barjots: essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Christian Bourgois,
Paris MORIN E 1967 *Comm*u*ne en France La met*a*m*o*rphose de Plodemet* Fayard
Paris . . - PARAIN C. , , 1979, *Outils, ethnies et developpement historique*, Editions , Sociales, Paris. - PELRAS C, 1966, *Goulien, commune rurale du Cap Sizun (Finistere). Etude d'ethnologie globale*, Masson, Paris. - PINGAUD M.-C, 1978, *Paysans en Bourgogne. Les gens de Minot*, Flammarion, Paris. - SEGALEN M., 1985, *Quinze generations de Bas-Bretons. Mariage, parentale et societe dans le pays bigouden Sud 1720-1980*, PUF, Paris. - VERDIER Y., 1979, *Facons de dire,facons de faire. La laveuse, la couturiere, la cuisiniere*, Gallimard, Paris. - WYLIE L., 1957, *Village in the Vaucluse*, Harvard University Press, Cambridge (trad. fr. *Un village du Vaucluse*, Gallimard, Paris, 1979). - ZONABEND F, 1980, *La memoire longue. Temps et histoires au village*, PUF, Paris.

FRATRIE (FRATRIE) ® Parentale (Sisteme ~) 2 – Genealogie

FRATRIE (PHRATRIE) ® Clan. Trib

FRAZER James George

Antropolog britanic, James George Frazer s-a născut în 1854 la Glasgow, într-o familie scoţiană înstărită de religie presbiteriană. Făcîndu-si studiile la Universitatea din Glasgow, începînd din 1869, tînărul Frazer se interesează în mod deosebit de studiul limbilor clasice. în 1874 intră la Trinity College (Cambridge); acolo studiază dreptul pentru a îndeplini dorinţa tatălui său, însă nu va exercita niciodată vreo profesie juridică; în 1879 susţine o teză despre Platon. Frazer va descoperi însă antropologia la Glasgow, citind *Primitive Culture* a lui E.B. Tylor, apărută în 1871. întîlnirea cu W. Robertson-Smith, care va deveni prietenul său, este decisivă pentru orientarea ştiinţifică si formaţia intelectuală a lui Frazer, care învaţă de la colegul său mai vîrstnic să considere sistemele religioase drept producţii istorice, independent de orice întrebare asupra veridicităţii lor. Robertson-Smith îi cere lui Frazer să redacteze pentru a noua ediţie a *Encyclopaedia Britannica* (1888) articolele „Tabu" şi „Totemism": cel de-al doilea va constitui punctul de plecare pentru cele patru mari volume din *Totemism and Exogamy* (1910). De acum încolo, Frazer se dedică cu totul redactării unei opere gigantice, rezumat al cunoştinţelor timpului său în materie de mituri, credinţe şi rituri. în 1896 se căsătoreşte; soţia sa, mai tînără decît el cu un an, este o franţuzoaică văduvă, care îsi va consacra restul vieţii carierei si operei soţului său, traducîndu-i în franceză numeroase lucrări. înnobilat în 1914, Frazer cunoaşte onorurile si gloria si datorită activităţii neobosite a soţiei sale,. în 1931 începe să-şi piardă vederea; moare la Cambridge în 1941; Lady Frazer se stinge la cîteva ore după el.

Deşi a fost un om retras, Frazer acorda multă importanţă adunării de date: a scris un manual de anchetă etnografică (1889, reed. 1907) si a întreţinut o corespondentă susţinută cu numeroşi cercetători de teren. Din opera sa va fi remarcat în primul rînd ciclul *Golden Bough* (Creanga de aur), vastă frescă la care a lucrat fără întrerupere de la sfîrşitul anilor 1880 pînă în 1935 : o primă versiune (1898) cuprinde două volume, a doua ediţie (1900) cuprinde trei, a treia, publicată între 1911 şi 1935, douăsprezece; o ediţie prescurtată apare în 1922; un al treisprezecelea volum apare în 1935, sub *titlul Aftermath.*

în timpul vechii Rome, la Nemi, pe Monte Albano, se găsea un sanctuar al cărui preot, „regele pădurii", era un sclav fugar, care-si obţinuse sacerdotul ucigîndu-l pe predecesorul său. De ce sclavul trebuie, înainte de a comite crima, să rupă o ramură dintr-un copac plantat în incinta sanctuarului, la fel ca Eneas care trebuia să rupă o „creangă de aur" înainte de a intra în regatul morţilor? Aceasta este întrebarea care dă naştere anchetei, conferind o relativă coerentă unui ansamblu disparat de studii în care Frazer, aflat adesea în ipostaza de pionier, abordează teme multiple care se află şi astăzi în centrul reflecţiei antropologice : regalitatea „sacră" şi uciderea rituală a regelui, totemis-mul, noţiunea de „tabu", ţapul ispăşitor etc. Restul operei este departe de a fi neglijabil. *Totemism and Exogamy* este perimată; însă *Folklore of the Old Testament* (1918), *The Magical Origins of Kings* si alte lucrări de mai mică importantă rămîn viabile.

Opera sa a avut un destin paradoxal. A contribuit mai mult decît oricare alta la impunerea antropologiei în cultura occidentală: Kipling, Tennyson, Pound, Yeats, Joyce, D.H. Lawrence, T.S. Eliot, Wittgenstein au găsit în ea material care le-a alimentat inspiraţia sau reflecţia. Freud a folosit datele adunate de Frazer pentru a studia totemismul si, urmîndu-i exemplul, G. Roheim a reluat dintr-un punct de vedere psihanalitic temele frazeriene. Continuînd să fie citită, opera lui Frazer a avut, printre antropologi, o funcţie de cataliză critică. Ea nu poate fi ignorată; perimîndu-se însă foarte repede din punct de vedere teoretic, era de aşteptat ca antropologii să se demar-cheze mai mult sau mai puţin radical de ea, cum o vor face curînd H. Hubert " i M. Mauss (1902-1903), care critică teoria frazeriană a magiei „simpatice" şi a „legilor sale: legea „similitudinii" (magia homeopatică) si legea „contagiunii", dar si concepţia evoluţionistă conform căreia omenirea ar fi cunoscut în mod succesiv o vîrstă a magiei, apoi o vîrstă

a religiei, înainte de a se lăsa în puterea ştiinţei. Pînă în prezent, antropologii, cei britanici mai ales, nu mai sfîrsesc să-si omoare în mod simbolic tatăl, care nu încetează să renască, cum o arată, de exemplu, permanenta interesului antropologilor pentru analiza fundamentelor simbolice ale suveranităţii, începînd cu studiul lui E.E. Evans--Pritchard despre „regalitatea divină" la populaţia shilluk (1948) pînă la lucrările recente ale unor cercetători precum A. Adler, L. de Hesch sau J.-C. Muller, care sînt tot atîtea omagii, explicite sau nu, aduse marelui înaintaş.

N. BELMONT, M. IZARD

► 1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society,* Macmillan, Londra. 1911-1915, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* ; t. I, *The Magic and the Evolution of Kings;* t. II, *Taboo and the Perils of the Soul*; t. III, *The Dying God;* t. IV, *Adonis, Attis, Osiris;* t. V, *Spirits of the Corn and of the Wild;* t. VI, *The Scapegoat;* t. VII, *Balder the Beautiful,* 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le cycle du rameau d'or*; t. I, *Le roi magicien dans la societe primitive* ; t. II, *Tabou et les perils de l'ăme* ; t. III, *Le dieu qui meurt*; t. IV, *Adonis, Attis et Osiris* ; t. V, *Esprits des bles et des bois ;* t. VI, *Le bouc emissaire*; t. VII, *Balder le magnifique*, 12 vol., Paul Geuthner, Paris, 1925-1935; reed. *Le rameau d'or,* 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984. 1913-1924, *The Belief of Immortality and the Worship of the Dead,* Macmillan, Londra. 1918, *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law,* Macmillan, Londra (trad. fr. după versiunea prescurtată din 1923, *Le folklore dans* l'*Ancien Testament,* Paul Geuthner, Paris, 1924). 1920, *The Magical Origins of Kings,* Macmillan, Londra (trad. fr. *Les origines magiques de la royaute,* Paul Geuthner, Paris, 1920).

• ACKERMAN R., 1987, *J.G. Frazer: his Life and Work,* Cambridge University Press, Cambridge. - DOWNIE R.A., 1970, *Frazer and the Golden Bough,* Victor Gollancz, Londra. -LEACH E.R., 1966, „Frazer and Malinowski. On the «Founding Fathers»", în *Current Anthropology* VII (5): 560-576 (trad. fr. în *L'unite de l'homme et autres essais,* Gallimard, Paris, 1980). - MALINOWSKI B., 1944, „Sir James George Frazer. A Biographical Appreciation", în *A Scientific Theory of Culture and Other Essays,* The University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. în *Une theorie scientifique de la culture,* Maspero, Paris, 1968). -RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, „Taboo", în *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Londra (trad. fr. în *Structure et fonction dans la societe primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1969).

FROBENIUS Leo

Antropolog german, fiu al unui ofiţer prusac, Leo Frobenius s-a născut la Berlin în 1873 si a murit la Frankfurt pe Main în 1938. Frobenius este interesat foarte de timpuriu de studiul civilizaţiilor africane si începe să adune elementele unui imens fişier, care va constitui fondul documentar iniţial al Institutului de Morfologie Culturală, creat în 1922 la Miinchen, transferat la Frankfurt în 1925 si devenit Institutul Frobenius la moartea fondatorului său. în 1894, Frobenius publică un scurt studiu asupra societăţilor secrete din Africa. Din 1898, tonul considerat prea categoric al lucrărilor sale *Die Masken und Geheimbunde Afrikas* (Măştile si societăţile secrete din Africa) si *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen* (Originea'civilizatiilor africane) nemulţumeşte mediile universitare, cu care Frobenius va avea întotdeauna relaţii încordate. Universitatea din Frankfurt îi propune să tină o serie de cursuri în 1926 si, în 1932, fără să-i ofere o catedră, îl numeşte profesor onorific. Această relativă ostracizare nu încetează să provoace uimire, căci,'departe de a fi eterodoxe în contextul antropologiei germane a epocii, concepţiile lui Frobenius privind istoria culturală a Africii, de inspiraţie orga-nicistă, nu se îndepărtează de cele ale unui mare număr de confraţi ai săi, mai ales în privinţa ideii unei evoluţii ciclice a civilizaţiilor: în 1904, în cursul unei şedinţe a Societăţii de Antropologie din Berlin, F Graebner si B. Ankermann, primul ocupîndu-se de Oceania, celălalt de Africa, îsi exprimaseră de altfel acordul cu tezele lui Frobenius, ceea ce conferă un statut academic teoriei sale despre „cercurile culturale" *(Kulturkreisen).*

Din 1904 în 1932 (cu o întrerupere între 1916 si 1925), Frobenius întreprinde mai multe călătorii de studiu în Africa, ajungînd astfel în Africa de Nord, în Nubia, Eritreea, în Africa de Vest (Senegal, Mali, Liberia, Burkina Fasso, Togo, Nigeria), în Camerun, Zair si Africa Australă. In Nigeria, unde efectuează anchete la populaţiile yoruba, nupe, yunkun si tiv si la diverse grupuri din podişul Adamaoua, descoperirea artelor din Benin - ceramică arsă, bronzuri, statui de piatră - îl face pe Frobenius să-si revizuiască total optica asupra civilizaţiilor africane, a căror evoluţie o asociază cu răspîndirea influentelor mediteraneene în cartea sa *Und Afrika sprach* (1912-1913); în 1933, *Kulturgeschichte Afrikas* prezintă starea finală a analizelor sale.

Călător neobosit, cu o dorinţă de lucru nestăpînită, deşi în mică măsură vizionar, avînd mai mult înclinaţie pentru realizarea de sinteze ample decît pentru colectarea de date etnografice, autor al unei opere considerabile (cuprinzînd si cele douăsprezece volume din seria *Atlantis*, care apar între 1921 si 1928), Frobenius este un spirit cu neputinţă de clasificat, lucrările sale sînt marcate de dorinţa de a pune bazele unei concepţii unitare a civilizaţiei africane, care ar acorda un loc de prim rang expresiei plastice. Antropolog contestat, eminent reprezentant al unei *Volkerkunde* adesea criticată în zilele noastre, Frobenius este si unul dintre marii „descoperitori" europeni ai Africii. De asemenea, el este fondatorul celei mai prestigioase instituţii antropologice germane.

M. IZARD

► 1898a, *Die Masken und Geheimbunde Afrikas*, Leipzig. 1898b, *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin. 1899-1901, *Probleme der Kulture*, Berlin, 4 vol. 1912-1913, *Und Afrika sprach. Bericht ilber den Velauf der 3. Reiseperiode der DIAFE in den Jahren 1010-1912*, 3 vol., Berlin. 1921-1928, *Atlantis Volksmărchen und Volksdichtungen Afrikas*, 12 vol., Jena. 1925-1929, *Erlebte Erdteile*, Frankfurt pe Main, 7 vol. 1932, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, Leipzig (trad. fr. *Le destin des civilisations*, Gallimard, Paris, 1940). 1933, *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zurich (trad. fr. *Histoire de la civilisation africaine*, Gallimard, Paris, 1936).

• FROBENIUS L., 1933, *Ein Lebenswerk aus der Kulturwende, dargestellt von seinen Freunden und Schulern*, Leipzig. - HABERLAND E. (ed.), 1973, *Leo Frobenius 1873/1973. Une anthologie*, Franz Steiner, Wiesbaden. - ITA J.M., 1972, „Leo Frobenius in West Africa History", în *Journal of African History*, 13 (4): 673-688. - NIGGEMEIER H., 1955, *Kultur-philosophie und Kulturpsychologie von Leo Frobenius*, Tiibingen. - ZWERNEMANN J., 1969, „Leo Frobenius et la recherche scientifique sur les civilisations africaines", în *Notes et documents voltaiques*, 2 (3): 27-42.

FUNCIAR (REGIM ~)

Un regim funciar este un ansamblu de dispoziţii ce guvernează relaţiile dintre indivizi si grupuri în ceea ce priveşte statutul si dreptul de folosinţă asupra pămîntului. Regulile relative la regimul solului formează sisteme de beneficii si obligaţii, de „drepturi combinate" (B. Malinowski) de o mare diversitate în timp si spaţiu. Aceste drepturi nu provin iniţial din instanţa juridică legală, elaborată tîrziu de către statele moderne, ci din reguli cutumiare cu mult anterioare constituirii acestora.

în vechea societate europeană, ca si în societăţile de drept nescris, conceptul de proprietate eminentă, cu titlu, asupra pămîntului - *property* - nu există, si nici cel de posesiune exclusivă - *ownership*. Bătrînii sau şefii repartizează teritoriul comunităţii între familii sau clanuri, o parte rămînînd pentru folosinţa comună; cîmpiile sînt fie redistribuite periodic - la germani, la incaşi, în *mir-ul* rusesc, în Orientul Mijlociu musulman şi în zona împădurită a Africii -, fie încredinţate unui grup familial, în acest caz devenind acestea ereditare: vechiul Mexic, Asia musonică, China, Melanezia, Europa medievală (unde va apărea *alleu-l* transmisibil, desprins din procedura de arendare). Dreptul celui ce defrişează, care se uneşte în mod simbolic cu pămîntul printr-un sacrificiu iniţial, este în foarte multe cazuri fundamental. Astfel, tezele lui Locke, bazîndu-se pe o formă de posesiune dobîndită prin muncă, se apropie, dincolo de ipoteza

„comunismului primitiv” avansată de către H.S. Maine, de afirmaţiile lui R.H. Lowie vizînd existenţa unei posesiuni familiale proprii: păşunile de iarnă ale kirghizilor, „districtele” indienilor vînători, pămînturile îngrădite ale agricultorilor din vechiul Mexic sînt cîteva asemenea exemple.

Drepturile asupra pămîntului tin de funcţionarea de ansamblu a sistemului social. Repartiţia si valorificarea depind în primul rînd de elementele constitutive fundamentale, materiale şi ideale, ale oricărei societăţi posedînd un teritoriu: ecologie, demografie, tehnologie, atitudini în privinţa alimentaţiei si a muncii, ideologie reli-gioasă si sistem de autoritate adesea împletite, relaţii de rudenie si solidaritate. Variabilitatea acestor elemente si a formelor lor de interconexiune de la o societate la alta împiedică stabilirea de corelaţii convingătoare între tipurile de regim funciar si tipurile de societate. Modelele de valorificare si sistemele economice de bază - vînătoare si cules, păstorit, agricultură - nu pot fi puse în paralel, majoritatea societăţilor prac-ticînd moduri asociate de gestionare a resurselor alimentare, aflate în interferenţă unele cu celelalte.

Dreptul de exploatare a pămîntului decurge deci iniţial din apartenenţa la un grup de rudenie localizat. Stabilirea ierarhiilor genealogice, cît si intervenţia forţelor exterioare impun, prin credinţă sau prin forţă, în locul obiceiurilor care privilegiau paritatea în interiorul colectivităţii, relaţii contractuale inegalitare. Astfel, în societăţile ţărăneşti cu circuite de schimb 'restrînse, valorificarea solului este guvernată de îmbinarea, adesea în cadrul aceluiaşi spaţiu, a două mari principii: gestiune comunitară şi repartizare familială, niveluri de exploatare ierarhizate si oprimarea proprietarilor. In America tropicală, *haciendas* si *estancias* - amintind de *'latifundia* din antichitatea romană -, dintre care, la începutul secolului al XX-lea, multe au trecut din proprietatea familială în proprietatea societăţii, sînt girate de intendenţi care folosesc drept salariaţi *peones* minifundiari, iar în mod cu totul ocazional colonişti, ce pretind în schimbul zilelor de muncă dreptul de exploatare a unei parcele de pămînt. Totuşi comunităţile supuse menţin în interiorul lor repartiţia pe neamuri si întrajutorarea. în societăţile monarhice sau feudale din Orientul Apropiat, din Sud-Estul asiatic, ca si în Japonia sau Madagascar, inegalitatea funciară se bazează pe dominaţia politico-religioasă a familiilor „nobile”. în India, dreptul asupra pămîntului se distribuie atît pe axa puterii regale teritoriale, cît şi pe cea a relaţiilor de subordonare dintre caste : aglomerarea tributurilor de încasat îl apasă într-atît pe ţăranul dator, încît se ajunge la distrugerea proprietăţii sale, prin repetata cedare drept amanet a cîte unei bucăţi de pămînt. Această multitudine de confiscări fractionate aminteşte de acea *saisine* preluată din dreptul franc, prin care, în perioada feudală, se obţineau din aceeaşi bucată de teren beneficii de provenienţă diversă. Şi în Europa Centrală şi de Est de la sfîrşitul secolului al XIX-lea predomină un regim inegalitar: nobilii şi comercianţii stăpînesc marea majoritate a pămîntului, lucrat de mici proprietari salariaţi sau de iobagi obligaţi, după cum se exprimă Engels, la o „a doua serbie” ; în Marea Britanie, ariile denumite *enclosures* accentuaseră concentraţia funciară, însă cel puţin garantau drepturile si bunăstarea fermierilor.

în afara Europei se întîlnesc regimuri funciare întemeiate pe principiul general de accesibilitate la terenul agricol pentru toate grupurile (clan, familie). în Africa, relaţia cu spaţiul ocupat si pămîntul cultivat se împleteşte în mod natural cu ideea unei egale îndreptăţiri a grupărilor locale de a deţine drepturi de folosinţă asupra pămîntului, independent de drepturile eminente, cu rădăcini în istorie, şi în afara oricărei posibilităţi de apropriere personală; „pămîntul nu se refuză niciodată”, această normă face să predomine dreptul de folosinţă cel mai recent; accesul la pămînt se desfăşoară pe alocuri în afara oricărei relaţii comerciale : acesta nu numai că nu se vinde, dar nici nu se împrumută.

în Europa Occidentală, Codul civil inspirat de ideologia Revoluţiei franceze promo-vează accesul tuturor la pămînt si antrenează dezvoltarea proprietăţii agricole mici si mijlocii. în cîmpiile centrale, colonistii instalaţi de marii proprietari nobili, după modelul prusac, în sate cu gestiune colectivă parţială amintind de *mir*, dobîndesc libertatea de a cumpăra pămîntul si de a-l transmite. în Balcani, emanciparea

naţionalităţilor duce la recuperarea pămînturilor confiscate de Imperiul otoman: *zadruga*, proprietatea colectivă pe linie genealogică, va dispărea în favoarea unei împărţiri egale a loturilor între moştenitori. Această liberalizare a condiţiei ţăranului, la sfîrsitul secolului al XIX-lea, se află probabil la originea speranţei într-un acces egalitar la pămînturi noi, ceea ce conduce la migraţii masive din Europa înspre ţările recent descoperite. Generalizarea împărţirii pămîntului în Europa permite perpetuarea utilizării terenurilor de folosinţă colectivă sau *comunale*, aflată în vigoare cu mult înaintea organizării feudale; bazîndu-se pe *tradiţiile* proprii, comunităţile teritoriale din văile Alpilor si Pirineilor împiedică, cînd este cazul, instalarea legalităţii naţionale.

Dominaţia colonială a Europei duce, atît în Africa, cît si în Asia, Filipine si Indonezia, la confiscarea celor mai bune pămînturi în scopul unei agriculturi comerciale. în Africa Occidentală, Franţa încearcă să instaureze, prin *înregistrare*, mica proprietate familială- noţiune „romană", insolită aici. în Maghreb, amploarea luată de cadastrare, neglijîndu-se primatul uzufructului musulman, permite constituirea marilor proprietăţi ale coloniştilor. Pămînturile cucerite de Marea Britanie revin Coroanei, care favorizează prin contracte de 999 de ani instalarea europenilor pe plantaţiile din Kenya, Rhodesia, Africa de Sud, în timp ce în rezervaţiile indigene dreptul de ocupaţie se plăteşte printr-o rentă anuală. O dată cu sfîrsitul 'celui de-al doilea război mondial, lumea politică a trebuit să tină cont de aspiraţia celor mai sărace societăţi rurale la un trai mai bun, trecînd în primul rînd la suprimarea structurilor funciare oprimante. Ţările lumii a treia, angajate în procesul de decolonizare o dată cu începutul anilor '50 (în cazul unor regiuni din Asia, Filipine si Indonezia), respectiv de la sfîrsitul deceniului (în Africa), sau luptînd de mai multă vreme deja pentru reforme agrare în America Latină, se văd acum confruntate fie cu modelul socialist, în care colectivizarea distorsionează raportul dintre agricultor si pămîntul său - astfel, China populară a trebuit să reducă la o *echipă* controlul nucleului proprietăţii destinat iniţial întregii comunităţi -, fie cu modelul umanist al redistribuirii în beneficiul micilor proprietari funciari.
'

Prescripţii si proscriptii vizînd pămîntul se numără si acum printre reprezentările omniprezente ale vieţii sociale, alăturîndu-se celor ale rudeniei si puterii. De aceea, un studiu intercultural al sistemelor funciare ar trebui să se bazeze pe terminologia si conceptele indigene, permitînd astfel să se distingă categoriile formale de realităţile pe care le acoperă. Accepţia si modul de aplicare a regulilor rămîn neclare, atîta vreme cît sînt raportate numai la sistemele de gîndire ale civilizaţiei europene occidentale.

M.-C. PINGAUD

• BARRAL P., 1978, *Les societes rurales du XXe siecle*, Armand Colin, Paris. - GALEY J.-C, 1973, *Les conceptions relatives â la tenure fonciere dans* l'I*nde avant l'Independance*, Universite Paris X, Nanterre. - LE BRIS E., LE ROY E., LEIMDORFER F., 1982, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, ORSTOM - Karthala, Paris. - LOWIE R., 1920, *Primitive Society*, Liveright, New York (trad. fr. *Traite de sociologie primitive*, Payot, Paris, 1935). - OURLIAC P, DE MALAFOSSE J., 1961, *Histoire du Droit prive ;* t. II, *Les biens*, PUF, Paris. - SHANIN TH. (ed.), 1971, *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Books, Harmondsworth. - THORNER D., 1964, „Leconomie paysanne, concept pour l'histoire economique", în *Annales, Economies, Societes, Civilisations*, (3): 417-432.

FUNCŢIONALISM

Funcţionalismul poate fi considerat în acelaşi timp o metodă şi o doctrină (Gellner, 1987). Există tendinţa de a aplica adjectivul „funcţionalist" în mod nediferenţiat: 1) unui principiu de metodă guvernînd reaşezarea sistematică a faptelor ce urmează să fie descrise şi interpretate în context;'2) oricărei explicări a unui fenomen social prin exigenţe de funcţionare presupuse a aparţine întregului din care acesta provine ; 3) unei orientări generale a gîndirii, care face din utilitate resortul ultim al oricărei societăţi si culturi. Pentru mai multă claritate, pare preferabil să se utilizeze calificativul funcţional" pentru a desemna o metodă, analiza funcţională, si adjectivul „funcţionalist" să fie rezervat caracterizării unor teorii, teoriile'functionaliste.

Analiza funcţională constă în tratarea oricărui fapt social din perspectiva relaţiilor pe care le întreţine, în sincronie, cu alte fapte sociale în interiorul unui ansamblu'care nu este epistemologic necesar să fie privit ca fiind complet structurat. Noţiunea de „funcţie" trimite doar la ideea interdependentei relative a faptelor. Legăturile observabile în realitate nu sînt promovate la rang de raporturi de determinare sau de legi de funcţionare. Funcţia nu este deci prevăzută cu un statut explicativ în sensul strict, ci în cel euristic al termenului. Dirijarea observaţiei etnografice, precum si prezentarea rezultatelor sale în formă monografică respectă preceptele metodei funcţionale. Se admite că o societate este formată dintr-un anumit număr de elemente identificabile, că aceste elemente nu sînt dispuse la întîmplare, ci urmează o anumită logică a configuraţiilor, că evidenţierea relaţiilor dintre aceste elemente - relaţii care nu sînt obligatoriu de utilitate reciprocă - contribuie într-o oarecare măsură la înţelegerea fiecăruia dintre ele. Codificarea cea mai riguroasă a unei etnografii *funcţionale (functional ethnography)* se datorează scolii antropologice englezeşti din anii '30-'60 si îndeosebi unuia din cei doi reprezentanţi' de seamă ai ei, B. Malinowski. Prin urmare, ea nu a depăşit în întregime schemele de gîndire functionaliste. Totuşi, nu orice studiu organizat după regulile metodei funcţionale este si functionalist. '

O teorie functionalistă constă dintr-un corp de doctrină care, pornind de la constatarea că există relatii'de corespondentă funcţională între faptele sociale, ajunge la concluzii generale privind natura societăţii. însă nu toate teoriile functionaliste îndeplinesc aceste condiţii în egală măsură. R.K. Merton (1957) a arătat că func'tionalismul cel mai radical se întemeiază pe însuşirea a trei postulate: 1) Postulatul unităţii funcţionale a societăţii : fiecare element constitutiv al unei societăţi ar fi funcţional pentru sistemul social în întregime, care este deci văzut ca fiind întru totul organizat. 2) Postulatul funcţiona-lismului universal: toate elementele constitutive ale unei societăţi ar exersa o funcţie anume. 3) Postulatul necesităţii: fiecare element constitutiv al unei societăţi ar fi o parte indispensabilă a acesteia. Acesta este si punctul de vedere profesat în antropologie de către Malinowski (1926, 1944), ilustrat probabil în modul cel mai frapant prin explicaţia pe care acesta o dă practicii magiei la locuitorii insulelor Trobriand. E. Durkheim (1985) si A.R. Radcliffe-Brown (1952) sînt mai moderaţi. Pentru aceştia, o funcţie nu ar putea predetermina instituţia capabilă să o îndeplinească (argumentul mutaţiilor si echivalenţilor funcţionali), după cum nici instituţia nu ar putea fi caracterizată doar prin rolul său funcţional (argumentul vestigiilor'). în cadrul teoriilor functionaliste, funcţia dobîndeste un statut explicativ; predecesorii acestora (A. Comte si mai ales H. Spencer) îi conferă sensul de finalitate căutată în mod deliberat; întrebuinţarea sa avea deci trăsăturile unei ipoteze finaliste. O dată cu Durkheim, funcţia va desemna, sub formulări diverse, contribuţia constatabilă în mod obiectiv (si nu căutată explicit) a unei instituţii la îndeplinirea anumitor procese : adaptare, integrare sau continuitate a formelor de organizare. în limbajul durkheimian, funcţia este numită „cauză eficientă". Si deoarece se consideră că aceste procese trebuie realizate neapărat, funcţiile evidenţiate sînt ridicate la rang de raporturi necesare avînd valoare demonstrati'vă.

Anumite supoziţii ale functionalismului, cel puţin în formele sale temperate, acoperă exact argumentele'ce instituie posibilitatea unei analize sincronice a faptelor sociale. Aşadar nu s-ar putea determina o dată exactă a apariţiei sale. Totuşi, abia în secolul alXIX-lea, noţiunea de „funcţie" va fi pusă în serviciul unui principiu de inteligibilitate a realităţii sociale. Acest principiu se înscrie astfel într-o concepţie a ştiinţei sociale si a obiectului acesteia ce va continua să marcheze diversele teorii care o vor aplica în antropologie. 1) Functionalismul presupune că omul în societate poate face obiectul unei ştiinţe pozitive după modelul determinist al ştiinţelor naturii. 2) El recurge masiv la analogia biologică pentru a explica socialul. Fără a putea fi asociat organicismului care susţine identitatea de substanţă dintre societate si organismul viu, functionalismul se sprijină pe ipoteza că există similitudini de organizare între cele două ordini de fenomene. 3) Functionalismul se apropie de o concepţie unitară a lumii sociale (toate societăţile s-ar supune unor legi de funcţionare identice) si de o imagine a devenirii

sociale ca tendinţă progresivă. 4) El conferă aşadar întregului un primat ontologic si explicativ asupra'părtilor (respectiv societăţii asupra indivizilor). Functionalismul este una din expresiile cele mai desăvîrsite a ceea ce epistemologii numesc holism metodologic (Gellner, *op. cit.),* adică punctul de vedere conform căruia „structurile ar preceda indivizii si ar fi explicative în raport cu aceştia" (Boudon, 1979). 5) Principiul explicaţiei functionaliste este de inspiraţie anti-istorică. Refuzul istoriei este în acelaşi timp o decretare epistemologică (antropologia trebuie să fie o ştiinţă, ceea ce istoria, văzută ca o cunoaştere non-determinist si non-generalizantă, nu poate fi) si un principiu metodic (istoria societăţilor pe care le studiază antropologia, s-ar afla în afara cîmpului ei de interes, însă o societate, surprinsă în sincronie, ar conţine, cu condiţia ca observarea să fie întreprinsă dintr-un punct de vedere funcţional, toate elementele necesare înţelegerii sale).

Toate marile cîmpuri de organizare a vieţii sociale au constituit obiectul unui tratament de tip funcţionalist: într-o primă etapă cu precădere viaţa familială, economia si magia (Malinowski, Firth, Richards), apoi, sub influenta lui Radcliffe-Brown, relaţiile de rudenie, organizarea politică si religia (Radcliffe-Brown, Fortes). Mai de curînd, asa-zisa scoală de „ecologie culturală" din Statele Unite a reluat, într-o formă radicală, modul de gîndire funcţionalist.

Numeroase critici au fost aduse la adresa antropologiei functionaliste. Acestea sînt diferite prin natură si scopuri, după cum se adresează fie formei sale generale de rationare sau diverselor convingeri (pozitivism, holism metodologic, refuz al istoriei) care o susţin, fie explicaţiilor pe care le dă fenomenelor sociale studiate. Lui C. Levi--Strauss (1958) i se datorează denunţarea cea mai lapidară a gîndirii functionaliste: „Să spui că o societate funcţionează este un truism ; dar să spui că totul într-o societate funcţionează este o absurditate". Cît despre Leach (1963), acesta a arătat că întrebuinţarea functionalistă a noţiunii de „funcţie" se întemeiază pe un echivoc logic: ea acoperă, într-adevăr, două categorii distincte : faptele observabile şi finalităţile presupuse. Poziti-vismul funcţionalist a fost pus în discuţie de E.E. Evans-Pritchard (1962), care pretindea că societăţile sînt „sisteme morale" si nu naturale si că studiul acestora decurge mai degrabă din genul interpretativ decît din cel explicativ. Opţiunea anti-istorică a antropologiei functionaliste a fost condamnată atît de către susţinătorii unei perspective „dinamice" (ca M. Gluckman), cît şi de către antropologii de inspiraţie marxistă: consi-derînd societăţile drept sisteme delimitate si aflate totodată în echilibru, functionalistii s-ar dovedi incapabili să ofere o imagine a tensiunilor si contradicţiilor efectiv observabile si, într-o manieră mai generală, a schimbării sociale. S-a subliniat, în sfîrsit, că problematicile functionaliste, ocupîndu-se numai de proprietăţile organizării socialului, tind să neglijeze dimensiunea semnificantă sau simbolică a acestuia (Sahlins, 1976). Sensul „subiectiv" al unei credinţe sau al unui rit nu este epuizat de funcţia sa „obiectivă". A pretinde contrariul înseamnă a nega constituirea simbolică a stării' societăţii care reprezintă totuşi ipoteza centrală a întreprinderii antropologice.

G. LENCLUD

• BOUDON R., 1979, *La logique du social,* Hachette, Paris. - DURKHEIM E., 1895, *Les regles de la methode sociologique,* Alcan, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., „Social Anthropology, Past and Present" (Marret Lecture, 1950), în *Essays in Social Anthropology,* 1962, Faber & Faber, Londra. - GELLNER E., 1987 (1973), *The Concept of Kinship and Other Essays,* Basil Blackwell, Oxford. - LEACH E.R., „The Epistemological Background to Malinowski's Empi-ricism", în R. Firth (ed.), 1957, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - MALINOWSKI B., „Anthropology", în *Encyclopaedia Britannica,* Londra, ed. a 13-a ; (1944) 1960, A *Scientific Theory of Culture,* Oxford University Press, New York (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture et autres essais,* Maspero, Paris, 1968). - MERTON R.K., 1957, *Social Theory and Social Structure,* The Free Press, Glencoe (trad. fr. *Elements de theorie et methode sociologique,* Plon, Paris, 1965). - RADCLIFFE--BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1968). - SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason,* University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des societes. Raison utilitaire et raison pratique,* Gallimard, Paris, 1980).

G

GEERTZ Clifford

Antropolog american născut la San Francisco în anul 1926, Clifford Geertz si-a susţinut teza în antropologie la Harvard, în 1956 si a efectuat cercetări pe teren în Java (1952-1953), Bali (1957-1958) si Maroc (ultimii douăzeci de ani). Din 1960 predă antropologia, la început în cadrul Universităţii din California (Berkeley), apoi la Universitatea din Chicago. Cu toate că ocupă un loc aparte în antropologia nord-americană, datorită problematicii hermeneutice pe care o abordează si stilului său bogat în referinţe literare si filosofice, Geertz a exercitat o influentă importantă asupra tinerilor cercetători si a adus un suflu nou în antropologia sistemelor simbolice. La ora actuală îsi continuă cercetările la Institute for Advanced Studies din Princetown.

Pe lîngă contribuţia sa în numeroase domenii teoretice ale antropologiei si ale etnografiei Indoneziei si Marocului, Geertz a propus si o nouă perspectivă asupra culturii, pe care o consideră ca fiind autonomă fată de'structura socială sau fată de psihologia individuală (Parsons, Shils). în situaţii stabile din punct de vedere istoric, orice cultură dezvoltă o coerentă internă prezentînd un aspect cognitiv (viziunea asupra lumii) si, în acelaşi timp, un altul afectiv si stilistic (etosul). Această concepţie a culturii ca entitate stilistică sau expresivă deosebeşte cercetările lui Geertz de curentele structuraliste sau functionaliste contemporane si le raportează, în ceea ce priveşte obiectul lor, la tradiţia nord-americană a antropologiei culturale (S. Ortner). Dar, în loc să înţeleagă cultura si să o gîndească prin prisma caracterului naţional sau a vreunei personalităţi de bază, care ar fi fundamentul acesteia, Geertz o defineşte ca fiind un sistem simbolic în acţiune, împărtăşit si realizat *în comun*. Observaţia pînă acum clasică, după care acţiunea simbolică, incluzînd aici si gîndirea, este de natură socială si, prin urmare, cunoscută tuturor (G. Ryle), presupune, în opinia lui Geertz, faptul că trebuie să ne străduim să citim „peste umărul indigenilor", mai degrabă decît „să ne infiltrăm în creierul lor", prin urmare să ne deprindem a interpreta modul în care aceştia utilizează un sistem public atît pentru ei, cît si pentru etnograf. Deprinderea unui astfel de sistem permite analizarea acţiunilor simbolice ca „texte" trăite. Ceea ce înseamnă că modelele apropriate ale analizei culturale sînt de tip interpretativ: etnografia nu poate fi decît o descriere în profunzime *(thick description).*

J. LEAVITT

► 1961, *The Religion of Java,* The Free Press, New York. 1963, *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia,* University of California Press, Berkeley. 1965, *The Social History of an Indonesian Town,* University of Chicago Press, Chicago. 1973, *The Interpretation of Culture, Selected Essays,* Basic Books, New York (tradusă parţial în franceză cu titlul: *Bali: interpretation d'une culture,* Gallimard, Paris, 1983). 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology,* Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir,* PUF, Paris, 1986). 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author,* Stanford University Press, Stanford.

GERMANĂ (ŢĂRI DE LIMBĂ ~). Antropologia de limbă germană

în ţările de limbă germană, etnologia este împărţită în două discipline distincte. Pe cînd *Volkerkunde* („ştiinţa popoarelor") se ocupă cu studierea populaţiilor considerate exotice, *Volkskunde* '(„ştiinţa poporului") studiază în mod exclusiv cultura germanică. *Volkskunde* s-a dezvoltat în acelaşi timp cu mişcarea naţională germană de la începutul secolului al XIX-lea. Inspirată de gîndirea romantică, ea este alimentată de lucrările filologiei germanice *(Germanistik)* (J. si W. Grimm). Cît despre *Volkerkunde*, ea s-a constituit în a doua parte a secolului al XIX-lea. în afară de perioada 1885-1918, ea va fi etnologia unei societăţi fără colonii si fără rezervaţii indigene. Fiind preocupată în mod esenţial de reconstituirea civilizaţiei „originare" *(Urkultur)*, ea a privilegiat o abordare „intuitivă". Deşi delimitarea lor s-a produs încă de la sfîrsitul secolului al XIX-lea, *Volkerkunde* şi *Volkskunde* (Chiva, Jeggle, 1987) împărtă" esc un anumit număr de premise : asociate cu o dezvoltare intensă a muzeelor „exotice " i „folclorice", ele definesc cultura pe baza unei polarităţi între „material" si „spiritual, care tinde să oblitereze studierea organizării sociale;'ambele se delimitează de sociologie (lucru valabil şi în sens invers) si îsi revendică neapartenenta la ştiinţele sociale *(Sozialwissenschaften).*

Perioada clasică (sfîrsitul secolului al XVIII-lea - începutul secolului al XIX-lea) este marcată de lucrările unor eruditi si călători precum J.R. si G. Forster, J.G. Herder, C. Meiners si A. von Humboldt. Este epoca în care se dezvoltă, mai ales sub impulsul lui Blumenbach, cercetările de antropologie fizică. Toate aceste studii contribuie, în tradiţia Luminilor, la o încercare de explicare universală a originilor omului si civilizaţiei. Afirmînd specificitatea ireductibilă a identităţii national-populare *(Volksgeis't-ul* hegelian), *Volkskunde* se distinge de acest raţionalism si propune o viziune ierarhică asupra lumii care va influenta, la rîndul său, *Volkerkunde.*

G. Klemm (1802-1867) împarte omenirea potrivit unor criterii în principal tehnologice, în populaţii „pasive" si populaţii „active", susceptibile de a trece prin trei stadii „istorice" : sălbăticia, „domesticirea" şi libertatea (1843). în schimb, T. Waitz (1821-1864) fondează o psihologie comparativă a popoarelor care se opune atît determinismului geografic, cît si ideologiei rasiste (1858-1871). A. Bastian (1826-1905) încearcă să realizeze o sinteză între studiul psihologiei popoarelor si cel al culturii materiale (1881). El promovează, prin intermediul muzeologiei, mai ales *Volkerkunde* ca ştiinţă „utilă" expansiunii coloniale. El defineşte civilizaţia într-un mod unitar, postulînd existenta unor „idei elementare" universale, dar recunoaşte diversitatea si dezvoltarea plur'i-liniară a societăţilor prin definiţia pe care o dă „provinciilor culturale". F Ratzel (1844-1904), fondatorul teoriei migraţiilor, este un precursor al ideii difuzioniste (1899); concepţia sa despre raporturile om - obiect si societate - mediu implică, totuşi, o oarecare „reificare" a culturilor. L. Frobenius (1873-1938) respinge, în principiu, definirea unei culturi prin simpla adiţionare de „elemente" si încearcă să stabilească, în „morfologia culturală" pe care o propune, interdependenta „organică" a culturilor ca „forme vii" *(Kulturkreislehre)*, dotate cu un „suflet imanent" *(Paideuma)*; în acest domeniu, omul se dovedeşte a fi *obiect*, iar nu subiect (1940). F Graebner (1877-1943), care reia si perfecţionează noţiunea de „arie culturală", acordă mai multă importantă raporturilor interculturale decît analizei interne a societăţilor particulare. Totuşi, el nu reuşeşte să depăşească contradicţia dintre demersul „intuitiv" utilizat de Frobenius si o metodă de clasificare care analizează societăţile sau complexele culturale pornind de la ansamblurile de criterii formale definite de etnologie. W. Schmidt (1868-1954) este partizanul unui difuzionism cultural-istoric care urmăreşte stabilirea unei cronologii relative universale a culturilor. El juxtapune un număr redus de trăsături pentru a decela „vîrsta etnologică" a unei populaţii contemporane, caracteristica principală fiind gradul de fidelitate fată de revelaţia monoteistă originară universală (teoria despre *Urmonotheismus)* (1912-1955).

Proiectarea clasificărilor *ierarhice* ale trăsăturilor „tehnologice" sau „spirituale" pe o axă „cronologică" este o metodă care nu poate decît să suscite îndoieli în legătură cu caracterul „istoric" al acestor variante de difuzionism. R. Thurnwald (1869-1954) respinge aceste abordări cu nuanţe de evolutionism, la fel ca si separarea etnologiei de sociologie. El asociază analiza functionalistă a organizării socio-economice si juridice (teoria reciprocităţii propusă de el o anunţa pe cea care va fi dezvoltată de Mauss) cu studii istorice concrete, fără a renunţa la studierea contactelor interculturale si a aculturatiei în cadru colonial. W.E. Muhlmann continuă cu succes acest demers „etno-sociologic", care, totuşi, e departe de a se bucura astăzi de aprecierea unanimă a etnologilor germani. '

Eclipsa în care se află *Volkerkunde* pe scena etnologică internaţională, încă de la sfîrsitul anilor '30, nu trebuie să ne facă să uităm influenta capitală', perceptibilă pînă astăzi, pe care această tradiţie a exercitat-o asupra etnologiei, nu numai în Statele Unite, ci si în Europa de Sud, 'de Est (inclusiv URSS) si de Nord. *Volkerkunde* a fost mai puţin marcată de teoriile fasciste si rasiste decît *Volkskunde,* dar rămîne să se alcătuiască un bilanţ al încercărilor de transformare a disciplinei în „ştiinţă colonială" atît înaintea, cît si în timpul perioadei naziste. Un asemenea bilanţ ar putea să faciliteze primenirea teoretică mult aşteptată (Schmied-Kowarczik, Stagl,'1981), însă întocmirea acestuia este îngreunată de divizarea Germaniei. în aşteptarea acestui bilanţ, tradiţiile trecutului se perpetuează, dînd naştere, chiar dacă' marcate de puternice influente americane, unor noi subvariante ale paradigmelor teoretice care tocmai au fost evocate (Trimborn, 1971).

E. CONTE

• BASTIAN A., 1881, *Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Bagrundung auf ethnologischen sammlungen,* Dummler, Berlin. - CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir: la France et les pays de langue allemande,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme Paris KLEMM G 1843 *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit,* Leipzig. - RATZEL F., 1882-1891, A*nthropo-Geographie oder Grundzuge der Anwendunger der Erdkunde auf die Geschichte,* 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parţială *La Geographie politique - Les concepts fondamentaux,* Fayard, Paris, 1987). - SCHMIDT W., 1912-1955, *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch kritische und Positive Studies,* 12 vol., Asdendorff, Munster i.W. - SCHMIED-KOWARCZIK W., STAGL J. (ed.), 1981, *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwărtigen Theorie-Diskussion,* Reimer, Berlin. -THURNWALD R., 1931-1934, *Die menschliche Gesellschaft,* 5 vol., Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig. - TRIMBORN H. (ed.), 1971, *Lehrbuch der Volkerkunde,* Enke, Stuttgart. - WAITZ T., 1859-1872, *Anthropologie der Naturvblker,* 6 vol., Fleisher, Leipzig.

GLUCKMAN Max Herman

Antropolog britanic, Max Gluckman s-a născut la Johannesburg (Africa de Sud) în anul 1911. A studiat antropologia la Universitatea din Witwatersrand, avîndu-i ca profesori pe A.W. Hoernle si I. Shapera, iar apoi la Oxford, unde a lucrat pe lîngă E.E. Evans--Pritchard si M. Fortes, devenind coautor la volumul *African Political Systems* (1940). După o primă experienţă de teren în cadrul comunităţilor zulu (1936-1938), Gluckman intră la Rhodes-Livings'tone Institute of Northern Rhodesia (Lusaka), unde va funcţiona ca director între anii 1941-1947 ; aici, el va colabora cu renumiţi cercetători precum J.A. Barnes (studii asupra populaţiei ngnoni), E. Colson (tonga), J.C. Mitchell (yao), V.W. Turner (ndembu), G. şi M. Wilson (nyakyusa); astfel, va juca un rol de prim rang în dezvoltarea cercetărilor, materializate în monografii memorabile. Experienţa de teren a lui Gluckman s-a îmbogăţit prin multiplele anchete la populaţiile lozi din Barotseland (1939-1941), tonga (1944), lamba (1946). După ce a predat la Oxford (1947-1948), Gluckman si-a încheiat cariera universitară britanică la Manchester. Profund preocupat de avîntul ştiinţelor sociale din Israel, îsi va petrece ultimii ani din viată ca *visiting professor* la Hebrew University din Ierusalim. A murit în anul 1975.

Atent atît la aspectele „tradiţionale” ale societăţilor studiate, cît si la situaţiile contemporane cu care acestea se confruntă (Zululand este unul dintre viitoarele bantustane sud-africane), Gluckman introduce în antropologia politică africană, urmînd exemplul lui Shapera, preocupări care evocă studiile lui G. Balandier si P. Mercier, în Franţa. Titluri de lucrări precum *Custom and Conflict in Africa* (1956)' sau *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1963) dau foarte bine seamă de preocupările lui Gluckman legate de Africa „tribală” de după războiu: el caută să descopere conflictele interne, situaţiile de divergentă, ciocnirile de interese, răsturnările de ierarhii. Gluckman utilizează noţiunea de conflict” pentru a descrie fapte care, departe de a pune în pericol unitatea corpului social, ilustrează mai degrabă capacitatea integratoare a sistemului organizator. Un conflict si modul de soluţionare al acestuia pot deveni obiectul unei puneri în scenă rituale, menită să elibereze si să resoarbă în acelaşi timp exprimarea unor sentimente de rebeliune la adresa corpului social - arată Gluckman în *Frazer Lecture* din 1954 (reluată în 1963), *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, pornind în special de la un exemplu preluat de la swazi. Pe lîngă lucrările mai sus menţionate, Gluckman a publicat mai multe studii (dintre care notăm *The Judicial Process'among the Barotse of Northern Rhodesia*, 1955) si numeroase articole, între care si un eseu despre riturile de trecere (1962); a editat, împreună cu E. Colson, volumul colectiv intitulat *Seven tribes of British Central Africa* (1951), care reprezintă un moment important în dezvoltarea antropologiei africaniste.

M. IZARD

► 1955, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester. 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford. 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, Cohen & West, Londra. 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Manchester University Press, Manchester. 1962 (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester. 1951 (coed. Colson E.), *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester University Press, Manchester.

GOODY Jack John Rankine

Antropolog britanic născut în 1919 la Londra, Jack Goody a fost profesor la Universitatea din Cambridge, unde a condus departamentul de antropologie. Africanist specializat în populaţiile din Ghana (fosta Gold Coast), el întreprinde cercetări (1950-1952, 1956-1957, 1964-1966) în comunităţile lowiili, lodagaba si în vechiul regat Gonja, unde activitatea sa se desfăşoară în paralel cu cercetările lui Esther Goody. A publicat mai multe studii asupra acestor societăţi, între care o monografie astăzi clasică asupra populaţiei lodagaba (1962) şi două cărţi despre iniţierea în *bagre* (1972, 1980). Goody a publicat lucrări teoretice despre rudenie şi familie (1969, 1976) - unde tratează subiecte precum: filiaţia dublă (cu privire în special la lodagaba), unifiliatia, grupul domestic, economia fami-lială - si problematica statului tradiţional african (1966, 1971) - formarea statului, războiul, transmiterea puterii, „feudalismul” african. Cu privire la regatul Gonja, hinterlandul akan si nordul Ghanei (Salaga), demersul său este acela al unui istoric. Lui Goody îi datorăm lucrări de antropologie comparată asupra bucătăriei (1982), rudeniei si căsătoriei în Europa (1983).

Născută dintr-o preocupare mai veche (1960), tema principală a lucrărilor actuale ale lui Goody este aceea a rolului pe care-l joacă scrierea în istoria societăţilor. Pentru a prezenta dezvoltarea istorică a acestuia, Goody înţelege să acorde mai putină atenţie mijloacelor si modurilor de producţie, în favoarea mijloacelor si modurilor de comunicare, adică a proceselor efective de producere si de reproducere a gîndirii. Trei dintre lucrările sale dezvoltă această temă dintr-o perspectivă comparativă. *The Domestication of the Savage Mind* (1977) studiază incidenţa reprezentării grafice a limbajului asupra formării proceselor cognitive. Scrierea si diferitele moduri de organizare a datelor pe care le permite aceasta (liste, tabele, matrice) stau la originea constituirii unei logici -

proprie discursului scris -, independentă de contextul enunţării. în *The Logic of Writing* (1986), Goody se apleacă asupra efectelor pe care le presupune introducerea scrisului în organizarea „acţiunii sociale" *(social action):* autonomizarea şi difuzarea discursului religios, emergenta claselor de literaţi asociate la exercitarea puterii administrative si politice (birocraţiile), inventarea calculului economic si a codificării juridice. în antologia intitulată *The Interface between the Written and the Oral* (1987), Goody reia cîteva dintre analizele care i-au marcat demersul; din toate acestea reiese ideea că scrierea şi oralitatea exprimă un raport inegal de forţe, care a traversat întreaga istorie.

M. IZARD, A. de SALES

► 1956, *The Social Organization of the LoWiili,* Oxford University Press, Londra. 1962, *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaba of West Africa,* Tavistock, Londra. 1966, GOODY J. (ed.), *Succession to High Office,* Cambridge University Press, Cambridge. 1969, *Comparative Studies in Kinship,* Routledge & Kegan Paul, Londra. 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa,* Oxford University Press, Londra. 1972, *The Myth of the Bagre,* Clarendon Press, Oxford. 1973, *The Character of Kinship,* Cambridge University Press, Cambridge. 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain,* Cambridge University Press, Cambridge. 1977, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La raison graphique. La domestication de la pensee sauvage,* Editions de Minuit, Paris, 1979). 1980 (coaut. S.W.D.K. Gandah), *Une recitation du bagre,* Armand Colin, Paris. 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Cuisines, cuisine et classes,* Centre Georges Pompidou, Paris, 1984). 1983, *The Development of Family and Marriage in Europe,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'evolution de la famille et du mariage en Europe,* Armand Colin, Paris, 1985). 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La logique de l'ecriture. Aux origines des societes humaines,* Armand Colin, Paris, 1986). 1987, *The Interface between the Written and the Oral,* Cambridge University Press, Cambridge.

GRANET Marcel

Sinolog francez, Marcel Granet s-a născut în localitatea Luc-en-Diois (Drome, Franţa), în anul 1884. Elev la Ecole Normale Superieure (1904), devine profesor de istorie în anul 1907. La întoarcerea dintr-o călătorie în China, care a durat doi ani (1911-1913), este numit director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes. Ulterior, va profesa si la Ecole des Langues Orientales (1926) si va conduce Institut des Hautes Etudes Chinoises. Va muri în anul 1940 la Sceaux, nu departe de Paris.

Specialist în problemele Chinei antice si mai cu seamă în epoca numită feudală, analist remarcabil si teoretician de anvergură în domeniile sociologiei religioase, rudeniei si mitologiei, Granet este una dintre figurile importante ale scolii de sociologie franceze. Elev al lui Durkheim si Chavannes, apropiat al lui M. Mauss, el a exercitat o influentă decisivă asupra dezvoltării ştiinţelor sociale în Franţa.

îndepărtîndu-se de regulile erudiţiei clasice, Granet demonstrează că documentele cele mai vechi din tradiţia chineză -'„terenul" său de lucru - vehiculează date pe care foarte adesea redactorii succesivi nu le înţeleg; astfel, acestea devin în comentariile literaţilor obiectul unei denaturări sistematice. Fără a se preocupa prea mult cu datarea documentelor, Granet operează secţiuni transversale în corpusuri vaste, alcătuite din documente considerate tradiţional ca tinînd de epoci sau de categorii diferite. Printr-un demers subtil de relationare, utilizînd'în acelaşi timp recurentele, omologiile, opoziţiile, el aduce la suprafaţă straturi si constelaţii de „fapte" pe care le consideră pertinente din punct de vedere sociologic. Astfel, Granet îsi extrage de aici materialul necesar pentru o reconstituire originală a culturii Chinei antice, care uimeşte printr-o minuţiozitate aproape etnografică : găsim aici reconstituite instituţii juridice arhaice, ritualuri, jocuri, prestaţii economice, dansuri, practici matrimoniale, atitudini etc. Interpretarea „genea-logică" a acestei culturi conduce la o analiză diacronică: pornind de la definiţia unei

matrice primitive (de origine durkheimiană, dar inspirată dintr-o lectură eterodoxă a textului „Classique des Odes", 1919), Granet caută să schiţeze geneza sistemului ideologic si social chinezesc pînă la începutul perioadei istorice (1929, 1934). Rezultatul astfel obţinut va ridica nenumărate obiecţii. Manifestînd un dezinteres declarat fată de istoria evenimentială, el caută să înţeleagă mai ales modul cum s-a constituit „cultura" chineză si îsi propune să demonstreze permanenta unui sistem de reprezentări comun, care fundamentează „ordinea" civilizaţiilor, fără însă a neglija transformările, discontinuităţile (societate rurală/societate citadină) si nici existenta subsistemelor legate de mediile specializate („şefii", confrerii în general, nobilime, cler, cărturari). Contribuţia sa la înţelegerea universului mental al Chinei antice va fi astfel de neegalat.

Granet va fi socotit unul dintre maeştrii şcolii de istorie a mentalităţilor şi de antropologie istorică (Febvre, Leroi-Gourhan). P. Mus, G. Dumezil, care i-a fost elev, C. Levi-Strauss se vor prezenta ca fiind formaţi de el. Cu toate acestea, perspectiva evoluţionistă asumată de Granet, alături de conjecturile pe cît de ingenioase, pe atît de riscante pe care le face cu privire la organizarea socială arhaică a Chinei, vor discredita în ochii multora opera lui. Paradoxal, unele dintre ipotezele sale, eronate din punct de vedere istoric, vor sugera idei teoretice dintre cele mai fecunde. Granet este cel dintîi care va dezvolta o concepţie pozitivă asupra prohibiţiei incestului, pe care el o pune în relaţie cu alianţa matrimonială (1919). în teoria sa despre paternitate la chinezi (1939), el construieşte diverse modele de schimb în cadru restrîns şi generalizat: aceste concepţii vor fi reluate, criticate si sistematizate de Levi-Strauss în lucrarea *Les structures elementaires de la parente* (1949). Alte analize ale lui Granet, privind sistemul simbolic chinezesc (clasificarea, eticheta, opoziţia dreapta - stînga, numerologia) sau percepţia fenomenelor religioase din planul social, precum si reconstituirile unor ritualuri antice pe care le propune, inspiră şi în zilele noastre numeroase lucrări de etnologie.

Y. GOUDINEAU

► 1919, *Fetes et chansons anciennes de la Chine*, Leroux, Paris. 1922, *La religion des Chinois*, Gauthier-Villars, Paris. 1926, *Danses et legendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Alcan, Paris. 1929, *La civilisation chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris. 1939, *Categories matrimoniales etrelations de proximite dans la Chine ancienne*, Alcan, Paris. 1952, *La feodalite chinoise*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning - Imago, Oslo - Paris, 1981. 1953, *Etudes sociologiques sur la Chine*, PUF, Paris. 1955, „Presentation de l'oeuvre posthume de Marcel Granet, *Le roi boit"*, după R.A. Stein, *L'Annee Sociologique*, seria 3, 1952: 9-105, Paris.

GRIAULE Marcel

Antropolog francez, Marcel Griaule s-a născut în 1898 la Aisy-sur-Armancon (Yonne, Franţa). Format la şcoala lingvistului M. Cohen şi a lui M. Mauss, în anul 1928 va efectua prima sa misiune de etnograf în Abisinia. De aici revine cu roade preţioase: observaţii de teren si manuscrise creştine deosebit de importante, în limbile gueză si amhară.' Printre primele publicaţii ale sale se numără o lucrare de referinţă chiar şi astăzi: *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin* (1930) şi un volum de călătorii, *Les flambeurs d'hommes* (1934), titlu evocînd supliciul, urmărit de autor ca martor ocular, la care a fost supus un regicid în piaţa publică.

31 martie 1931 reprezintă o dată'decisivă nu numai pentru cariera lui Griaule, ci si pentru istoria etnologiei franceze, care îsi dobîndeste acum certificatul de naştere oficial, ca disciplină de teren. Parlamentul a adoptat atunci o lege specială în vederea organizării misiunii Dakar-Djibouti, avînd ca obiective aducerea de colecţii la Musee d'Ethnographie de la Trocadero, iniţierea si susţinerea pe termen lung a unui program de cercetări etnografice. Chiar la începutul celor douăzeci si două de luni de activitate, timp în care vor prospecta 15 ţări, Griaule si colaboratorii săi vor realiza primul contact cu dogonii din podişul Bandiagara, Sudanul francez (Mali). Astfel, dintr-o misiune concepută ca o expediţie de anvergură continentală se va naşte proiectul unei cercetări

în profunzime, concentrată asupra unei singure populaţii (doar ulterior investigaţiile se vor extinde la toată aria culturală sudaneză). Proiectul lui Griaule care, pînă în 1937, va reveni de trei ori la dogoni, era acela de a alcătui un corpus de cunoştinţe cît mai complet posibil, înglobînd într-un întreg semnificativ cultura materială, practicile sociale, riturile si, prin intermediul miturilor si credinţelor, sistemele de reprezentări religioase si metafizice fundamentale. Această primă fază a operei lui Griaule a fost încununată de susţinerea tezei sale de doctorat, *Masques dogons* (1938). Lucrarea voluminoasă si savantă, extraordinar de precisă în descrierea unor ritualuri lungi si complexe precum *sigi*, va deschide noi perspective pentru antropologia religioasă si îndeosebi pentru analiza unei notiuni-cheie, *nyama*, a cărei clarificare este indispensabilă pentru înţelegerea mecanismului sacrificial. Izbucnirea celui de-al doilea război mondial a întrerupt cercetările pe teren. Numit, în 1943, profesor la Sorbona, Griaule va deveni titularul primei catedre de etnologie generală a Universităţii franceze. Opera sa va cunoaşte o mutaţie substanţială la sfîrsitul anului 1946, cînd Griaule se întîlneste cu un bătrîn vînător dogon, Ogotemmeli.'în 1948 publică discuţiile sale cu acesta, într-un volum intitulat *Dieu d'eau.* Este momentul cînd realizează faptul că toate cunoştinţele etnografice culese împreună cu echipa sa vreme de cincisprezece ani nu reprezintă decît o etapă preliminară unei cunoaşteri mult mai profunde, mai autentice, anume aceea elaborată de către înţelepţii dogoni; amploarea acesteia o înţelege abia acum, prin descoperirea unei cosmogonii, a unei metafizici si a unei religii ce îi situează pe dogoni „la înălţimea popoarelor antice, studiul acestora putînd fi de folos inclusiv cristologiei". Griaule se va angaja cu abnegaţie în această direcţie, colaborînd foarte strîns cu G. Dieterlen. Moare prematur la Paris, în 1956, lăsînd în urmă o operă de referinţă, dar neterminată. în 1965, G. Dieterlen va publica, sub dubla lor semnătură, primul volum din lucrarea mai vastă *Renard pale*, rezumatul mitologiei dogonilor.

A. ADLER

► 1930, *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1933, *Silouhettes et graffiti abyssins*, Larose, Paris. 1934, *Les flambeurs d'hommes*, Calmann-Levy, Paris. 1935, *Jeux et divertissements abyssins*, EPHE, Paris. 1936, *La peau de l'ours*, Gallimard, Paris. 1938, *Jeux dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1938, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1943, *Les Sao legendaires*, Gallimard, Paris. 1945, *Les grands explorateurs*, PUF, Paris. 1947, *Arts de l'Afrique Noire*, Editions du Chene, Paris. 1951 (coaut. G. DIETERLEN), *Signes graphiques soudanais*, Hermann, Paris. 1957, *Methode de l'ethnographie*, PUF, Paris. 1965 (coaut. G. DIETERLEN), *Le renard pale*, t. I, fascicula 1, Institut d'Ethnologie, Paris.

• SARRAUL A., 1957, *Marcel Griaule, conseiller de l'Union franqaise*, precedat de *Eloge funebre*, Nouvelles Editions Latines, Paris.

GRUP DE DESCENDENŢĂ

Expresia „grup de filiaţie" traduce, dar într-un mod mai degrabă nefericit, sintagma din limba engleză *descent 'group*, unde *descent* este o noţiune care prezintă, în literatura antropologică, trăsături polisemantice absente din conceptul franţuzesc de „filiaţie" (Dumont, 1971). Este deci preferabil să vorbim de „descendentă" si „grup de descendentă". Noţiunea de „descendentă" a fost folosită la început cu referire la *gens* (în sensul latinesc al termenului), în care s-ar fi reunit, prin intermediul unei descendente presupuse sau fictive, familiile suverane din Roma arhaică (Maine, 1861). Descendenta devine, în concepţia lui L.H. Morgan (1877), o regulă de afiliere ce permite repartizarea indivizilor în *gentes* diferite, cu frontiere sociale bine delimitate. La Morgan, *gens* nu mai semnifică neapărat grupuri de familii, ci grupuri ireductibile la elementele lor constitutive si circumscrise prin faptul descendentei. Acesta este sensul exact pe care îl preia Rivers'si care reproduce expresia franţuzească *groupe de filiation*, cu excepţia tuturor celorlalte semnificaţii adăugate ulterior sensului iniţial, de la noţiunea de

„grup" a lui W.H.R. Rivers la cea de „persoană morală" a lui A.R. Radcliffe-Brown si pînă la teoria sistemului de înrudire elaborată de E.E. Evans-Pritchard si M. Fortes.

Rivers (1924) ajunge să definească noţiunea de „grup" cu mai multă c'laritate decît predecesorii săi. Activitatea comună, interesul comun nu sînt suficiente pentru a realiza un grup. Pentru ca un grup să se deosebească de celelalte grupuri este necesară o frontieră de natură socială si o coeziune internă. Frontiera poate fi realizată printr-o regulă strictă de apartenenţă, prin intermediul căreia membrii grupului se vor deosebi fără echivoc de cei care nu sînt membri; organizarea internă va regla în funcţie de norme specifice raporturile dintre membrii grupului, conducînd astfel la solidaritatea necesară. Descendenta va fi regula de apartenenţă care defineşte afilierea la clan, clanul devenind astfel o grupare uniliniară ce invocă o ascendentă comună fictivă. Pentru a constitui grupuri discontinue, descendenta trebuie să fie în mod necesar uniliniară, asemenea grupurilor pe care le formează. După Rivers, ideea unui grup de descendentă - clan sau neam - care nu este uniliniar ar fi o contradicţie în termeni.

Rivers făcea distincţie între apartenenţă si organizarea internă. Radcliffe-Brown (1935) le va confunda pe cele două, transformînd grupurile în persoane morale (în limba engleză: *corporations).* „Individul colectiv", persoana morală este, în raporturile pe care le întreţine cu lumea exterioară, unul, indivizibil si nediferentiat; se bucură în acelaşi timp de permanentă, este înzestrat cu o durată ce se extinde dincolo de experienţele individuale; se află în posesia unui ansamblu de bunuri dintre care esenţiale sînt'un teritoriu şi statutul membrilor săi. O linie de înrudire patriliniară sau'un clan, de exemplu, se compune din descendenţii în linie agnatică dintr-un strămoş eponim: se spune despre unul dintre membrii acestui grup că se bucură de statutul de agnat, pe care i-l conferă tot grupul. Descendenta patriliniară este condiţia dobîndirii unui anumit statut si, astfel, este un mod de afiliere la grup. Dar, asa cum, în măsura în care oferă acces la un statut, ea se bucură si de o valoare Juridică" (termen care traduce cu aproximaţie englezescul *jural),* ea este determinantă si în ceea ce priveşte o sumă întreagă de drepturi si de îndatoriri, asociate unei poziţii sociale ce reglează comportamentele interpersonale din interiorul grupului. Astfel, descendenţa dirijează atît afilierea la grup, cît si organizarea internă a acestuia; se manifestă atît ca un criteriu de apartenenţă, cît si ca un sistem normativ.

Evans-Pritchard si Fortes vor complica si mai mult lucrurile, disociind organizarea internă a persoanelor morale, care ar tine'de sfera domesticului, de dimensiunea lor politică, aspect ce ar viza raporturile dintre persoanele morale. în societăţile fără stat, numite acefale, sistemul „de înrudire" va sta la baza organizării acestor raporturi, jucînd rolul unui sistem politic. Descendenta uniliniară, constitutivă pentru neam si segmentele acestuia, mai poate fi încă întîlnită, îmbinînd, pe baza unei ierarhii ancestrale, relaţiile politice stabilite între grupuri minimale care nu sînt altceva decît persoane morale. Dacă *rudenia* ordonează domeniul domestic si rezidenţial, dezvoltînd o *reţea* de relaţii interpersonale, *descendenta* domină politicul, conturînd în interiorul continuităţii de fiinţe grupuri discontinue.'Pentru Evans-Pritchard (1940), grupurile minimale poartă o marcă locală, iar genealogia (la nueri) este o *reprezentare* a raporturilor politice între secţiuni teritoriale. Astăzi am putea spune că genealogia este o ideologie politică. Fortes (1969) nu consideră că aceste grupuri minimale sînt grupări locale, ci mai degrabă segmente de înrudire (la tallensi), recrutate pe baza descendentei. Sistemul de înrudire nu mai este, astfel, simpla reprezentare a unei ordini iniţial teritoriale, ci mecanismul care ordonează raporturile dintre grupele de descendenţă. Descendenţa cumulează, prin urmare, trei funcţii: defineşte afilierea la un grup (segment de înrudire), organizează comportamentele interpersonale în interiorul grupurilor si reglează raporturile dintre segmentele unui neam, constituind astfel sistemul de înrudire. Descendenta nu va mai avea, deci, o simplă valoare Juridică", ci una „politico-juridică" *(political jural)* si va putea sta astfel la baza unei veritabile „teorii a descendentei", cu pretenţia de a furniza o explicaţie, pornind de la constituirea grupurilor de descendentă, pentru'o zonă considerabilă din etnografia societăţilor asa-zis primitive.

Pentru a da seamă despre complexitatea faptelor pe care această teorie nu le poate totuşi clasifica, au fost elaborate cîteva concepte noi: acela de „afiliere complementară", de exemplu, cu referire la subordonarea altor raporturi de paternitate la modul de descendentă dominant (Fortes, 1953), sau cel de „descendentă dublă", care explică situaţia grupurilor patriliniare si a grupurilor matriliniare cu funcţii diferenţiate în cadrul societăţii. Reificarea grupurilor de descendentă este completă atunci cînd li se atribuie o funcţie economică: ideea că segmentele de'descendenţă şi organizarea aces-teia definesc accesul la resursele economice îi va încuraja pe unii antropologi cu simpatii în zona marxismului să vorbească despre un „mod de producţie familial".

Această „teorie a descendentei" a fost criticată încă de foarte timpuriu si chiar de personalităţi din cadrul scolii britanice de antropologie. E.R. Leach (1961) pune în discuţie pertinenta clasificărilor operate din această perspectivă si arată că grupurile locale de descendentă *(local descent groups)* se organizează în funcţie de alte criterii si nu strict în raport cu descendenta. Totodată, autori precum F. Barth sau adepţii asa--numitei analize tranzacţionale critică tocmai fundamentele teoriei grupurilor, cum ar fi ideea unei discontinuităţi formale între acestea.

Datele culese în principal din Noua Guinee i-au condus pe autorii americani la ipoteza conform căreia numai o descendentă uniliniară ar permite constituirea de grupuri exclusive si la ideea existentei unor grupuri de descendentă cognatică. Foarte puţin influenţaţi de perspectiva britanică asupra grupului, conceput ca persoană morală, autorii americani au preferat să studieze raporturile dintre cultură si interacţiune. Grupul, în realitatea sa fenomenală, se analizează ca un ansamblu de interacţiuni limitate în timp si spaţiu, dar guvernate de anumite norme culturale. Prin urmare, trebuie să distingem descendenta ca factor cultural - cu alte cuvinte ca simplă reprezentare a unei ascendente comune pe care orice cultură o învesteşte cu o anumită valoare (Schneider, 1965)'- de descendenta ca regulă, care defineşte afilierea si organizează interacţiunea. Este posibil să existe descendenţi dintr-un strămoş comun care, cu toate acestea, să nu efectueze aceeaşi activitate. Mai rămîne ideea unei ascendente comune, determinînd categorii *(descent categories)* de agnati, de cognati sau de rude matriliniare, care nu se clasifică în funcţie de o activitate comună. Grupul de descendentă nu ia trăsăturile unei anumite entităţi sociale discrete decît atunci cînd o societate utilizează această reprezentare culturală pentru a organiza interacţiunea, în vederea unor obiective precise (Scheffler, 1965; Keesing, 1975). In acest caz, individul colectiv care este persoana morală nu mai este o entitate supraindividuală, care să-si prelungească existenta dincolo de aceea a membrilor săi, ci corespunde pur si simplu unui ansamblu de persoane aflate în situaţie de interacţiune la momentul'prezent, într-un loc determinat si reclamîndu-se dint'r-o ascendentă comună pentru a justifica asocierea lor în vederea realizării unor scopuri precise.' Descendenta cognatică sau nediferentiată va fi, în acest caz, susceptibilă de a defini atît un grup anume, cît si descendenta uniliniară.

M. VERDON

• DUMONT L., 1971, *Introduction ă deux theories d'anthropologie sociale*, Mouton, Haga -Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1978). - FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - KEESING R.M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - MAINE H.J.S., 1861, *Ancient Law*, Murray, Londra (trad. fr. *L'ancien droit considere dans* ses *rapports avec* l'*histoire de la societeprimitive et avec les idees modernes*, A. Durand - P. Laureil, 1874, Paris). - MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971). - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1935, „Patrilineal and Matrilineal Succession", în *Iowa Law Review*, 20 (trad. fr. „Succession patrilineaire et matrilineaire", în A.R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la societe primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - RIVERS W.H.R., 1924, *Social Organization*, Kegan Paul, Londra. - SCHEFFLER H.W., 1965, *Choiseul Island Social Structure*, University of California Press, Berkeley.

► *Clan. Descendenţă*

GRUP DOMESTIC

Este indicat ca noţiunile de „familie", „casă" şi „grup domestic" (în limba engleză: *family*, *household*, *domestic group)* să nu fie considerate ca sinonime. într-adevăr, acestea se raportează la realităţi de ordin diferit, pe care este util să le distingem în mod analitic. Noţiunea de „familie" se referă la raporturile de rudenie stabilite între membrii acesteia', în timp ce noţiunea de „casă" (căminul din Vechiul Regim, menajul din statisticile moderne) trimite'la folosirea în comun a unor facilităţi si a rezidentei în general, iar noţiunea de „grup domestic" desemnează ansamblul de'indivizi care îndeplinesc în comun si zilnic sarcinile de producţie necesare în vederea supravieţuirii si consumă împreună produsele muncii lor. Este vorba, aşadar, despre principii de organizare distincte din punct de vedere logic si care duc, în cazul multora dintre societăţile studiate de etnologi, la constituirea unor unităţi sociale diferite în ceea ce priveşte conţinutul.

M.' Fortes (1958) a demonstrat că, în interiorul unei societăţi, elementele componente ale grupurilor domestice, luate la un anumit moment din istoria lor, nu sînt suficiente pentru a revela forma culturală predominantă de organizare domestică *(internal structure of domestic group),* chiar dacă aceasta poate fi atestată din punct de vedere statistic, si că ar fi necesar ca această compoziţie a lor să fie pusă în legătură cu diferitele etape ale „ciclului dezvoltării domestice". '

G. LENCLUD

• BENDER D.R., 1967, " A Refinement of the Concept of Household : Families, Co-residence and Domestic Functions, în *American Anthropologist* 69 (5): 493-504. - FORTES M., 1958, „Introduction", în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge.

► *Familie. Producţie domestică*

H

HALUCINOGENE

Termenul de „halucinogene" este de dată relativ recentă, din jurul anului 1950. Este utilizat pentru a caracteriza substanţele care, consumate chiar si în cantităţi mici, modifică percepţia si provoacă halucinaţii. Termenul nu este întru totul satisfăcător, deoarece anumite substanţe, cum ar fi alcoolul, atunci cînd doza consumată devine toxică, pot afecta substanţial metabolismul si pot provoca modificări în funcţionarea gîndirii si a comportamentului, fără a duce însă, de fapt, la halucinaţii.

Omul a descoperit cu siguranţă proprietăţile halucinogene ale unor plante încă de foarte timpuriu ; unii cercetători au susţinut chiar ideea că acestea s-ar afla la originea noţiunii de „zeu" si a conceptului de „celălalt tărîm". Nu avem alte dovezi în sprijinul utilizării halucinogenelor din cele mai vechi timpuri, în afara reprezentărilor figurate de plante sau de motive executate sub influenta lor, ori a descrierilor privind efectele acestora întîlnite în diferite texte. Astfel, nimic nu a putut confirma ipoteza conform căreia cornul-de-secară ar fi fost utilizat în cadrul misterelor de la Eleusis sau că *soma* din textele vedice este buretele-pestrit, pe care indo-europenii l-ar fi cunoscut înainte de a ajunge în India.

Halucinogenele de origine vegetală naturală pot fi împărţite în două mari grupe: 1) cele care conţin azot şi sînt alcaloide sau baze înrudite; 2) cele care nu conţin azot, cum ar fi cînepa indiană. Mai multe alcaloide halucinogene conţin compuşi chimici ce pot fi regăsiţi si în neurohormonii sistemului nervos central. '

Observaţiile etnologilor demonstrează că folosirea halucinogenelor este rezultatul unei pregătiri mai mult sau mai puţin ritualizate sau initiatice si că ea presupune întotdeauna o foarte bună cunoaştere a efectelor care se pot obţine din amestecuri si din dozaje. Practicile samanice si divinatorii, fenomenele de transă sau de posesiune includ adeseori, dar nu obligatoriu, consumul de plante halucinogene.

Cu toate acestea, nu toate societăţile au utilizat întregul evantai de halucinogene pe care le aveau la dispoziţie în flora înconjurătoare, de exemplu speciile răspîndite în toată lumea cum ar fi ciumăfaia sau diferite tipuri de ciuperci. Unele au fost chiar interzise. Este cazul civilizaţiei creştine, care consideră că folosirea solanaceelor euroasiatice (măselarita, beladona, mătrăguna si ciumăfaia), a cornului-de-secară sau a buretilor--pestriti - aceştia din urmă fiind încă în uzul şamanilor siberieni - tine de practicile magice si vrăjitoreşti. Utilizarea unei alte plante halucinogene, celebră pentru lumea veche, anume cînepa indiană, provenind evident din Asia Centrală, este mai răspîndită în Africa si Asia decît în Europa, unde nu există un alt halucinogen important. în Noua Guinee, aflăm menţionate specii diverse de halucinogene locale, doar că acestea, conform informaţiilor care ne stau la dispoziţie, nu au fost studiate din punct de vedere chimic pînă acum. Singurul halucinogen propriu Africii este *iboga,* folosită în Africa Centrală.

Lumea nouă a furnizat cele mai multe halucinogene. Mexicul, în primul rînd, cu *peyotl,* un cactus mic cu mescalină, apoi diferite ciuperci din familia agaricaceelor si două specii de rochita-rîndunicii (convolvulacee), dintre care unul, *ololiuqui,* posedă un

principiu activ foarte apropiat de LSD, halucinogen semisintetic. Anzii, la rîndul lor, unde s-a descoperit relativ tîrziu un alt tip de cactus (un *Trichocereus)* cu mescalină. în fine, Amazonia, cu *Banisteriopsis, Adenanthera, Virola, Brugmansia,* ca să nu le amintim decît pe cele principale, este terenul unde se întîlnesc formele cele mai diversificate, de la cele foarte elaborate si ritualizate la cele banalizate, de utilizare a plantelor halucinogene.

C. FRIEDBERG

• ALLAIN P., 1973, *Hallucinogenes et societe. Cannabis et peyotl, phenomenes culturels et mondes de l'imaginaire,* Payot, Paris. - FRIEDBERG C, 1960, " Utilisation d'un cactus a mescaline au nord du Perou *(Trichocereus pachanoi* Brit. et Rose), în *Actes du VI*e *Congres international des sciences anthropologiques et ethnologiques,* t. II, Paris. - FRIEDBERG C, 1965, „Des Banisteriopsis utilises comme drogue en Amerique du Sud", în *Journal d'agri-culture tropicale et de botanique appliquee,* 12: 403-437, 550-594, 729-780. - FURST PT. (ed.),
1972, *Flech of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens,* Praeger Publishers (trad. fr. *La chair des Dieux,* l'*usage rituel des psychedeliques,* Le Seuil, Paris, 1974). - HARNER M.J. (ed.),
1973, *Hallucinogens and Shamanism,* Oxford University Press, Londra. - HEIM R., WASSON R.G., 1958, *Les champignons hallucinogenes du Mexique,* Editions du Museum National d'Histoire Naturelle, Paris. - HOFFER A., OSMOND H., 1967, *The Hallucinogens,* Academic Press, New York. - LA BARRE W., 1938, *The Peyote Cult,* Yale University Press, New Haven. - LEWIN L., 1970, *Phantastica. Drogues psychedeliques, stupefiants, narcotiques, excitants, hallucinogenes,* Payot, Paris. - SCHULTES R.E., HOFMANN A., 1979, *Plants of the Gods,* McGraw Hill, Maiden Head (trad. fr. *Les plantes des dieux. Les plantes hallucinogenes, botanique et ethnologie,* Berger-Levrault, Paris, 1981).

HAUDRICOURT Andre Georges

Antropolog, lingvist si naturalist francez, Andre Georges Haudricourt s-a născut la Paris, în anul 1911. Inginer agronom în 1931, diplomat în fitopatologie si genetică în 1932, el frecventează cursurile lui Mauss la College de France, se formează ca geograf (1933), lucrează în URSS la Institutul de Fitotehnie condus de N. Valivov (1933-1934) si îsi desăvîrseste la Paris formaţia de botanist (1936). Cercetător la Laboratoire de Botanique Apliquee de pe lîngă Musee National d'Histoire Naturelle, îşi face intrarea la CNRS în 1939 (secţia de biologie vegetală); din anul 1944 se îndreaptă spre lingvis-tică. Detaşat, în perioada 1948-1949, la Ecole Francaise d'Extreme Orient (Hanoi), Haudricourt va efectua mai multe călătorii în Noua Caledonie (1959-1960, 1962-1963) şi în Extremul Orient (între 1966 şi 1973).

Opera lui Haudricourt se structurează în jurul a trei centre principale de interes: istoria tehnicilor, cultivarea plantelor, lingvistica. In privinţa istoriei tehnicilor, cu aplicaţie la atelaj si la plug, Haudricourt arată că studiul unei tehnici sau al unui obiect tine de o metodologie specifică, că inovaţiile tehnice nu au loc decît în anumite circum stanţe ale mutaţiilor economice si sociale, că tehnologia se adaptează societăţii si nu invers. Abordînd studiul plantelor cultivate din trei perspective (botanică, lingvistică, etnologie), Haudricourt va iniţia o nouă disciplină, care, în cursul ultimelor decenii, şi-a cîştigat în mare parte autonomia: etnobotanica; cu privire la acelaşi obiect, aceasta articulează din punctul de vedere al experienţei trăite a grupului cunoştinţe, practici culturale, credinţe si reprezentări - demers ce va fi sistematizat, pentru ansamblul raporturilor dintre om si mediul înconjurător natural, sub denumirea de etnostiintă. în domeniul lingvisticii, fonologia ilustrează cel mai bine preocupările lui Haudricourt, începînd cu studiul limbilor slave şi al rusei în special: contribuţiile sale se îndepărtează de fonologia structurală, pentru a se concentra mai mult asupra studiului genetic al diverselor trăsături fonologice. General vorbind, Haudricourt se inspiră din lingvistică pentru a pune în practică un demers antropologic ce privilegiază comparaţia si dimen siunea istorică a fenomenelor tehnice şi culturale.

P. DIBIE

► 1943 (coaut. L. Hedin), *L'homme et les plantes cultivees*, Gallimard, Paris. 1949 (coaut. A. Juilland), *Essai pour une histoire structurale du phonetisme francais*, Klincksieck, Paris. 1955 (coaut. M. Jean-Brunhes Delamare), *L'homme et la charrue â travers le monde*, Gallimard, Paris. 1967 (coaut. J.M.C. Thomas), *La notation des langues. Phonetique et phonologie*, Institut Geographique National, Paris. 1972, *Probleme de phonologie diachronique*, SELAF, Paris. 1978 (coaut. C. Hagege), *La phonologie panchronique*, PUF, Paris. 1987, *Technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

HĂRŢI ETNOGRAFICE

Dezvoltarea cartografiei etnologice (reprezentarea distribuţiei spaţiale a trăsăturilor sau ariilor culturale) a fost strîns legată de principalele curente 'de gîndire care au dominat disciplina la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea: antropogeografia (Ratzel), difuzionismul si istoricismul, puternic înrădăcinate în ţările de limbă germană (Frobenius, Graebner, Schmidt), în Scandinavia (Aarne, Krohn) si în Statele Unite (Wissler, Kroeber). în funcţie de tendinţele specifice acestor diferite scoli, metoda cartografică a fost utilizată, în proporţii variabile, pentru: 1) delimitarea regiunilor etnografice *(ethnographisches Land*, Ratzel), a cercurilor culturale *(Kulturkreise*, Frobenius, apoi Graebner, 1911: 132-133), a ariilor culturale care au un centru si o periferie (lucrările lui Wissler, 1926); 2) distingerea fenomenelor de difuziune în raport cu durata lungă, distribuirea spaţială a faptelor fiind considerată o proiecţie a proceselor istorice (lucrările lui Graebner despre Australia, Polinezia si Melanezia, ale lui Nordenskjold, 1919, despre America de Sud etc); 3) analizarea afinităţilor sau dife-rentelor dintre regiunile naturale si culturale (Kroeber, 1939). După această primă dezvoltare, cartografia faptelor culturale si teoriile difuzioniste care formau adesea substratul lor au căzut în dizgraţie (în Statele Unite si în ţările Europei de Vest) din pricina influentei functionalismului, care postula recurgerea la analize totalizante la scară mică. Din acest moment, elaborarea hărţilor etnologice a fost considerată sterilă, chiar suspectă, reprosîndu-i-se acestei tehnici'că petrifică realităţi complexe si mobile si că se bazează pe o concepţie atomistă despre cultură. Totuşi, situată în afara modelor si a curentelor dominante ale disciplinei, etnocartografia a cunoscut, din anii '20 si pînă în zilele noastre, o dezvoltare continuă si remarcabilă în ţările Europei de **Nord,** ale Europei Centrale si de Est, prin intermediul realizării atlaselor naţionale *(Atlasul folclorului elveţian),* regionale *(Atlasul etnografic al Slovaciei)* sau continentale *(Atlasul etnologic al Europei si al ţărilor vecine*, realizat sub îndrumarea lui Zender si Bratanic). Mai mult sau mai puţin continuatoare ale difuzionismului, şcolile de areologie si de stratigrafie culturală (scoala de la Viena, scoala finlandeză), care au reprezentat nişte realizări gigantice pr'in cantitatea de materiale acumulate, au găsit un context extrem de favorabil pentru emergenţa lor în: 1) perioadele de afirmare a identităţii naţionale, regionale sau în revendicările extrateritoriale (rolul de pionierat al Poloniei în materie de cartografie culturală; aria acoperită de *Atlas der deutschen Volkskunde,* 1928-1938, care se referă la toate ţările si regiunile germanofone); 2) naţiunile cu o puternică tradiţie muzeografică sau arhivistică (ţările scandinave : *Atlas de folclor suedez)*; 3) statele în care cercetarea este centralizată şi planificată (ţările din Est, în care academiile de ştiinţe au dat un impuls decisiv acestor proiecte colective de largă respiraţie). Toate aceste lucrări etnocartografice asupra Europei (si cele, de acum mai rare, asupra societăţilor exotice - Iran, anumite ţări din Africa etc.) afişează, în aparentă, aceleaşi intenţii (colectarea sistematică a datelor si studierea distribuirii lor) şi se bazează pe aceleaşi principii: repartizarea punctelor de anchetă („locuri-martor") potrivit unei dispuneri sistematice în reţea a ariei studiate, elaborarea chestionarelor, o colectare uniformă a materialelor, o tratare tipologică a datelor, o transcriere cartografică analitică, cel mai adesea sub forma unor simboluri repartizate pe puncte (vezi, pentru aceste metode, Wildhaber, 1972). Toţi autorii sînt de părere că un atlas sau o

hartă nu reprezintă niciodată un scop în sine, ci un instrument sau, pentru a relua o expresie a lui Bratanic (1978), *a scientific half-product.* Putem să ne întrebăm pentru ce e nevoie de un asemenea instrument. în acest punct, obiectivele sînt divergente şi pot fi distinse, schematic, patru mari tendinţe care nu se exclud reciproc: 1) o tendinţă *pragmatică,* potrivit căreia cartografia etnologică este un mijloc eficace (înainte) pentru colectarea, arhivarea şi indexarea datelor şi pentru prezentarea distribuţiei lor (după aceea); această cartografie „minimă" nu are altă pretenţie în afara celei de a ajunge la o constatare, de a oferi un „instrument de însumare sinoptică" (M. Maget); 2) o tendinţă *areologică,* cartografia fiind considerată în acest caz un mijloc de delimitare, prin suprapunerea mai multor serii de trăsături, a ansamblurilor macro- sau microculturale *(ethnoareal-typology* a lui Y.U. Bromley, „zonele folclorice" ale lui A. de Van Gennep), de reperare a ariilor izolate, a frontierelor, a zonelor de contact; 3) o tendinţă care vizează *evoluţia* si *difuziunea,* delimitată cronologic, a fenomenelor, care, potrivit termenilor lui J.J. Voskuil, îsi are „minimalistii" si „maximalistii" săi. în primul caz se pune problema de a trasa difuziunea, delimitată cronologic, a unui fenomen particular (difuziunea obiceiului bradului de Crăciun către zonele romande si italiene ale Elveţiei, plecînd din regiunile germanice), pe cînd în cel de-al doilea caz trebuie reconstituite, prin exami-narea hărţilor de distribuţie sincronică, procese istorico-culturale multiseculare; un asemenea demers aduce cu sine artificii de metodă şi se izbeşte, adesea, de complexitatea „micro-istoriilor" care dezmint marile reconstrucţii (v. Voskuil, 1982-1983); 4) o tendinţă care vizează, pe baza confruntării unei serii de hărţi, distingerea *corelaţiilor* dintre proprietăţi, trăsături si instituţii atestate în acelaşi spaţiu cultural. Această *cartografie problematică* a fost auxiliarul mai multor cercetări importante (Parain, 1937; Clement, 1948, şi lucrările etnoistoricilor care au evidenţiat coocurenţe semnificative între obiceiuri succesorale, tipuri de grupuri domestice si modele de autoritate în societăţile europene). Totuşi, cartografia nu este decît un mijloc, între atîtea altele, de a pune în evidentă corelaţiile. în mod semnificativ, întreprinderea etnografică cu cea mai mare contribuţie, pe plan mondial, la punerea în lumină a corelaţiilor nu are nimic dintr-un atlas, în afara numelui *(Ethnographic Atlas* al lui Murdock, 1967, continînd tabele de date referitoare la 862 de societăţi).

Pe urmele criticilor functionaliste, mai mulţi autori au subliniat limitele etnocarto-grafiei: fiind prizonierele unui spaţiu cu două dimensiuni, hărţile nu redau (sau o fac prost) variantele sociale la scara unei localităţi, reprezintă forme fără să tină seama de varietatea funcţiilor etc. Totuşi, prin rigoarea pe care o impune si prin problemele pe care le scoate la lumină, cartografia faptelor culturale rămîne un puternic instrument euristic. „E la modă să rîzi de această metodă laborioasă, nota Lowie, însă eficacitatea sa profilactică rămîne inegalabilă." Să semnalăm şi cîteva progrese recente : recurgerea la informatică a facilitat realizarea unor hărţi cu corelaţii multiple ; stabilirea unor „hărţi mentale" (Gould, White, 1974), care reproduc frontierele atribuite de vorbitori ariei lor de apartenenţă, permite aprecierea diferentelor dintre spatiile trăite si percepute, pe de o parte, si cele'construite pe baza distribuirii trăsăturilor culturale, pe de altă parte. în sfîrsit, să notăm că etnocartografia nu se reduce la realizarea unor atlase si că ea poate fi si un excelent mijloc pentru studierea unei societăţi locale (de exemplu, analiza microcartografică a unui sat din India centrală făcută de Chambard, 1980).

C. BROMBERGER

• BERTIN J., 1967, *Semiologie graphique,* Mouton - Gauthier-Villars, Paris. - BRATANIC B., 1978, „Ethnological Cartography and Atlases", în J. Cuisenier (ed.), *Europe as a Cultural Area,* Mouton, Paris - Haga: 95-122. - BROMBERGER C, DIGARD J.-P, 1975, „Pourquoi, comment des cartes ethnographiques de l'Iran", în *Objets et Mondes,* XV (1): 7-24. - BRUNET R., 1987, *La carte, mode d'emploi,* Fayard - Reclus, Paris. - CHAMBARD J.-L., 1980, *Atlas d'un village indien: Piparsol, Madhya Pradesh (Inde centrale),* Editions de l'EHESS, Paris. -CLEMENT P, 1948, „Le forgeron en Afrique noire", în *Revue de geographie humaine et d'ethnologie,* II: 35-58. - GOULD P, WHITE R., 1974, *Mental Maps,* Pelican Books, New

York. - GRAEBNER, F., 1911, *Methode der Ethnologie*, C. Winter, Heidelberg. - KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California. - „L'ethnocartographie en Europe", în *Technologies, Ideologies, Pratiques*, 1982-1983, 4 (14). - MURDOCK G.P., 1967, *Ethnographic Atlas*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh. - NORDENSKIOLD E., 1919, *An Ethnographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*, Oxford University Press, Goteborg - Erlander -Londra (trad. fr. *Analyse ethnogeographique de la culture materielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Genet, Paris, 1929). - PARAIN C, 1979, „Les anciens procedes de battage et de depiquage en France (1937)", în *Outils, ethnies et developpement historique*, Editions Sociales, Paris: 17-28. - VOSKUIL J.-J., „Les limites de la methode cartographique", în *Tehnologies, ideologies, pratiques*, 1982-1983, 4 (1-4): 105-116. - WILDHABER R., 1972, „Folk Atlas Mapping", în Dorson R. (ed.), *Folklore and Folklife, an Introduction*, University Chicago Press, Chicago : 179-196. - WISSLER C, 1926, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, Oxford University Press, Londra - New York.

HERSKOVITS Melville Jean

Antropolog american, Melville Jean Herskovits s-a născut în 1895 la Bellefontaine, Ohio si a murit în 1963 la Evanston, Illinois. A studiat antropologia la Universitatea Columbia, unde a frecventat cursurile lui A. Goldenweiser, E.C. Parsons, T. Veblen si mai cu seamă pe cele ale lui F. Boas, care a exercitat asupra lui o mare influentă. Si-a susţinut teza de doctorat (PhD) în 1923. în 1927 iniţiază, la Northwestern University (Evanston), primul program american de studii africane; aici, în 1961, va deveni titu-larul primei catedre de studii africane din Statele Unite. Opera lui Herskovits este foarte bogată - a publicat peste cinci sute de articole - şi vizează mai multe domenii: antropologia fizică, muzica, arta, folclorul, religia, economia, psihologia si studiul modificărilor culturale. Adevărat susţinător al relativismului cultural, lui îi datorăm în special faptul de a fi inaugurat studiul ştiinţific asupra negrilor din Lumea Nouă.

Pionier în materie de delimitare a ariilor culturale africane (1924), autor al unei lucrări despre civilizaţiile pastorale din Africa Orientală (1926), Herskovits va întreprinde, în 1928, împreună cu so " ia sa Frances Herskovits, prima sa cercetare de teren în străinătate, la „Bush Negroes şi la populaţia urbană din Surinam (1934, 1936): din această perioadă datează interesul pentru studiul relaţiilor istorice dintre Africa si cele două Americi, care-l va urmări toată viata. Vreme de cincisprezece ani se va consacra cercetării Americilor negre, din Brazilia pînă în Statele Unite : realizează primul inven-tar etnografic al societăţilor rurale din Haiti (1927) si Trinidad (1947) si redactează principala sa lucrare, *The Myth of the Negro Past* (1941), în care arată bogăţia trecutului negrilor americani, pe care îl identifică si îl analizează pornind de la noţiuni precum „africanism", „sincretism" si „reinterpretare".

Anchetele lui Herskovits din Africa Occidentală, mai cu seamă cele de la Dahomey (Benin), au inspirat multiple studii care au şi fost publicate (1938b); contribuţia sa la teoria generală cuprinde o lucrare despre funcţia aculturatiei (1938a), unul dintre primele tratate de antropologie economică (1940) si o lucrare în care se face bilanţul concepţiilor sale : *Man and His Works* (1948).

Herskovits a jucat un rol fundamental în formarea mai multor generaţii de afri-canisti si de afro-americanisti americani. Numele său nu poate fi separat de acela al lui F Herskovits, care a publicat mai multe lucrări alături de soţul ei, iar după moartea acestuia a antologat principalele lui articole referitoare la America africană (1966).

R. PRICE

► 1924, „A Preliminary Consideration of the Cultural Areas of Africa", în *American Anthro-pologist* 26: 50-64. 1926, „The Cattle Complex in East Africa", în *American Anthropologist* 28: 230-272; 361-380; 494-528; 633-644. 1928, *The American Negro: A Study in Racial Crossing*, A. Knopf, New York. 1934 (coaut. F. Herskovits), *Rebel Destiny: Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, Whittlesey House, New York. 1936 (coaut. F Herskovits), *Suriname*

Folklore, Columbia University Press, New York. 1937, *Life in a Haitian Valley*, A. Knopf, New York. 1938a, *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J.J. Augustin, New York. 1938b, *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, J.J. Augustin, New York. 1940, *The Economic Life of Primitive People*, *A.* Knopf, New York (reed., *Economic Anthropology*, *A.* Knopf, New York, 1952). 1941, *The Myth of the Negro Past*, Harper, New York (trad. fr. *L'heritage noir: mythe et realite*, Payot, Paris, 1966). 1947 (în colaborare cu F. Herskovits), *Trinidad Village*, *A.* Knopf, New York. 1948, *Man and His Work: The Science of Cultural Anthropology*, *A.* Knopf, New York (reed., *Cultural Anthropology*, *A.* Knopf, New York, 1955) (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967).

• HERSKOVITS F. (ed.), 1966, *The New World Negro*, University of Indiana Press, Bloomington. - SIMPSON G.E. (ed.), 1973, *Melville J. Herskovits*, Columbia University Press, New York.

HERTZ Robert 1.

Omul şi opera

Dintre toate pierderile de război suferite de grupul de colaboratori de la *L'Annee Sociologique* reuniţi încă din 1898 sub conducerea lui E. Durkheim, moartea lui Robert Hertz a fost cu siguranţă cea care a afectat cel mai mult dezvoltarea antropologiei. Această apreciere este împărtăşită de majoritatea celor care, impresionaţi de importanta lucrărilor publicate de către Hertz în timpul vieţii si de amploarea proiectului intelectual ce-i însufleţea opera neterminată, s-au străduit atît în Franţa (M. Mauss), cît si în Marea Britanie (E.E. Evans-Pritchard) să adune rezultatele cercetărilor sale si să-i comenteze aspectele cele mai novatoare.

Hertz s-a născut la Saint-Cloud, lîngă Paris, în 1881. Absolvent al Ecole Normale Superieure si profesor licenţiat în filosofie (1904), colaborează încă din 1905 la publicaţia *L'Annie Sociologique*. între anii 1904 si 1906, Hertz locuieşte la Londra, unde va reuşi să colecteze cu mare entuziasm - aproape că învaţă limba populaţiei dayak din Borneo - o vastă documentaţie etnografică din care va extrage, mai tîrziu, materia lucrărilor sale. întors în Franţa, pentru o scurtă perioadă de timp va preda filosofia la liceul din Douai, după care va fi numit profesor la Ecole Pratique des Hautes Etudes. Eseul despre „reprezentarea colectivă a morţii" este publicat în 1907, în *L'Annee Sociologique*; studiul său cel mai cunoscut, despre „preeminenţa mîinii drepte", va apărea în 1909. In perioada petrecută la Londra, la British Museum, Hertz concepuse un plan pentru o lucrare mai vastă, despre „păcat si expierea lui", al cărei material era deja în anul 1912, o ştim de la M. Mauss, „adunat, comentat, elaborat" si care era menită să ia forma unei lucrări consacrate în totalitate problemei impurităţii. Chiar dacă era atît de dedicat studiului „fenomenelor religioase si în acelaşi timp morale" (M. Mauss), Hertz descoperă în 1911 satul Cogne din Val d'Aoste (Italia) unde, în anul următor, va întreprinde o anchetă cu privire la cultul local al Sfîntului Besse. Astfel, are ocazia de a-si manifesta din plin talentul de observator prin lucrările sale de „folclor mitologic comparat". în tot acest timp, Hertz nu va separa activitatea didactică si lucrările de cercetare de preocupările politice si sociale. A fost editor si animator al periodicului *Cahiers du socialiste*, în vreme ce soţia sa, Alice Hertz, organiza primele grădiniţe de copii din Franţa. La izbucnirea războiului tocmai elaborase un proiect pentru o lucrare despre „legendele si cultul stîncilor, munţilor si izvoarelor", în prelungirea cercetării despre Sfîntul Besse, si un altul de extindere asupra mitologiei elene a cercetărilor sale pe tema stîncilor. în 1915, sublocotenentul Hertz se află pe front, aproape de Etain (Meuse), unde îsi va petrece „ultimele luni din viată în compania «răcanilor din Mayenne si de prin'alte părti», care îi vor oferi ultimele satisfacţii de folclorist" (A. Hertz). Cade la 13 aprilie, în cursul „atacului inutil si sîngeros" (M. Mauss) de la Marcheville-en-Woevre. Hertz avea 32 de ani.

Hertz a lăsat în urma sa un număr impresionant de însemnări destinate unei lucrări despre păcat. Mauss a editat paginile „aduse pînă la o formă aproape definitivă" (1922,

reeditate în 1988) si a consacrat manuscrisului neterminat al prietenului său un curs de patru ani la Coll'ege de France. Eseurile publicate, studiul postum despre proverbe si un lung rezumat al lucrării lui K.K. Grass despre sectele ruseşti au fost reunite de către Mauss într-un volum publicat sub titlul *Melanges de sociologie et de folklore* (1928, reeditat în 1970). Traducerea în limba engleză, efectuată de R. si C. Needham, a celor două memorii ale lui Hertz despre „reprezentarea colectivă a morţii" si „preeminenta mîinii drepte" - intitulată *Death and the Right* H*and* (1960) - la iniţiativa lui Evans--Pritchard, care a susţinut la Oxford un curs despre Hertz, a readus în atenţia comunităţii de antropologi anglo-saxoni o operă deja uitată în Marea Britanie (L. Dumont).

' Hertz reia, în esenţă, cadrul de gîndire şi regulile de metodă elaborate de Durkheim. Obiectul cercetării se constituie în prealabil ca un *fapt social*; aşa se face că, în studiul său despre preeminenta mîinii drepte, asimetria organică este analizată din punctul de vedere al ideilor si al valorilor ataşate acesteia, „idealizarea dreptei" si „interdicţiile ce marchează mîna'stîngă", adică o ideologie inserată într-un model de ordine. Conform doctrinei lui Durkheim, care definea faptele sociale ca „sisteme obiective de idei", noţiunea de „reprezentare colectivă" joacă un rol esenţial în lucrările lui Hertz. Apoi, faptul social de analizat este supus unei definiri generice cu funcţia de a-i degaja esenţa, pornind de la varietatea manifestărilor sale culturale. Ca si la Durkheim, comparatismul valorificat aici debutează prin explorarea unui univers de cultură clar delimitat. Practicile mortuare ale populaţiei dayak deţin într-un fel, în lucrările lui Hertz despre moarte, poziţia pe care o ocupă totemismul australian în *Formes elementaires de la vie religieuse.*

Totuşi, asemenea lui Mauss, Hertz se îndepărtează în mai multe privinţe de orientările maestrului său, prin faptul că aplică o metodă care tine seama si de complexitatea faptelor. Dacă Hertz a putut fi considerat un precursor al analizei structurale, aceasta se datorează cu siguranţă faptului că el s-a străduit să deceleze, din interiorul unui ansamblu de date foarte atent delimitate, doar acele relaţii semnificative care pot oferi inteligibilitate ansamblului. Ipoteza lui Hertz conform căreia moartea nu este decît o „iniţiere" se sprijină pe analiza minuţioasă a raporturilor dintre trei elemente: corpul defunctului, sufletul său si cei rămasi în viată.

Numeroase lucrări ale antropologiei moderne, mai cu seamă cele despre clasificări (Needham, 1973), au fost parţial inspirate de cercetările lui Hertz.

M. IZARD, G. LENCLUD

2. *Hertz si antropologia britanică*

După ce multă vreme au ignorat lucrările lui Hertz, ca de altfel si pe cele ale lui Mauss, antropologii britanici au ajuns destul de tîrziu, mulţumită lui Evans-Pritchard si Needham (1973), să se bucure de moştenirea intelectuală lăsată de acest precursor al antropologiei structurale. Totuşi, chiar' dacă opera sa a exercitat o oarecare influentă dincolo de Canalul Mînecii, doctrina lui Hertz, la fel ca si aceea a lui Durkheim si a scolii franceze de sociologie în general, a fost considerabil simplificată. Astfel, au fost transmise eronat nenumărate aspecte ale tezelor lui Durkheim si ale lui Mauss cu privire la opoziţia dintre sacru si profan si a fost neglijată, mai cu seamă de către A.R. Radcliffe-Brown (1939), adevărata importantă a lecţiilor durkheimiene despre funcţia simbolurilor.

Maniera în care vor citi'antropologii britanici opera lui Hertz'despre clasificările dualiste ilustrează foarte bine această asimilare reductivă. Hertz evidenţiază existenta universală a schemelor clasificatorii, aplicate lumii si societăţii si luînd o formă dualistă de tip stînga/dreapta, principiu masculin/principiu feminin,' lumină/întuneric, răsărit de soare/apus de soare etc. El a formulat ipoteza conform căreia aceste scheme pot demonstra prezenta, în toate societăţile, a opoziţiei dintre sacru si profan. Hertz si-a explicat ideea într-o manieră mai complexă. Desigur, a spus el, această opoziţie trebuie raportată la un dualism inerent modurilor de organizare (descendentă masculină/ descendentă feminină, rol ritual activ al bărbatilor/rol ritual pasiv al femeilor, cu referire la societăţile polineziene). Dar opoziţia dintre sacru si profan acoperă într-un

mod mai general distincţia dintre grupul subiectului (Jumătatea căreia eu îi aparţin") si grupul „celorlalţi" (cealaltă Jumătate"), sacrul fiind astfel un pol („eu") si în acelaşi timp întregul relaţiei dintre mine si celălalt, fată de un alt pol („celălalt").'

In loc să-l citească pe Hertz dint'r-un punct de vedere relativist si totalizant, adică în lumina doctrinei lui Mauss, ceea ce ar fi permis să se verifice faptul conform căruia clasificările dualiste sînt un revelator privilegiat pentru nivelurile de totalizare a reprezentărilor (Tcherkezoff, 1983), antropologia britanică s-a folosit de el pentru a corobora teza conform căreia simbolismul este un limbaj care vorbeşte despre modul cum o societate îsi reprezintă sieşi propria organizare si propriile clivaje interne. S-a ajuns la ideea conform căreia clasificările trimit la structurile profunde ale sistemelor familiale, teritoriale, politice. Asa se face că Hertz este invocat de către V.W. Turner (1966, 1968) într-un studiu asupra raporturilor dintre clasificările culorilor la populaţia ndembu (Africa Centrală) si opoziţia considerată fundamentală în organizarea socială, între filiaţie (matriliniară) si rezidentă (virilocală). Tot asa se face că si Needham se referă la Hertz atunci cînd încearcă să'descopere, îndărătul opoziţiei dreapta/stînga, un principiu de repartizare a politicului si a religiosului si, chiar mai mult, proporţia de juridic şi de magic din autoritatea sacră.

S. TCHERKEZOFF

► 1928, *Melanges de sociologie religieuse et de folklore*, prefaţă de A. Hertz, introducere de M. Mauss, Alcan, Paris (reed. *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris, 1980). 1988, *Le peche et l'expiation dans les societes primitives*, Jean-Michel Place, Paris.

• EVANS-PRITCHARD E.E., 1981, *A History of Anthropological Thought*, Faber & Faber, Londra. - MAUSS M., „In memoriam: l'oeuvre inedite de Durkheim et ses collaborateurs" în M. Mauss, *(Euvres*, 3 vol., Editions de Minuit, Paris. - NEEDHAM R., 1960, „The Left Hand of the Mugwe", în *Africa*, XXXVII (4): 425-451. 1980, *Reconnaissances*, University of Toronto Press, Toronto. - NEEDHAM R. (ed.), 1973, *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, Chicago. - TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Revision comparative des classifications dualistes*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge -Paris. - TURNER V.W., 1966, „Colour Classification in Ndembu Ritual", în BANTON M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londra (trad. fr. „La classification des couleurs chez les Ndembu" în BRADBURY R.E. *et al., Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris, 1972).

HIMALAYA

Himalaya se compune dintr-o serie de lanţuri muntoase de forma unui arc de cerc de aproximativ 3.500 de kilometri, situat în plin'centrul continentului asiatic, din Afghanistan pînă în Yunnan. Este cel mai înalt masiv muntos al planetei. în partea de vest se continuă cu Hindu-Kuch şi cu Pamirul; în nord cu podişul Tibet, din Karakorum pînă în Kham; la vest se îmblînzeste treptat, luînd aspectul colinelor din sudul Chinei si din nordul Birmaniei. Astfel delimitaţi, munţii Himalaya includ înălţimile meridionale (Terai si Bhabar) care se leagă de vasta Cîmpie Indo-Gangetică, de văile înalte ale Indusului si Brahmaputrei, situate dincolo de lanţul himalayan propriu-zis. Munţii acoperă zona orientală a Afghanistanului (Nuristanul), extremitatea septentrională a Pakistanului, Kashmirul pakistanez si cel indian, Ladakhul (India), statul indian Himachal Pradesh, sase districte din Uttar Pradesh, corespunzătoare Garhwalului si Kumaonului (India), Bhutanul, Arunachal Pradesh - provincie extrem-orientală a Uniunii Indiene - si, în nord, cea mai mare parte a podişului Tibet, din 1965 regiune autonomă a statului chinez. Din punct de vedere cultural, această centură muntoasă se situează la frontiera a două mari civilizaţii: a Asiei de Sud şi a Asiei Centrale. De o parte se întinde aria culturii indiene, de cealaltă parte cultura sino-tibetană. Acestor două mari ansambluri li se mai adaugă unele elemente de cultură orientală infiltrate prin Birmania, în funcţie

de care se organizează viata religioasă a populaţiilor din Arunachal Pradesh, precum si influente islamice, perceptibile mai ales în Himalaya occidentală. Masivul muntos constituie aşadar punctul de întîlnire a budismului si hinduismului, care au pătruns pînă în aceste zone izolate prin căile comerciale ce asigură legătura dintre India si Tibet încă din cele mai vechi timpuri ale antichităţii. Cele două mari religii de tradiţie scrisă s-au suprapus peste practici samanice si elemente tribale, caracterizate prin cultul zeilor pămîntului si noţiunea de „călătorie rituală" (N. Allen).

Popularea regiunii a avut loc în trei moduri diferite. Din est si din sud au venit populaţii indo-ariene, care s-au instalat în zonele de ses ale tării,' mergînd pînă la o altitudine de 2.000-2.500 m. Aceşti locuitori ai dealurilor, numiţi *pahare,* au un mod de viată bazat pe cultivarea orezului. Din nord au descins populaţiile de limbă si cultură tibetană, pe care locuitorii din sud le numesc *bhotiyâ,* iar tibetanii propriu-zişi, *mon-pa.* Acestea au ocupat văile din înălţimi, ajungînd uneori pînă la 3.500 de metri altitudine ; practică o economie mixtă, agrară si pastorală, în care orzul si iacul joacă un rol important. Al treilea val de migratori', cel mai puţin cunoscut, a venit dinspre graniţele orientale al Birmaniei si Yunnanului, fiind constituit din populaţii de limbă ti'be-tano-birmaneză care au ocupat Arunachal Pradesh si, probabil, partea orientală a Bhutanului si a Nepalului.

Majoritatea acestor populaţii s-au refugiat în zonele himalayene, căutînd adăpost din calea invadatorilor. Protejaţi de influente exterioare datorită barierelor muntoase, oamenii de aici au păstrat trăsături culturale si lingvistice de multă vreme dispărute în India sau în Tibet. Este cazul populaţiilor de limbă dardă sau kafiră din Hindu-Kuch, al enclavelor tibetane de pe înăltimile'nepaleze si al locuitorilor din valea Kathmandu, care au conservat cultura indiană medievală. '

Regiunea Himalaya este mult mai populată pe versantii meridionali, udaţi de ploile musonice, decît pe platourile aride din Transhimalaya, unde densitatea nu depăşeşte 5 locuitori pe kilometru pătrat. Densitatea se diminuează considerabil în funcţie de altitudine şi de orientare: versantii sudici sînt mai populaţi decît cei nordici. Relieful compartimentat si dificultăţile de comunicare au contribuit la formarea unui mozaic de grupuri etnice reduse ca dimensiuni, fiecare avînd o limbă proprie si obiceiuri specifice. In ciuda unor alianţe si a impactului tradiţiilor culturale unificatoare (indiană, tibetană sau islamică), fiecare'dintre aceste entităţi prezintă trăsături specifice.

Diversitatea etnică este extremă, iar structurile socio-religioase foarte variate. în Himalaya centrală trăiesc: populaţii indo-nepaleze, khas sau parbatiyâ, organizate după sistemul indian de caste; etnii de limbă tibetano-birmaneză (magar, gurung, tamang, newar, sunuwar, rai, limbu), puţin ierarhizate în interior si organizate într-un sistem de clanuri de tip segmentar; populaţii bhotiyâ de limbi'şi culturi tibetane, divizate în straturi endogame si practicînd ocazional poliandria fraternă. Putem sem-nala aici si prezenta unor minorităţi de limbi austro-asiatice de tip munda (satar, poate şi kusunda şi raute). în Nepal, aceste grupe mari de populaţii trăiesc fiecare într-o zonă ecologică specifică, după un sistem de societăţi etajate: tibeto-birmanezii ocupă etajul intermediar, încadraţi fiind la nord de bhotiyâ si la sud de indo-nepalezi. în cîmpia Teraiului interior trăiesc tharu, înrudiţi cu triburile nord-indiene.

Diversitatea este la fel de mare si în Himalaya occidentală, unde coexistă populaţii tibetane si indo-ariene, de religie budistă, hindusă, musulmană sau neafiliate direct la aceste ansambluri, cum ar fi kalash din Chitralul meridional. Existenta unor limbi indo-ariene si indo-iraniene foarte vechi (kafire si darde) si a culturilor indo-europene arhaice au atras atenţia asupra regiunii. S-a putut descoperi astfel (Fussman) un stadiu foarte timpuriu al religiei prevedice, al cărui studiu ar putea pune într-o lumină nouă istoria hinduismului din India.

Populaţiile din Himalaya orientală (sikkim, bhutan) sînt în principal tibetane si nepaleze, cu excepţia grupului lepcha, de origine nesigură. Cît despre Arunachal Pradesh, acesta constituie un sanctuar etnic de o bogăţie excepţională, din păcate inaccesibil astăzi. Este populat de microetnii de limbi tibeto-birmaneze (mishmi, dafla, apa tani,

adi, aka, gallong etc), cu spaţiu social restrîns, si de tradiţii culturale eminamente orale. Sistemul lor social si credinţele religioase nu au nici o legătură cu India sau cu Tibetul. Diversitatea si complexitatea zonei nu au împiedicat constituirea, între secolele al V-lea si al XII-'lea, pe anumite văi, a unor mici regate care au putut profita de ruta comercială transhimalayană (Leh, Lhasa, Gtsang, Jumla, depresiunea Kathmandu etc). Totuşi, pînă în secolul al XVIII-lea, Himalaya se caracterizează printr-o mare fărîmitare politică, ce va lăsa segmente destul de largi de populaţie sub tutela unor „şefii" tribale. Emergenta unui mare stat naţional în Nepal si în regiunile învecinate', la sfîrsitul secolului al XVIII-lea, nu a redus total eterogenitatea culturală si lingvistică. în unele cazuri, dimpotrivă, aceasta a stîrnit reacţii identitare si procese de etnicizare. Dar hinduismul, asociat cu pătrunderea în masivele muntoase a populaţiilor indiene si indo-nepaleze, a erodat totuşi, progresiv, culturile şi limbile minorităţilor tradiţionale.

G. TOFFIN

• BERREMAN G.D., 1963, *Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change*, University of Califonia Press, Berkeley - Los Angeles. - FURER-HAIMENDORF C. von, 1962, *The Apa-Tanis and Their Neighbours*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1982, *Highlanders of Arunachal Pradesh. Anthropological Research in North-East India*, Vikas Publishing House, Delhi. - GABORIEAU M., 1978, *Le Nepal et ses populations*, Editions Complexe, Bruxelles. -GORER G.E., 1938, *Himalayan Village. An Account of the Lepchas of Sikkim*, M. Joseph, Londra. - HITCHCOCK J.T., JONES R.L. (ed.), 1976, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Aris & Phillips, Warminster. - JEST *C*, 1975, *Dolpo. Communautes de langue tibetaine du Nepal*, Editions du CNRS, Paris. - JETTMAR K., 1975, *Die Religionen des Hindukusch*, W. Kholhammer, Stuttgart. - MacDONALD A.W. (ed.), 1982, *Les Royaumes de l'Himalaya*, Imprimerie nationale, Haga - Paris. - TOFFIN G., 1984, *Societe et Religion chez les Newar du Nepal*, Editions du CNRS, Paris.

HOCART Arthur Maurice

Antropolog britanic, Arthur Maurice Hocart s-a născut în 1883 la Etterbeck, aproape de Bruxelles, într-o familie de origine franceză stabilită la Guernesey (în insulele anglo-nor-mande); tatăl său, pastor wesleyan şi apoi unitarian, i-a dat o educaţie religioasă foarte solidă. După studiile de la Athenee d'Ixelles (Bruxelles), urmate de anii petrecuţi la Elizabeth College (Guernesey), tînărul Hocart devine student în ştiinţe umane la Exeter College (Oxford), unde se va număra printre discipolii lui E.E. Evans-Pritchard (1902); cîtiva ani mai tîrziu, studiază filosofia si psihologia la Universitatea din Berlin. Intre 1908 si 1909, două burse de studiu la Oxford îi vor permite lui Hocart să efectueze cercetări etnografice în Insulele Solomon, ca membru al echipei conduse de P.S. Trust; cu această ocazie, el va lucra împreună cu W.H.R. Rivers. în 1909 devine, cu concursul lui A.C. Haddon, directorul şcolii din insulele Lau (Fiji), post pe care îl va ocupa pînă în 1912; aici, el se va ocupa cu studiul culturii fijiene. în 1912, graţie unei alte burse, Hocart se poate consacra cu totul etnografiei: efectuează cercetări la Fiji, Rotuma, Wallis, Samoa, Tonga. în 1914 revine la Oxford, unde pregătirea sa în antropologie va fi întreruptă de război; ulterior se apucă de studiul limbilor sanscrită, tamul, pali şi al singalezei. întreprinde un stagiu de conservare muzeografică în India după care, în 1921, devine director al misiunii de arheologie britanică din Ceylon. Fondează si conduce secţiunea de arheologie si etnologie a periodicului *Ceylon Journal of Science'*. întors în anul 1928 în Marea Br'itanie, va preda la University College (Londra) în perioada 1932-1934 si va lucra împreună cu G. Eliott Smith si cu W.J. Perry. Ales ca membru în consiliul de la Royal Anthropological Institute, Hocart nu va reuşi să-si creeze o situaţie stabilă. în 1934 îi urmează lui Evans-Pritchard la catedra de sociologie a Universităţii din Cairo, unde va preda pînă la moartea sa prematură, survenită în anul 1939.

Hocart ocupă un loc singular în istoria antropologiei britanice: el s-a ţinut (sau a fost ţinut) la distantă de cercurile antropologice, care au acordat o atît de mică importantă operelor lui, încît lucrarea sa despre caste a fost publicată în Franţa, în 1939. Opera lui

Hocart a făcut obiectul unei critici severe venite din partea lui A.R. Radcliffe-Brown (1952), în timp ce Evans-Pritchard o repune în drepturi, datorîndu-i probabil faptul de a se fi îndepărtat de functionalism si de a-si fi îndreptat interesul spre istorie. în Marea Britanie, opera lui Hocart îsi va găsi apărători printre foştii săi colegi de la University College, Eliott Smith şi Perry; Lord Raglan, prietenul său apropiat şi executorul său testamentar, s-a ocupat de editarea postumă a lucrărilor; lui îi datorăm reeditarea volumului intitulat *Castes* (1950) si a schiţei pentru *The Northern States of Fiji* (1952), rămasă neterminată. Antropologii francezi i-au receptat favorabil scrierile: M. Mauss va recunoaşte în ele poziţii apropiate de ale sale, referitoare la ritual si la schimb; C. Levi-Strauss şi L. Dumont i-au salutat rigoarea şi profunzimea; în Statele Unite, opera sa a fost apreciată de către M. Sahlins. Condescendenta englezilor fată de Hocart nu mai este astăzi decît o amintire: ediţia din 1970 a lucrării *Kings and Councillors* (1936) se deschide cu o introducere foarte importantă semnată de R. Needham, care reabilitează aportul teoretic al lui Hocart. El abordează studiul evoluţiei instituţiilor sociale, convins fiind că asemănările pe care acestea le manifestă între'ele sînt revelatoare în privinţa acelor convergente structurale care nu au nevoie să fie explicate prin referinţa la o origine comună, fapt ce nu modifică însă cu nimic preocuparea de a cerceta această origine. O importantă fundamentală acordă Hocart si ritului. în concepţia sa, ritul poartă în sine o capacitate specifică de animare a „vieţii" sociale si oferă omului, în schimb, posibilitatea de a acţiona asupra societăţii. Hocart a dezvoltat o concepţie neo--vitalistă si neo-organicistă asupra lumii, în măsură să-i îngrozească pe functionalistii englezi: oamenii simt raportul lor cu viaţa ca pe un raport cu o substanţă de concentraţie variabilă, prezentă diferit, în funcţie de contextele sociale şi de statutul fiinţelor vii; boala si moartea ar indica, într-o anumită măsură, transferul acesteia în alte fiinţe vii, în forte supranaturale, în felurite obiecte etc. Riturile permit atît aplicarea, cît si controlul acestor transferuri de substanţă. Hocart a elaborat această ipoteză generală în anii 1927-1929, pe cînd studia societăţile oceaniene; el urma să o aplice analizei sistemului de caste din Asia de Sud (1933, 1939), precum si analizei regalităţii. în *Kings and Councillors,* Hocart va reuşi să atingă formula cea mai închegată a planului său analitic. Pentru Hocart, formele' de organizare politică pe care le cunoaştem în prezent sînt rezultatul unui lung proces de maturizare si trimit la instituţii al căror fundament ritual era inseparabil legat de o funcţie socială încă prezentă în prevenirea si reprimarea transgresiunilor sociale, în recurgerea la violentă si căutarea păcii. ' Hocart formulează o metodă comparată, asociind recursul la intuiţia generalizantă si utilizarea unui formalism logic bazat pe o perspectivă holistică si pe importanta ce revine analizei schimburilor ceremoniale. Etnograf minuţios, teoretician deconcertant si incitant, Hocart ocupă astăzi un loc de prim rang într-o mişcare antropologică ce se îndepărtează de pozitivismul şcolilor.

J.-C. GALEY, D. VIDAL

► 1927, *Kingship,* Oxford University Press, Londra. 1929, *The Lau Islands of Fiji,* Bishop Museum, Honolulu. 1933, *The Progress of Man. A Short Survey of His Evolution,* Methuen, Londra (trad. fr. *Les progres de l'homme,* Payot, Paris, 1935). 1936, *Les castes,* Musee Guimet, Paris. 1936, *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society,* Paul Bardey, Cairo (trad. fr. a ediţiei din 1970, *Rois et courtisans,* Le Seuil, Paris, 1978). 1952, *The Northern States of Fiji,* The Royal Anthropological Institute, Londra. 1952, *The Life-giving Myth and Other Essays,* Methuen, Londra (trad. fr. *Le mythe sorcier,* Payot, Paris, 1973).

• NEEDHAM R., 1967, *A Bibliography of AM. Hocart (1883-1939),* Blackwell, Oxford. 1970, „Introduction", în A.M. Hocart, *Kings and Councillors,* ed. a II-a, University of Chicago Press, Chicago.

HOLISM ® Dumont (L.). Hocart (A.M.). Weber (M.)

HUMAN RELATIONS AREA FILES

Human Relations Area Files (HRAF) constituie un sistem de cercetare, analiză, clasificare si arhivare a datelor etnografice reproduse pe fise si clasate după localizarea geografică si categoriile de fapte descrise.

Acest fişier este publicat de către un organism necomercial de la Yale, Statele Unite, patronat si controlat de optsprezece universităţi americane, două universităţi japoneze, o universitate coreeană si Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, singura instituţie din Europa care deţine acest instrument de lucru, în Laboratoire d'Anthropologie Sociale din Paris.

Concepţia *HRAF* se datorează lui G.P. Murdock care a formulat, în 1937, la Institute of Human Relations de la Yale, obiectivele vizate de acest instrument documentar: favorizarea lucrărilor de cercetare a comportamentelor şi a modurilor de viaţă; conceperea si punerea la dispoziţia publicului a unui sistem care să organizeze cunoştinţele; iniţierea unor lucrări interdisciplinare prin care să se verifice posibilitatea corelării datelor si a formulării de generalizări. în 1949, sistemul *Human Relations Area Files* a fost acceptat în cinci universităţi americane „fondatoare", urmate cîtiva ani mai tîrziu de alte cincisprezece universităţi „membre" în colectivul de gestionare a sistemului. în 1958, o versiune a *HRAF* sub formă de microfise a fost propusă mai multor instituţii, care ulterior s-au si înscris în calitate de membri asociaţi.

Fişierul „*HRAF* Paper Files" viza, în 1988, 330 de etnii sau unităţi culturale si analiza în jur de 6.100 de surse, ceea ce reprezintă 740.000 de pagini de texte alese şi 3.800.000 de fişe clasificate. Sursele sînt reproduse în limba engleză pe fişe de hîrtie; acestea sînt cărţi publicate, articole, dar si manuscrise; unele dintre traducerile engle-zesti sînt originale. Ele tratează în special despre modul de viată, de organizare socială si politică si despre mediul natural, dar se referă de asemenea si la economia domestică, la dezvoltarea agricolă, la literatură, arte etc. Acest fişier este organizat pe unităţi culturale si sociale, repartizate pe opt mari arii geografice: Asia, Europa, Africa, Orientul Mijlociu, America de Nord, Oceania, Uniunea Sovietică si America de Sud. Fiecare dintre unităţile culturale reţinute figurează în repertoriul teritorial din *Outline of World Culture (OWC)* (Murdock, 1954), ale cărui elemente au fost selecţionate după criteriul diversităţii culturale maximale (limba, istoria, economia, organizarea socială), al disparităţii geografice si al existentei unei literaturi cantitativ si calitativ satisfăcătoare.

Datele retinute pentru fiecare unitate culturală sînt organizate pe materii după un plan special de clasificare prezentat în *Outline of Cultural Materials (OCM)* (Murdock, 1937). Acest ghid analitic cu o clasificare zecimală se doreşte a fi capabil să dea seamă de toate aspectele vieţii economice, sociale, politice, religioase etc. si, în general, de toate comportamentele, modurile de activitate si de gîndire. *OCM* conţine 710 intrări desemnate printr-un cod alcătuit din trei cifre. Fiecare pagină de text este codificată frază cu frază si este reprodusă într-un număr de exemplare corespunzător numărului său de coduri informaţionale. Un exemplar suplimentar al textului este prevăzut *in extenso* la rubrica „surse". Aşadar, fiecare fişier de unitate culturală conţine textul integral al fiecărei surse si toate paginile corespunzătoare surselor analizate pentru fiecare categorie *OCM*.

Sistemul de reproducere si de clasificare al textelor pe unităţi culturale si pe subiecte permite utilizarea acestui fişier ca bibliotecă, de vreme ce pune la dispoziţie lucrări sau articole *in extenso*, dar si ca un sistem foarte rapid si eficace de căutare a informaţiilor transversale, pe subiecte bine delimitate.

Human Relations Area Files reprezintă pentru antropologi un instrument preţios de cercetare comparată. Totuşi, utilizarea lui ridică cel puţin trei probleme majore : 1) validitatea (sau caracterul reprezentativ) al documentelor reţinute ; 2) selecţionarea categoriilor *OCM* care să corespundă unui stadiu determinat şi datat al problematicilor

antropologice ; 3) constituirea eşantionului de culturi a căror definiţie nu tine de criterii omogene. Aceste probleme, este adevărat, sînt cele pe care le ridică în general analiza comparativă în antropologie.

M. CHEVALLIER-SCHWARTZ

• LAGACE R.O., 1974, *Nature and Use of the HRAF Files: A Research and Teaching Guide,* HRAF Press, New Haven. - MURDOCK G.P., 1957, „World Ethnologic Sample", în *American Anthropologist,* 59 (4): 664-687. 1982, *Outline of Cultural Materials,* HRAF Press, New Haven; 1983, *Outline of World Cultures,* HRAF Press, New Haven. - NAROLL R., COHEN R. (ed.), 1973, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology,* Columbia University Press, New York - Londra. - SPENCER H., 1891, *Introduction â la science sociale,* Alcan, Paris. -TEXTOR R.B., 1968, *A Cross-cultural Summary,* HRAF Press, New Haven. - TYLOR E.B., 1889, „On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent", în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* XVIII: 245-272.

I

IDENTITATE -> *Etnie*

IDEOLOGIE

Introducînd în vocabularul său termenul de „ideologie", antropologia a cucerit o noţiune cu o istorie deja îndelungată si prezentînd accepţii divergente.

Termenul este utilizat pentru prima oară în 1796, ieşind de sub pana lui Destutt de Tracy; aşa denumea el *ştiinţa* avînd ca obiect studiul ideilor şi, în special, al formării acestora. Destutt de Tracy ţinea de mişcarea gînditorilor ce se autodescriau ca „ideo-logisti" si care, propunînd o teorie materialistă cu privire la activitatea mentală si totodată metode de studiu specifice unui spirit experimentalist, se desprindeau cu bună ştiinţă de toată tradiţia filosofică, pe care o respingeau ca fiind metafizică. Aceşti republicani din Vechiul Regim sînt consideraţi adeseori precursori ai ştiinţelor umane si socotiţi printre inspiratorii proiectului antropologic. Dar „ideologistii" în discuţie îsi vor dobîndi curînd numele de „ideologi", în anturajul napoleonian, unde apelativul era folosit într-un sens peiorativ, pentru a-i stigmatiza, confundînd ştiinţa ideologistilor cu obiectul, pe toţi aceia care se cantonau în domeniul ideilor. Cuvîntul „ideologie" serveşte aşadar la definirea unei atitudini „idealiste", dacă putem spune asa, adică una îndepărtată de real.

Marx, împreună cu Engels, reia această accepţie peiorativă a termenului de „ideologie", dar pe considerente radical diferite. Materialismul istoric, în critica sa asupra idealismului german, foloseşte cuvîntul conferindu-i sensul de sistem de idei si de reprezentări care, chiar dacă oferă iluzia că se dezvoltă autonom, este de fapt determinat de realitate, de vreme ce apare strîns legat de modul cum oamenii, care îl folosesc, îsi produc mijloacele proprii de existentă. Ideologia ar fi deci produsul mecanismelor sociale si economice pe care „le satisface asa-zisul gînditor, desigur în mod conştient, dar cu o falsă conştiinţă", reflexia răsturnată a activităţii omeneşti sau chiar vălul intelectual (Justificarea morală si aroma spirituală") creat de clasa dominantă pentru a-si marca si masca în acelaşi timp dominaţia. Ca urmare, Marx se va referi în special la ^ideologia" burgheză, păstrînd sintagma „conştiinţă de clasă" pentru proletariat.

Pe urmele marxismului, termenul de „ideologie" oscilează între două accepţii (R. Aron): una cu specific polemic, conform căreia ideologia este o construcţie intelectuală pusă în slujba unor interese care trebuie legitimate; cealaltă, de inspiraţie oarecum neutră si apropiindu-se de sensul originar, după care ideologia ar fi studierea riguroasă a oricărui sistem de reprezentare. Dezvoltarea celei de-a doua accepţii este simptomatică pentru procesul de ideologizare a gîndirii marxiste, care se reduce la o interpretare („ideologică") imposibil de verificat, de vreme ce nu există nici un criteriu obiectiv care să permită a i se atribui unei clase, oricare ar fi aceasta, paternitatea ideilor si reprezentărilor.

Confruntîndu-se cu această problemă de bază a sociologiei cunoaşterii, K. Mannheim face distincţia între ideologia ca noţiune „parţială" si ideologia ca noţiune „generală si

totală". în opinia lui, fiecare grup plasat de istorie într-o anumită poziţie socială va dezvolta un punct de vedere asupra realului, care va fi expresia poziţiei sale proprii. Grupurile dominante elaborează ideologii de justificare, grupurile dominate elaborează ideologii utopice si contestatare. Toate structurile gîndirii sînt angajate într-un proces de ideologizare. „Conştiinţa autentică" nu trebuie căutată nici în tabăra proletariatului, nici în cea a burgheziei; ea ar fi mai degrabă rezultatul unei intelectualităţi „dezrădăcinate" *(freichwebend),* susceptibilă tocmai prin detaşarea ei de a opera o sinteză a adevărurilor parţiale. Conceptul de „ideologie generală si totală" trimite aşadar la determinarea socială a sistemelor de idei. Orice ideologie, în sensul „parţial" al termenului, este relativă si exprimă o „perspectivă". De acum înainte vom'vorbi aşadar despre ideologii, la plural.

Antropologia utilizează noţiunea de „ideologie" în accepţia ei parţială. Pentru L. Dumont, termenul desemnează orice „ansamblu social de reprezentări" sau orice „ansamblu de idei si valori comune unei societăţi". Regăsim aici cultura, în sensul conferit ei în antropologia americană, cu excepţia faptului că „pentru degajarea semnificaţiei comparative a ideologiei este esenţial să se tină seama si de trăsăturile sociale non-ideologice", spune Dumont. Analiza antropologică a ideologiilor nu poate fi efec-tuată, în opinia lui Dumont, decît dacă sînt luate două precauţii de metodă: prima ar consta în evidenţierea ideologiei „comunităţii antropologice" care justifică „privilegiul distanţării", iar cea de a doua în evidenţierea ideologiei societăţii de care tine antropologul, sinteză de individualism si de universalism care sprijină proiectul antropologic si respinge, în acelaşi timp, ideologia holistică a societăţilor la care acesta se aplică. Antropologiei îi va reveni sarcina de a face legătura între individualism (propriu societăţilor producătoare de antropologie) si holism (propriu societăţilor studiate de antropologi), pentru a da seamă atît de unitatea gîndirii umane, cît si de pluralitatea operelor acesteia si pentru a constata, de la caz la caz, unitatea diferenţiată a speciei omeneşti.

M. Auge refuză ideea că antropologul ar fi în măsură să reconstituie pentru o societate dată *o singură* ideologie, fie aceasta si un „corp de reprezentări omogen si armonios", atunci cînd el este confruntat în propria sa realitate cu o multitudine de registre simbolice (economie, rudenie, religie etc.) si cu ansambluri contrastante de reprezentări în raport cu statutul social (de dominant sau de dominat) al oamenilor care le vehiculează. El îsi manifestă dezacordul si în privinţa rupturii dintre societăţile tradiţionale, care „ar exprima" prin intermediul sistemelor simbolice, si societăţile moderne, care „ar funcţiona", fiind destinate producţiei de ideologii. După el, eficacitatea simbolismului în calitate de configuraţie structurală tine, în toate societăţile, de funcţia sa ideologică. Drept pentru care Auge propune introducerea noţiunii de „ideo-logică", înţeleasă ca fiind codificarea sintactică a diverselor logici simbolice particulare, în mod necesar concretizate în ideologii, de vreme ce sînt constituente ale socialului. M. Godelier respinge la rîndul lui viziunea clasică a verticalităţii instanţelor sub forma operării unei distincţii de substanţă între infrastructură pe de o parte, suprastructuri si ideologie pe de alta, dar mentinînd în acelaşi timp, în opinia sa, rolul determinant al economicului. împotriva unei concepţii reductive a marxismului, el estimează că această distincţie vizează funcţiile si nu instituţiile. „Idealul" este, pentru el, o componentă a realului cu drepturi depline; ideologiile nu sînt aşadar simple reprezentări iluzorii, servind la justificarea ulterioară a unei ordini sociale, ci ele alcătuiesc armătura internă a raporturilor interumane.

D. RIGOULET

• ARON R., 1937, „L'Ideologie", în *Recherches philosophiques,* VI, Boivin, Paris: 65-84. -AUGE M., 1975, *Theorie du pouvoir et ideologie,* Hermann, Paris. - „De l'ideologie", în *L'Homme, Revue Francaise d'Anthropologie,* 1978, XVIII (3-4). - DESTUTT DE TRACY (1796-1798), 1970 (1824), *Elements d'Ideologie,* 2 vol., Vrin, Paris. - DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genese et epanouissement de l'ideologie economique,* t. I, Gallimard, Paris; 1983, *Essais sur l'individualisme,* Le Seuil, Paris. - GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel,* Fayard, Paris. - MANNHEIM K., 1929, *Ideologie und Utopie,* F. Cohen, Bonn (trad.

fr. parţială *Ideologie et utopie*, Marcel Riviere, Paris, 1956). - MARX K, ENGELS F., 1968 (1845),' *L'ideologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus recente dans la personne de* ses *representants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de* ses *differents prophetes*, Editions Sociales, Paris.

IERARHIE -+ *Castă. Dumont (L.). Valoare*

IMPERIU

Termenul „imperiu" este, prin una din accepţiile sale - putere superioară, capacitate sau drept recunoscut de supunere -, moştenitorul direct al latinescului *imperium*, putere excepţională acordată anumitor proconsuli sau consuli romani, titlul de *imperator* însoţind dreptul de a exercita *imperium-ul*. La sfîrsitul „revoluţiei" romane, în prelungirea gîndirii politice a lui Cezar, Augustus ajunge să deţină un *imperium* universal, titlul de *imperator* căpătînd *de facto* sensul pe care îl dăm noi titlului de „împărat" -fără însă ca vocabularul politic roman să se îmbogăţească în acelaşi timp cu o accepţie a termenului *imperium* corespunzătoare cuvîntului ,',imperium", înţeles în sensul de tip de formaţiune politică. Identificînd *imperium-ul* asupra lumii dominate de Roma *(Orbs)* cu *imperium-ul* asupra oraşului Roma *(Urbs)*, romanii au definit totuşi ceea ce numim astăzi imperiu, tip de stat în privinţa căruia Imperiul roman oferă fără îndoială unul din exemplele cele mai reuşite.

Un imperiu este un stat monarhic în care domneşte un împărat, statutul suveranului, inerent naturii puterii sale, determinînd forma de organizare corespunzătoare. Trebuie făcută distincţia între imperiu si regat. Noţiunii de „imperiu" i se asociază cea de întindere vastă, în timp ce un regat poate fi mai mic atît din punct de vedere teritorial, cît si demografic. în general, regatul este privit ca formă de organizare, reală sau imaginară, a unui singur popor, în timp ce ideea de imperiu nu poate fi separată de cea a coexistentei mai multor popoare, dacă nu chiar a mai multor regate, subordonate uneia si aceleiaşi puteri superioare. Definiţiei pe care lingvistul francez Gabriel Gerard o dădea imperiului în 1718: „Stat vast şi format din mai multe popoare" (Duverger, 1980) îi corespunde titlul de „rege al regilor", purtat de unii împăraţi.

Puterea împăratului este de origine, adesea de natură, divină: împăratul Chinei este „Fiul Cerului", Marele Inca este divinitatea supremă a imperiului, împăratul roman este un suveran secular, divinizat prin ritualuri corespunzătoare. în general, nu s-ar putea concepe un imperiu fără o religie imperială; din această perspectivă, ar trebui luate în considerare două modele: cel al religiei unice, al cărei prim sacerdot, dacă nu chiar zeu, este împăratul, si cel al religiei ecumenice, integrînd prin intermediul unui panteon sincretic si zeii popoarelor cucerite. Din această perspectivă, ecumenismul roman preconstant'inian, ostil monoteismului iudeo-crestin, pe de o parte, si identificarea constantiniană a imperiului cu lumea creştină, pe de altă parte, decurg din aceeaşi concepţie asupra raporturilor dintre politic'si religios. Ideologia imperială este universalistă; ea se poate referi atît la un principiu de pură unicitate, cît şi la o voinţă de integrare a diversităţii, concomitent cu respectarea acesteia. Lăsînd la o parte mai ales cazul imperiilor creştine europene, noţiunea unui împărat-zeu merge în general mînă în mînă cu o mare tolerantă, doctrinală sau pragmatică, la adresa moravurilor, a obiceiurilor si a credinţelor populaţiilor dominate.

Unitatea imperiului se bazează pe existenta unei administraţii al cărei principal instrument de gestiune este o limbă unică. O dată cu unificarea lingvistică, se pun bazele unei entităţi culturale originale, care îsi impune în mod progresiv modelele si normele popoarelor cucerite. Definiţia după care „sistemul imperiului ar fi [...] un sistem politic care realizează unitatea organizării unei arii de civilizaţie" (Duby, în Duverger, *op. cit.:* 415) primeşte o dublă semnificaţie: imperiul se identifică cu civilizaţia pe care o produce, iar existenta unei arii de civilizaţie este în stare să susţină apariţia unei întreprinderi unificatoare de tip imperial. Pentru a putea menţine laolaltă popoare

diferite sub o lege comună, e nevoie nu numai de o limbă de administraţie, dar şi de un corp de funcţionari a căror selectare se face numai de către puterea imperială: apare astfel o cetăţenie a imperiului care înlocuieşte apartenenţele identitare iniţiale în rîndul angajaţilor si al soldaţilor, dar si al preoţilor cultului imperial. Dincolo de vechile ierarhii provinciale, administraţia tinde să devină singurul corp intermediar între împărat si masa nediferentiată'a supuşilor. Dimensiunile spaţiului imperial cer ca administraţia să dispună de un sistem eficace de conducere a oamenilor si de transmitere a ordinelor şi informaţiilor: nici un imperiu nu este durabil dacă nu se înzestrează cu o reţea de căi de comunicaţie pe măsura dimensiunii sale. Chinezii, romanii, incaşii, perşii, Alexandru, suveranii mongoli ai Indiei au fost constructori de drumuri. Existenţa unei asemenea infrastructuri permite administraţiei să-şi îndeplinească sarcinile: recensămîntul persoanelor, al bunurilor si al mărfurilor, perceperea impozitului, contro-lul autorităţilor locale, menţinerea ordinii publice, împărţirea dreptăţii etc. Controlul timpului nu este mai puţin necesar decît controlul spaţiului: nu există imperiu fără calendar imperial. Imperiul este domeniul Unului: orice proiect imperial, prin natura sa „universal", vizează identificarea unei lumi care ar fi singura „lume", idee la care au ajuns în mare măsură chinezii sub dinastia Han, romanii si incaşii, într-o mai mică măsură Bizanţul si turcii otomani, si deloc marii „constructori" de imperii, de la Alexandru la Genghis-Han, Tamerlan sau Napoleon. Dincolo de graniţele imperiului se întinde spaţiul „barbarilor", împotriva cărora lumea „civilizată" trebuie să fie protejată: realizări gigantice cum ar fi *limes-ul* roman sau Marele Zid chinezesc amintesc această exigentă vitală. Pentru realizarea scopului lor civilizator, toate imperiile au elaborat politici mai mult sau mai puţin sistematice - sau coercitive - de unificare, de asimilare, de colonizare si, după exemplul Imperiului roman, au dispărut adesea în străduinţa de a administra un teritoriu din ce în ce mai vast si de a integra în graniţele lor un număr tot mai mare de barbari. Nu există „imperiu" fără „imperialism". în această privinţă, utilizarea conexă a acestor doi termeni cu referire la marile hegemonii coloniale defuncte si la expansiunile planetare, militare sau economice de astăzi, se înscrie perfect în semantica dezvoltată pe larg mai sus.

Referindu-se la rolul acordat administraţiei în imperii, S.N. Eisenstadt (1969) le defineşte pe acestea ca „societăţi birocratice istorice". Dintr-o perspectivă apropiată, deşi de inspiraţie marxistă, K. Wittfogel (1957) vorbeşte de „societăţi hidraulice" pentru a reda importanta pe care ar avea-o priceperea în materie de irigatii în imperiile agricole ale Asiei, tinînd de modelul „despotismului oriental", care asociază absolutismul puterii despotului - principiu general de legitimare a ordinii lumii - , cu controlul birocratic al cunoaşterii, al producţiei si al persoanelor si cu reducerea supuşilor la o condiţie servilă.

Studierea imperiilor cade în sarcina istoricilor, mai degrabă decît a antropologilor, chiar numai pentru faptul că marile imperii „clasice", apărute de-a lungul unei axe pornind de la Mediterana pînă în India, au cunoscut principala epocă de înflorire în secolele al II-lea - al V-lea. Totuşi istoricii au întîmpinat dificultăţi în a face joncţiunea dintre istoria lumii euro-asiatice si cea a periferiilor acesteia. Dacă astăzi este posibilă lărgirea studiului imperiilor la America - mezoamericană si mai ales andină - si la Africa - cea a marilor state sudaneze, de exemplu -, aceasta se datorează colaborării dintre arheologi si antropologi.

M. IZARD

• CAGNAT R., JAN M., 1981, *Le milieu des empires ou le destin de l'Asie centrale*, Laffont, Paris. - DAVY G., MORET A., 1923, *Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, La Renaissance du Livre, Paris. - DUVERGER M. (ed.), 1980, *Le concept d'empire*, PUF, Paris. - EISENSTADT S.N., 1969, *The Political Systems of Empires*, The Free Press, Glencoe - New York. - LUTTWAK E.N., 1976, *The Grand Strategy of the Roman Empire. From the First Century A.D. to the Third*, The John Hopkins University Press, Baltimore - Londra. - WITTFOGEL K, 1957, *Oriental Despotism*, Yale University Press, New Haven, New Jersey (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Editions de Minuit, Paris, 1964).

INCEST

Incestul este „stabilirea unei legături conjugale ilicite între persoane aflate într-un raport de rudenie de sînge sau prin alianţă, într-un grad interzis de lege". Această definiţie, preluată din Littre, este interesantă din mai multe puncte de vedere; putem observa bunăoară modul cum este utilizată sintagma „legătură conjugală": chiar dacă aparent imprecisă, ea este în realitate cum nu se poate mai adecvată, în măsura în care desemnează punctul central a cărui absentă ar pune orice definiţie sub imperiul ambiguităţii. Fără măcar a fi nevoită să precizeze natura actului interzis si contrar termenului de „relaţie sexuală" la care se referea R. Fortune în 1932, sintagma'„legătură conjugală ilicită" ne confruntă cu problema sexului partenerilor si cu aceea a deosebirii de operat între simplul exerciţiu al unei forme de sexualitate si alianţa matrimonială. Fiind asimilat prin definiţie cu mariajul, incestul este prea'adesea perceput ca un comerţ carnal ilicit între parteneri de sexe diferite.

Or,'se pare că se poate si chiar trebuie să introducem în categoria de „incest", asa cum este ea conceptualizată în numeroase societăţi, „legătura conjugală" ilicită între parteneri de acelaşi sex, înţeleasă nu ca incest homosexual, chiar dacă si acesta există, ci ca „legătură conjugală" substanţială, efectuată prin intermediul unui partener sexual comun.

Dacă analizăm, bunăoară, interdicţia foarte frecvent întîlnită ce vizează surorile soţiei (interdicţia „celor două surori") 'sau soţiile fraţilor, observăm că este vorba de femei care, prin definiţie, anterior căsătoriei lor, intrau în categoria acelora care puteau fi luate de soţii de către ego. Această interdicţie specifică apare, cu diferite variante, încă din lumea hitită, în Levitic, în Coran, în nenumărate societăţi exotice si în cultura occidentală. Pentru înlăturarea ei au fost necesare în Anglia două secole de dezbateri. în Franţa, interdicţia legală vizînd femeia văduvă a fost ridicată în 1914, iar cea referitoare la femeia divorţată în 1975 ; interdicţia canonică pentru femeia văduvă nu a fost ridicată decît în 1983.'

în lumea creştină, hotărîrea ca interdicţia să se perpetueze si după moarte a fost luată cu ocazia sinodului de la Elvira : un bărbat văduv nu se mai poate căsători cu sora soţiei lui. Biserica motivează aceasta *(cf.* Vasile cel Mare, epistola 160, *Patrologia graeca*, 32', 61) prin faptul că soţii formează un singur trup *(una caro).* Formînd o fiinţă unică, consangvinii unuia devin si consangvinii celuilalt, ceea ce permite reducerea acestui tip de relaţie incestuoasă la'definiţia primă, unde consangvinitatea reprezenta singura explicaţie: bărbatul s-ar căsători astfel cu propria lui soră, de vreme ce prin căsătoria precedentă a devenit un trup cu soţia lui. Această explicaţie, dacă înţelegem textele în litera lor, asa cum este preconizat să facem pentru terminologia vehiculată de popoarele exotice, trimite la ideea unei asocieri durabile, a unui amestec de substanţe corporale care, chiar dacă anterior erau străine una de cealaltă, devin astfel identice. Mai mult decît atît, se pare că nu putem face să intre în contact intim două substanţe identice. Aceste asocieri sînt respinse în general pentru efectele malefice (sterilitate, secetă si felurite calamităţi) pe care le atrag asupra indivizilor în cauză si a anturajului lor. '

Pe lîngă interdicţia referitoare la surori, mai este cunoscută si aceea care vizează raporturile cu mama şi cu fiica: în ambele cazuri se stabileşte un raport de identitate substanţială între consangvini. Totuşi, Coranul precizează foarte clar că nu este nici o problemă ca un bărbat să se căsătorească cu fiica soţiei sale, dacă mariajul cu aceasta nu a fost consumat. Iată o manieră mai mult decît evidentă pentru a arăta că raportul sexual conjugal este actul prin care se realizează scurtcircuitul incestuos între mamă si fiică.

Există aşadar o reprezentare a relaţiei incestuoase ca fiind mediată, uneori între mai multe rude (doi fraţi care nu vor'putea să se căsătorească cu două surori, de exemplu), si nu neapărat directă, dar întotdeauna considerată un „scurtcircuit" de identitate. Fără a recunoaşte această a doua variantă de incest, teoriile diverse care au fost elaborate pentru a justifica existenta prohibiţiei s-au dovedit a fi insuficiente.

După exemplul lui N. Bishof (1975), am putea clasifica explicaţiile propuse, după răspunsul pe care-l dau la problema cauzei finale - de ce există această prohibiţie? Cărui scop i se subordonează? Care este raţiunea sa de a fi? - sau la problema cauzelor eficiente - ce mecanisme biologice, psihologice ori sociologice acţionează, astfel încît prohibiţia să fie respectată? Fiecare argument adus în discuţie a fost respins.

Teoria finalistă biologică, după care prohibiţia ar tine de recunoaşterea unui pericol biologic pentru specie, presupune posibilitatea de a se aprecia dezavantajele genetice ale căsătoriilor consangvine; dar acestea au şi urmări pozitive, chiar dacă nu suficient de evidente pentru a fi perceptibile inclusiv în societăţile unde se practică regulat uniunile consangvine. în plus, această teorie nu afectează nicidecum prohibiţia care vizează rudele prin alianţă.

Printre cauzele biologice eficiente se numără ideea repulsiei instinctive, naturale, fată de incest, bazată pe „vocea sîngelui". în forma sa elaborată, avem de a face cu o repulsie dezvoltată între indivizi aflaţi în raporturi foarte apropiate încă din copilăria lor. S-a obiectat (R. Fortune) că, dacă fraţii si surorile ar fi încurajaţi la promiscuitate, nu ar fi foarte sigur că această aversiune ar apărea. în plus, multe societăţi practică chiar din copilărie o atitudine de evitare fizică totală care ar trebui, dimpotrivă, să conducă la atracţia sexuală între rudele de gradul întîi.

Teoriile sociologice finaliste sînt mult mai numeroase: tatăl se opune dorinţelor incestuoase ale fiului faţă de mamă (Freud); prohibiţia este necesară pentru a se menţine ierarhia pe generaţii, disciplina şi coeziunea familială, pentru a se elimina tensiunile, geloziile, competiţia; incestul este descurajat de condiţiile demografice obişnuite si mai cu seamă de speranţa de viată la naştere în societăţile primitive, de vîrsta maturităţii sexuale etc.

Mai greu de respins este teoria sociologică propusă de C. Levi-Strauss, pe urmele lui Taylor si Fortune. „Explicaţia ultimă rezidă probabil în faptul că omul a ştiut de foarte timpuriu că avea de ales între *either marrying-out* si *being killed-out.* Cel mai bun, dacă nu singurul mijloc, pentru familiile biologice, de a nu fi tentate să se extermine reciproc, este de a se uni între ele prin legături de sînge. Familiile biologice care si-ar dori să trăiască izolate, juxtapuse unele fată de altele, ar forma fiecare cîte un'grup închis perpetuîndu-se pe sine, sortit inevitabil ignorantei, fricii, urii. Opunîndu-se tendinţelor separatiste ale consangvinităţii, prohibiţia incestului reuşeşte să teasă reţele de afinitate care conferă societăţilor o armătură si în afara cărora nimic nu s-ar putea menţine" (1983). Este vorba „mai'putin de o regulă care interzice căsătoria cu mama, sora sau fiica, cît de o regulă care obligă la a oferi altuia mama, sora sau fiica" (1967). Schimbul atrage după sine cooperarea, necunoscută primatelor, si ambele implică existenta comunicării prin limbaj articulat.

Se poate vorbi, la ora actuală, de un consens destul de larg în acceptarea acestei explicaţii ca pertinentă, chiar dacă a fost deja supusă anumitor critici (în special cu privire la problema de a sti dacă femeile îndeplinesc întotdeauna rolul de obiect de schimb sau dacă interdicţia incestului este realmente punctul de trecere de la natură la cultură, pe care l-a realizat'omenirea, supusă la presiuni identice în locuri si momente diferite.) Totuşi, asa cum este formulată, explicaţia nu se referă decît la incestul direct între consangvini si nu poate funcţiona ca explicaţie pentru prohibiţia vizînd rudele prin alianţă sau rudele prin alianţă ale rudelor prin alianţă - incestul de tip secund despre care vorbeam mai sus.

în fata dificultăţii de a stabili'o teorie generală, unii autori, anglo-saxoni în special, au mers pînă acolo încît au negat însăşi pertinenta conceptului, sprijinindu-se pe variabilitatea extremă si pe eterogenitatea conţinutului acestuia în culturi si epoci diferite. Dar simplul fapt că regula există în toate societăţile, enunţată evident în moduri diverse, este condiţia necesară si suficientă pentru a se valida obiectul ca fiind constituent al unei clase. De unde interesul de a afla dacă prohibiţia este realmente universală si dacă tine exclusiv de apanajul umanităţii.

Pentru ideea de universalitate au fost propuse cîteva excepţii. Dar, făcînd abstracţie de cele care tin de specificul statutului anumitor indivizi (suverani, preoţi etc.) si nu

privesc societatea în general, celelalte sînt fondate pe documente interpretate îndoielnic (Slotkin, 1947). Cît despre deosebirea de regnul animal, dacă este corect să spunem că se observă mecanisme care tind, respingîndu-i pe tinerii adulţi ai comunităţii, să restrîngă posibilităţile de contact sexual între consangvini - mecanisme de natură biologică, adeseori olfactivă, asa cum s-a putut vedea în cazul gîstelor cenuşii -, aceste mecanisme de evitare nu trebuie confundate cu o regulă, o lege scrisă sau nescrisă, care presupune conştiinţă si comunicare prin limbaj, în acelaşi timp.

Este posibil ca interdicţia incestului să fi derivat din baze comportamentale de natură biologică; dar, în acelaşi timp, ieşirea omului din regnul animal a provocat punerea în funcţiune a unor coduri multiple care au dus la controlarea sexualităţii si a regulilor sociale': trebuie să admitem că aceste coduri s-au constituit pe ceea ce oamenii puteau observa cu mijloacele de analiză si de observaţie pe care le aveau la dispoziţie. Obiectul cel mai apropiat este corpul si inserţia lui în lumea naturală. Din concentrarea asupra corpului omenesc si din observarea fundamentală a diferenţei dintre sexe si a unirii acestora în vederea procreatiei au izvorît categorii conceptuale esenţiale, bază a oricărui discurs, fie că este vorba de reprezentări sau de cunoaşterea ştiinţifică. Opoziţia dintre identic si diferit este una dintre cele mai arhaice si mai profunde, tocmai pentru că îsi are începutul în deosebirea dintre sexe.

Pornind de aici s-a construit un întreg aparat simbolic, care transformă interdicţia incestului în ceva diferit de o simplă reminiscenţă a naturii noastre animale, ceva diferit de o simplă voinţă de a reglementa relaţiile sociale si de a permite coexistenta pacifică a grupurilor, dar totuşi ceva care trimite mai mult sau mai puţin confuz la ideea că lumea este realizată prin echilibrul instabil al elementelor de natură identică sau diferită pe care trebuie să le asociem sau disociem, în funcţie de normele alese, pentru a obţine efecte benefice. Al doilea tip de incest tine de acest aspect aproape exclusiv simbolic (nu putem afla o bază biologică pentru el), fapt suficient pentru a demonstra că prima categorie (incestul direct, între consangvini) nu se poate dispensa de acest tip de explicaţie.

F. HERITIER-AUGE

• ABERLE D.F., 1963, „The Incest Taboo and the Mating Pattern of Animals", în *American Anthropologist,* 65 : 253-265. - BISHOF N., 1975, „Comparative Ethnology of Incest Avoidance", în Fox R. (ed.), *Bisocial Anthropology,* Wiley, New York. - DURKHEIM E., 1898, „La prohi-bition de l'inceste et ses origines", în *L'Annee Sociologique,* I: 1-70. - FORTUNE R., 1932, „Incest", în *Encyclopaedia of the Social Sciences,* Macmillan, New York, VII: 620-622. -FREUD S., 1973, *Totem et Tabou,* Payot, Paris. - HERITIER F, 1979, „Symbolique de l'inceste et sa prohibition", în Izard M., Smith P (ed.), *La fonction symbolique,* Gallimard, Paris. -LEVI-STRAUSS C., 1967, *Les structures elementaires de la parente,* ediţia a II-a, Mouton, Paris - Haga. 1983, „La Famille", în *Le regard eloigne,* Plon, Paris. - REYNOLDS V., 1968, „Kinship and the Family in Monkeys, Apes and Man", în *Man,* 2 : 209-233. - SCHNEIDER D.M., 1976, „The Meaning of Incest", în *Journal of the Polynesian Society,* 85 (2): 149-169. -SLOTKIN J.S., 1947, „On a Possible Lack of Incest Regulations in Old Iran", în *American Anthropologist,* 49: 612-617.

INDIA. Antropologia indiană

învătămîntul antropologic universitar apare oficial în India abia în 1921, cînd va fi conceput ca fiind o disciplină integrată, ce asociază antropologia fizică, preistoria si antropologia socio-culturală. Creată în acelaşi an, revista *Man in India* va funcţiona ca principal mijloc de difuzare. Fondarea *Anthropological Survey of India (ASI,* Calcutta, 1945) si schimbarea de perspectivă din anii '50 vor repune totuşi în discuţie acest echilibru. Dimensiunea culturală va ocupa de aici înainte un loc determinant în dispozitivul general si va domina publicaţiile de specialitate. Antropologia indiană abandonează studiile socio-politice si universul urban al sociologiei si, apropiindu-se prin aceasta de definiţia obişnuită a etnologiei, tinde să se restrîngă la studiul minorităţilor sau al

comunităţilor asa-zis „tribale” si al grupurilor locale bine identificate ca apartinînd în cea mai mare parte lumii rurale, pe care o abordează concomitent din per’spectiva tehnologiei, a economiei, a ritualului si a esteticii.

Totuşi, această împărţire nu va fi respectată de toate instituţiile. Unele continuă să cuprindă dimensiunea culturală în programele lor de antropologie generală (Lucknow, Madras); altele, spre deosebire de Tirupati, o menţin într-o programă comună cu sociologia (Lucknow, Delhi); nu puţine păstrează legături cu geografia umană (Calcutta, Bombay, Bangalore). 27 de universităţi oferă astăzi o pregătire în antropologie (Calcutta, Lucknow, Ranchi, Sagar, Chandigarh numărîndu-se printre cele mai vechi), 84 de institute organizează activităţi de cercetare (în special Tribal Research Centers din Rachi, Udaipur, Kozhikode, Trivandrum, Ahmedabad; A.N. Sinha Institute of Social Studies din Patna, Center for Social Studies din Calcutta şi din Bangalore). Pe lîngă *Man in India* (Ranchi, 1921), principalele reviste sînt: *Eastern Anthropologist* (Lucknow, din 1937), *Sociological Bulletin* (Indian Sociological Society Bombay, din 1951), *Journal of Social Research* (Ranchi, din 1958), *Journal of the Indian Anthropological Society* (Calcutta, din 1966), *Contributions to Indian Sociology*, serie nouă (Delhi, din 1967).

Configuraţia universitară traduce, într-o oarecare măsură, orientările intelectuale adoptate în cercetarea indiană. După ce si-a dorit, ca pretutindeni de altfel, recunoaşterea specificităţii antropologiei culturale,’ ea nu a fost capabilă să-i si conserve ambiţiile teoretice, comparative si generalizante pe care i le-au atribuit cei mai prestigioşi dintre primii săi reprezentanţi.

Sînt mai multe raţiuni care pot explica această situaţie: 1) importanţa demografică a subcontinentului (aproape un sfert din populaţia globului); 2) impactul intelectual al unei moşteniri coloniale de mai bine de două secole, în cursul cărora antropologia din India s-a văzut în situaţia de a servi succesiv unui proiect umanist, iar apoi unei acţiuni de subjugare ; 3) istoria mişcării naţionale şi rolul jucat de disciplină în stabilirea unor criterii lingvistice, religioase, culturale si sociale după care s-a efectuat organizarea statelor regionale ale noii Uniuni federale ; 4) complexitatea problemelor de gestiune şi de planificare a dezvoltării, care vor întări legăturile dintre administraţie şi o cercetare antropologică organizată în funcţie de finalităţi socio-economice şi politice; 5) natura însăşi a riscurilor teoretice pe care le presupune analizarea si interpretarea unei civilizaţii originale, considerată cînd un mozaic de elemente disparate, cînd un vast ansamblu cultural depăsindu-si cu generozitate frontierele geopolitice contemporane si înzestrat cu o tradiţie specifică a discursului despre om în general.

Repertoarele etnografice si registrele de recensămînt realizate o dată la zece ani, în perioada 1881-1961, alcătuiesc inventarul unei materii abundente si arată cît este de adevărat că India constituie un laborator deosebit de favorabil pentru cercetarea antro-pologică: 3.000 de caste, 50.000 de subcaste şi 427 de triburi „înregistrate”. Toată această literatură oficială reprezintă, totuşi, rezultatul unor preocupări de multe ori străine de cele specifice cunoaşterii ştiinţifice, adoptă criterii de definire exterioare materiei tratate, tinînd de scoli de gîndire uneori dintre cele mai divergente. Dorind să clasifice tot acest corpus impozant de denominaţii sociale exclusiv în categorii de castă si de trib, ea îsi interzice percepţia si gîndirea unei realităţi sociologice pe care, ca să nu ne referim decît la „triburi”, o subîmparte si o regrupează pînă ce ajunge să formeze mii de unităţi, care la rîndul lor antrenează nenumărate relaţii cu subcastele si clanurile lor locale. La aceasta se mai adaugă si o infinită diversitate de forme mixte, de limbi, popoare si credinţe care pun în discuţie orice tentativă de clasificare univocă, fără a se lăsa reduse la o simplă juxtapunere:’multe dintre aceste forme se ordonează între ele după o logică ce urmează sistemul *varna-jăti*, expresie particulară a valorilor ierarhice atribuite scării fiinţelor.

Prin urmare, antropologia indiană se confundă, la începuturile ei, cu primele cataloage britanice elaborate încă din anul 1857 de către guvernele provinciale. în acea vreme, ea este asociată unui proiect de implantare politică si morală, menit să instaureze progresul si să sădească aici virtuţile „misiunii civilizatoare” care, începînd cu

1820, pot fi regăsite pe larg în lucrările dezinteresate ale orientalistilor. Elaborarea ei se sprijinea pe ideile lui J. Mill *(History of British India,* 1871 si intrarea „Castă" din *Encyclopaedia Britannica,* ediţia 1827) si pe proiectul lui H.H. Ri'sley care, între 1830 si 1913, asociază antropometria, identitatea etnică si teoria rasei pentru a efectua o clasificare regională a castelor. S-a presupus că originea sistemului de caste tine de evoluţia diviziunii muncii si de intervenţia legislatorului brahman care, codific'îndu-l, l-ar fi fixat astfel. Stagnarea si dualismul ar fi determinat apoi o societate bazată pe imitaţie, pe stratificare (Nesfield, Prasad) si pe aria demografică izolată (idei reluate în anii '30 de către G.S. Ghurye în *Caste and Race* si D.N. Majumar în *Races and Culture* si discutate de S.C. Roy). în această optică, primele etnografii intensive descriu culturile tribale ca fiind elemente autohtone autentice, care au supravieţuit (S.C. Roy, N.K. Dutt pentru oraoni şi munda ; Majumar pentru garo). în esenţă, situaţia generală prezintă şi acum influentele demersurilor intelectuale de diferite tendinţe care au dominat succesiv scena occidentală. După obţinerea independentei, accentul se pune mai mult pe schimbările sociale, pe modernizare, pe minorităţi,'pe comunitate si conflict, fără însă ca vechiul cadru dualist si evoluţionist al începuturilor să fie vreodată remodelat.

După anii '50, cercetarea universitară se îndepărtează de antropologia oficială a *ASI.* Disciplina se fărîmitează, scindată între o sociologie politică de inspiraţie neo-gandhiană (R. Kothari), studii de literatură si folclor (V. Vatuk), si o muzeografie centrată pe artizanat, estetică populară (P. Jayakar, K. Vatsyayan), viata materială si ceremonială a triburilor (R.S. Negi si National Museum of Man din Bhopal, A. Shah la Ahmedabad).

Lucrările lui S.C. Dube referitoare la comunităţile săteşti si cele ale lui R.K. Mookerji despre politicile locale integrează perspectivele culturaliste americane ale lui A.L. Kroeber si R. Redfield si functionalismul englezesc moştenit de la Radcliffe-Brown si Malinowski, căutînd însă totodată si alte căi decît acelea ale „micii" si „marii" tradiţii (Redfield), ale „universalizării si parohializării" (M.K. Mariott) sau ale centrelor si reţelelor de comunicaţii culturale (Singer si Cohn). Acestea se deosebesc radical si de sutele de profiluri săteşti propuse de *ASI,* a căror realizare trăda viziunea generală si sintetică a iniţiatorului lor, N.K. Bose.

Lucrările asupra rudeniei, căsătoriei, familiei vor duce la realizarea unor monografii excelente (Majumdar, T.N. Madan). Terminologiile sînt raportate la morfologia socială şi la organizarea dualistă (T.C. Das; K. Rao). Textele clasice sînt exploatate, pentru probleme legate atît de înrudirea propriu-zisă (I. Karve), cît si de implicaţiile juridice ale acesteia (PV. Kane). Dezbaterea cu privire la castă ia un nou avînt. într-o monografie strălucitoare cu referire la populaţia coorg din India de sud, M.N. Srinivas, discipol al lui A.R. Radcliffe-Brown, vorbeşte despre natura religioasă a acestora. Alţii definesc casta ca pe o formă disimulată a clasei sociale economice (B.N. Datta) sau politice (A. Beteille), contrar celor care văd în specializare diferenţierea ideologiilor separate, favorabile apariţiei unei libertăţi individuale (R.K. Mukherji, N.K. Bose). Ierarhia gradelor de puritate si de impuritate, stabilită de Srinivas pentru definirea relaţiilor dintre caste, nu doar se raportează la valorile strict ritualice sau brahmanice care'le-ar orienta începînd cu partea de sus a scării (sanscritizarea), ci se aplică în interiorul fiecăreia în parte, pătrunzînd nu numai în discursul normativ, ci si în spiritul lor general (Dumont, Madan) si regăsindu-se o dată în plus verificată' în analiza statutului de paria (M. Moffat, K. Saradamoni), a facţiunilor (Rao), a sectelor (C. Parvathamma) si a islamului indian (I. Ahmad).

Organizarea socială a castelor încă mai este gîndită în raport cu universul tribal pe care-l reprezintă. Dinamica modurilor de aculturalizare formează cadrul de analiză a discuţiei. Bose vorbeşte despre o „metodă hindusă de absorbţie tribală", Ghurye îi opune ideea că tribul ar constitui un subsistem hindus, în vreme ce S.C. Sinha susţine ideea unui „continuum castă - trib". Cu toţii păstrează, pentru dezbatere, o specificitate socio-culturală pe care F. Bailey o va critica punînd accentul pe teritorii economice definite de preocupările legate de schimbările sociale. Dezbaterea îi opune astfel pe susţinătorii izolaţionismului - care, precum V. Elwin, ar dori ca triburile să fie protejate

si menţinute în afara răsturnărilor politice - celor ce, pe urmele lui Ghurye, pledează în favoarea integrării acestor triburi în cadrul naţiunii si pentru o asimilare în respectul identităţii fiecăruia. Cîstig de cauză are al doilea punct de vedere, într-un climat intelectual orientat de 'acum înainte de problematica reabilitării si a dezvoltării (Sacchidananda). Studiul revoltelor si al mişcărilor milenariste la populaţia munda constituie o bună ocazie pentru a readuce în discuţie dimensiunea istorică (S. Singh).

Mai multe lucrări consacrate studiului civilizaţiei indiene şi unităţii acesteia o analizează pornind de la marile ei centre de pelerinaj (L.P. Vidyarthi, la Gaya), îi analizează configuraţiile culturale regionale (M. Jha, pentru Mithila, Mahakosala si Orissa), urbane (B.N. Saraswati, pentru Benares). Spre sfîrsitul anilor ’60, la iniţiativa lui Surajit Sinha, *ASI* lansează o serie de anchete asupra castelor pescarilor (B. Raychaudhuri, P.R.G. Mathur) si nomazilor (P.K. Misra), asupra sectelor ascetice (Sinha, Saraswati) si a organizării templelor (B.B. Goswami, S.G. Morab). Pe de altă parte, tot acum apar studii originale de analiză a textelor si a rolului acestora în societatea contemporană: V. Das pentru Puranas ; Saraswati - ’despre utilizările simul-tane si repartiţia geografică a textelor provenind din scoli brahmanice diferite.

Sanscritizarea si occidentalizarea (Srinivas), dominaţia si stratificarea (Srinivas, Beteille), diferenţierea în interiorul unei totalităţi organice’(Saraswati), controlul asupra teritoriului (Sinha), iată tot atîtea eforturi pentru explicarea fenomenelor de mobilitate si pentru definirea schimbării sociale. Importanta si complexitatea dimensiunii religioase si implicaţiile sociologice ale vieţii rituale conduc la reconsiderarea opoziţiei pozitiviste între sacru şi profan (A. Aiyappan o înlocuieşte prin concepţia indiană care asociază omul şi divinul în unul şi acelaşi lan ” al transformărilor; Madan o substituie cu distincţia dintre „auspicios” si „inauspicios, mai apropiată de reprezentările tradi-ţionale). Problema naţionalismului cultural şi a impactului acestuia asupra valorilor democratice ale Uniunii Federale este abordată, cu referire la Assam, de P Goswani si B.K.R. Burman, care îi recunosc rolul esenţial de protecţie si tranziţie, în vreme ce Beteille îi discută dezvoltarea din perspectiva unei lecturi destul de personale, centrată pe problema inegalităţilor legate de extinderea valorilor individualiste. Dintre ultimele contribuţii importante, reţinem lucrările lui S. Kakar si A. Nandy, care au dat o nouă orientare interpretărilor societăţii indiene din perspectiva psihanalizei si a istoriei ideilor.

Dacă majoritatea antropologilor indieni s-au cantonat în studiul propriei lor societăţi, adaptînd problematica diferenţierii sociale moştenită din tradiţii diferite în esenţa lor, mulţi dintre aceştia, între care si T.N. Pandey, R.K. Jain, A.C. Bhagabati, S. Saberwal si J. Singh Oberoi, s-au ocupat si de analizarea unor populaţii neindiene. Pandey, Jain, R.S. Khare, A.K. Ramanujan, A.’ Appadorai au făcut carieră în Statele Unite si în Marea Britanie. Trebuie menţionaţi, în fine, antropologii de origine sri-lankeză ale căror preo-cupări ştiinţifice s-au concretizat în sinteze comparative foarte reuşite: S.J. Tambiah, G. Obeyesekere si H.L. Seneviratne, precum si A.S. Ahmed pentru Pakistan.

Nu ne mai rămîne decît să semnalăm apariţia recentă a unui nou tip de discurs etnologic specific indian care, pornind de la concepţii hinduiste asupra omului si de la ideile unor scoli filosofice (manavadharmasastra),’propune o perspectivă alternativă asupra omului în societate. Acest discurs caută să realizeze un dialog între antropologie susceptibile de a iniţia un monopol al utilizării metodelor si instrumentelor intelectuale produse de cultura occidentală, căreia i se contestă statutul de unic depozitar al accesului la cunoaştere. Acest demers atrage atenţia asupra unei probleme comparative fundamentale.'

J.-C. GALEY, B.N. SARASWATI

• BOSE N.K., 1963, *Fifty Years of Science in India: Progress of Anthropology and Archaeology*, Indian Science Congress Association, Calcutta. - DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le systeme des castes*, Gallimard, Paris; 1970, „Les Britanniques dans l’Inde”, în Ch Moraze (coord) *Histoire du developpement scientifique et culturel de l’humanite* Robert Laffont, Paris. - India Council of Social Science Research, 1972, 1974, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology up to 1969*, 3 vol., Popular Prakashan, Bombay. 1985,

Survey of Research in Sociology and Social Anthropology, 1969-1979, 2 vol., Satvahan, New Delhi. - *Man in India, Cumulative Index: 1921-1985,* 1985, 65 (4). - 1987, „Social Anthropology from Sri Lanka", în *Contributions to Indian Sociology,* serie nouă, 21 (1). - VIDYARTHI L.P., 1978, *Rise of Anthropology in India,* 2 vol., Concept Publishing House, New Delhi.

INDIANĂ (LUMEA ~)

Prin „lume indiană" etnologia desemnează două ansambluri importante ale căror limite si a căror istorie trec dincolo de frontierele atribuite de organizarea geopolitică actuală, pentru a îngloba porţiuni întregi de societăţi si de ţări marcate de relaţia stabilită între reprezentările religioase ale hinduismului - si ale budismului - si diferite forme de organizare socială inspirate de castă.

într-o accepţie restrînsă, sintagma „lume indiană" se aplică astăzi unui număr de 28 de state ale subcontinentului, grupate din 1947 în Uniunea Indiană (India propriu--zisă), la care se adaugă Sikkimul, Bhutanul, Nepalul, Bangladeshul, Pakistanul si Sri Lanka. într-o accepţie mai largă, termenul acoperă nu numai cîteva societăţi din Java, Bali, Thailanda, Birmania, Cambodgia si Laos, moştenitoare ale vechilor regate india-nizate din sud-estul Asiei si Indonezia, dar si alte lumi mai îndepărtate din Pacific, cum ar fi Fiji sau Insulele Moluce care, ca termen de comparaţie, oferă informaţii referitoare la preistoria subcontinentului indian si la natura populaţiilor numite „dravidiene" pe care le-au găsit aici migratiile indo-europene.

Urmînd, fără continuitate, civilizaţiei din marile oraşe de pe Indus (Harappa si Mohenjo Daro), lumea indiană se naşte începînd cu secolul al XV-lea Î.Cr. din confluenta cu populaţiile băştinaşe de păstori indo-europeni - *ăryăh,* literal „credincioşii", „nobilii"- care vor introduce limba vedică si ai căror preoţi vor compune si mai' apoi redacta imnurile celor dintîi Vede. Treptat', ei vor constitui'o ordine de reprezentări si de valori bazată pe recunoaşterea unei alterităti rituale înscrisă într-o reflecţie asupra sacri ficiului *(yajna)* care s-a adaptat la credinţele si modul de viată anterior, pentru a da naştere civilizaţiei indiene istorice. ' '

'Identificată 'cu o societate trifunctională ierarhizată, la care se va adăuga un al patrulea element reprezentînd, după'toate aparentele, clasa de popoare indigene, si condusă de brahmani - oficianţii si depozitarii unei forme religioase bazate pe revelaţie *(â* ruti*)* si autorii unora dintre cele mai vechi monumente literare ale omenirii -, această primă c'ivilizaţie a vedismului va oferi lumii indiene limba ei de referinţă: sanscrita. Numeroasele scoli de comentatori vor dezvolta ulterior o doctrină, consemnînd în scris spiritul unei tradiţii memorizate *(smrti),* pentru a constitui, prin secolul al VIII-leaî.Cr., brahmanismul clasic în care se află expuse reprezentări ce se cheamă si se susţin mutual. Ideea unei omologii între univers, natură si societate *(dharma),'* împărţirea vîrstelor vieţii *(ăs ramas),* telurile atribuite omului *(purusarthas),* în sfîrsit legea renaşterii si transmigratiei sufletelor *(samsăra)* fondată pe sistemul răsplătirii actelor *(karma)* vor califica diferitele moduri de conformare la viata din lume, căreia i se opun căile salvării si ale eliberării *(moksa)* dezvoltate mai tîrziu de tendinţele sectare sau teiste *bhakti. '* Cît despre reflecţia sa sistematică asupra ritului, „spiritul indian" - asa cum se anunţă el în brahmanism - începe să cugete foarte de timpuriu asupra diferentelor si opoziţiilor, de unde preia regulile pentru gramatica sanscrită. Astfel, discursul asupra zeilor tinde să arate modul cum aceştia se echivalează, se substituie unii altora, se amestecă si se semnifică reciproc. Opoziţia fundamentală dintre sat si pădure se formulează tot cu referire la rit. Aceasta dublează parţial distincţia dintre viata activă si viata contemplativă, dintre casnic si ascet, propunînd o definiţie a omului formulată astfel: „dintre toate animalele apte'să *fie* victime sacrificiale, omul este singurul care poate să *săvîrsească* el însuşi sacrificii".

Hinduismul constituie cea de-a treia mişcare a acestei evoluţii a dogmelor. Imposibil de datat, el apare o dată cu dezvoltarea cultelor imaginii *(pujă),* vădind un politeism ce respecta diversitatea si totodată era fidel logicii sacrificiale din care apăruse. Astfel, un

proces formidabil de sincretism religios asigură promovarea zeilor vedici minori precum Siva sau Visnu, în vreme ce cultele „aborigene", centrate pe Zeiţă, caută să-si cîstige un loc. Dacă gîndirea speculativă - chiar axiologică - a mesajului brahmanic determină raportarea diversităţii la un ansamblu bine reglat, dezvoltarea hinduismului traduce, pe de altă parte, rolul constitutiv al rezistentelor concrete. Hinduismul nu mai este un discurs despre zei, ci „religia tuturor celor care trăiesc în interiorul castelor" (Dumont, 1966).

In afara acestor episoade religioase însemnate, inventarul faptelor istorice din subcontinent se dovedeşte nu atît inutil, cît generator de iluzii. Datările sînt imprecise, dacă nu chiar imposibile, fixînd repere care nu spun nimic despre formaţiunile sociale. Datele cînd a fost compus *Arthasăstra*, celebrul tratat de artă a guvernării regale, provoacă dezbateri insolubile datorită unor incertitudini vechi de opt secole. Epopeile *(Mahăbhărata* si *Rămăyana),* asemenea cosmogoniilor puranice, cuprind în ansamblurile lor narative numeroase evenimente mitice fără vreun fundament obiectiv, cu referinţe istorice si geografice care nu au sens decît prin raportare la valorile care le sînt atribuite. Imperiile se succedă, regatele se întrepătrund fără vreo consistentă teritorială. Stă-pînind arii discontinue, dinastiile se întrepătrund si se înşiră una după alta fără vreo altă regulă decît aceea a relaţiilor tutelare stabilite în jurul panteonurilor divine, al sanctuarelor si al recunoaşterilor tribale.

în acest context va apărea o civilizaţie agrară (75% dintre locuitorii Indiei trăiesc încă la sate). Cîmpiilor din nord, unde se produce grîul si meiul, cultivate cu ajutorul boilor, li se opun văile aluvionare din ţinutul tamulilor'si Bengal, podişul Deccan si înălţimile himalayene irigate, unde este cultivat orezul cu ajutorul bivolilor. Totuşi, si într-un caz, si în celălalt regăsim aceeaşi concepţie a calendarului, organizat după ritmurile lunare si solare care înscriu diviziunile ternare si sexagesimale ale ciclului anual si consemnat în almanahuri ce respectă tradiţiile locale. Si într-un caz, si în celălalt întîlnim moduri similare de administrare a terenurilor: proprietatea este împărţită între mai mulţi, fiecare avînd drepturi complementare si cu toţii fiind asociaţi la împărţirea recoltelor,'după tipicul organizării castelor în ciclurile de prestaţii si de servicii săteşti *(jajmani).* în fine, si într-un caz, si în celălalt se dezvoltă principiul unei scări a fiinţelor care defineşte o ierarhie a purităţilor relative sau a distincţiilor sta-tutare; respectînd diversitatea, acest sistem ordonează în acelaşi timp schimburile ceremoniale si mobilitatea socială.

împărţită pe mai multe familii lingvistice, lumea indiană de pe subcontinent cuprinde limbile indo-europene, dravidiene, tibeto-birmaneze şi austro-asiatice ; acestea trebuie considerate nu atît ca nişte criterii de diferenţiere socială sau culturală, cît ca potenţialităţi de diviziune si conflict dezvoltate de 'valorile moderne. Cu excepţia Bangladeshului – ale cărui revendicări de independentă se bazau pe limba si pe tradiţia bengali, în opoziţie cu punjabii din Pakistanul de vest, în pofida confesiunii islamice comune -, limbile furnizează în general o justificare secundară a formelor de extremism religios, a căror violenţă este legitimată în funcţie de concepţiile occidentale despre naţionalism: în Sri Lanka, opoziţia lingvistică dintre tamuli şi singalezi, întărind-o pe cea dintre hinduşi si budisti, adîînceste separaţia ideologică dintre cele două comunităţi, asociate din punct de vedere sociologic. Hindi si urdu, limbile oficiale din Uniunea Indiană si din Pakistan, chiar dacă provin dintr-un dialect comun, hindustani, au devenit astăzi atît de divergente, ca urmare a sanscritizării si arabizării vocabularelor lor, încît sînt aproape incomprehensibile una fată de cealaltă,'cea de-a doua contribuind în mare măsură la o definire comunalistă a statului. Factori de separaţie, diviziunile lingvistice sînt expresia rezistentelor *teritoriale* (cum se întîmplă în Assam, unde majoritatea imigranţilor bengalezi ameninţă identitatea populaţiilor locale, sau în teritoriile dinnord-est, unde „tribalii" îi domină pe hinduşi, chiar dacă aceştia din urmă deţin majoritatea politică), *religioase* (ca la populaţia sikh, al cărei naţionalism sectar îsi arogă exclusivitatea asupra limbii punjab) si, în fine, *regionaliste,* ca în Kashmir unde, independent de apartenenţa la islam sau 'la hinduism, limba devine o chestiune de identitate politică.

Avînd 800 de milioane de locuitori, India contemporană mai cunoaşte si alte clivaje, dintre care mai important ar putea fi considerat acela al „minorităţilor", acesta separînd „triburile si castele repertoriate" - *scheduled tribes and castes* -'(50, respectiv 100 de milioane de indivizi) si pe cei 100 de milioane de musulmani ai societăţii hinduse dominante, cu care aceştia sînt de fapt amestecaţi. Prin urmare, populaţiile tribale nu formează blocuri omogene izolate teritorial. în India centrală, unde concentraţiile sînt mult mai clare, populaţiile gond, santal si bhil (reprezentînd prima 7 milioane, a doua tot 7 milioane, iar a treia 5 milioane) sînt împărţite în mai multe state care se sub-împart, la rîndul lor, într-un număr mare de subgrupe, toate interactionînd regulat cu universul castelor. La fel se întîmplă si în Assam si în Meghalaya unde societăţile naga, garo si khasi (în jurul a 6 milioane)' constituie ansambluri mai bine diferenţiate, cu toate'că în bună parte identitatea acestora se stabileşte în funcţie de majoritatea hindusă. Toate acestea sînt realităţi cu atît mai dificil de perceput, cu cît societăţile în cauză cunosc chiar în interiorul lor distincţii statutare si întreţin cu exteriorul - cu alte triburi sau cu castele cărora li se opun - schimburi de bunuri si de servicii apropiate de *jajmani* (cum este cazul între toda, kota, badaga si kurumba din Nilgiri sau între bhil si rajput în Rajasthan). Dispunem, pe de altă parte, de exemple care atestă o „triba-l'izare" a castelor hinduse ca urmare a pierderii contactului (muria din Bastar, badaga din Karnataka), în vreme ce castele cunosc diviziuni interne în clanuri ce pot fi uşor catalogate drept triburi. în marile centre hinduse de pelerinaj (la Puri în Orissa,'la Badrinath în Uttar Pradesh, la Jijuri în Maharashtra), organizarea sanctuarelor, compoziţia panteonurilor si ceremoniile nu pot fi înţelese decît din perspectiva mitologiilor de origine tribală si prin participarea tribală la culte organizate prin raportare la caste (Galey, 1986). Mai mult, prezenta triburilor pare a fi necesară pentru legitimarea regilor hinduşi (tribul kond în Puri, muria în Bastar, bhotiya, kha si kanet în principatele himalayene), completînd prezenta capelanilor regali de origine brahmană.

Nici castele, de prea multă vreme identificate cu meserii specifice si unităţi endo-game, care sînt si ele împărţite în clanuri si genealogii exogame si prezintă anumite trăsături egalitare *(birdari* sau fratriile), nu pot fi reduse cu ajutorul'tipologiilor univoce. Nu există o linie de demarcaţie între ortodoxia de origine brahmanică - lipsită de altfel de dogmă si de lăcaş de cult - si hinduismul popular, unde s-ar ancora diviziunea dintre castele vegetariene si cele non-vegetariene, sau între cele care fac apel la serviciile religioase ale brahmanilor si cele care se lipsesc de acestea. Totul tine de nivel sau de context si se desfăşoară, dimpotrivă, prin reevaluări, ajustări si aculturatii multiple. Departe'de a fi „petrificat în diferente", asa cum susţinea Hegel în ale sale *Lecţii de filosofia istoriei,* care au marcat atît de mult indologia, sistemul de caste nu cunoaşte rigiditatea pe care i-o atribuie criterii mult prea strîmt normative (fie acestea juridice, politice, economice sau etnice). Ruptă de ansamblul hindus - înţeles ca o ideologie religioasă înscrisă într-o morfologie socială -, o etnologie a sectelor, o altă modalitate de organizare socială, ar fi la fel de absurdă ca si o etnologie a triburilor.

Ereziile jainiste, budismul singalez, cultul'lingayat al lui Siva reconstituie în cadrul lor diferenţierile ierarhice proprii castelor pe care intenţionează să le reformeze, în vreme ce cultul *sikh,* a cărui istorie este inseparabilă de mistica egalitară sufistă, nu poate fi sociologic înţeles decît în funcţie de casta jatilor, de unde provin elitele sale si cu care întreţine încă relaţii.

La fel şi islamul: în ciuda ideologiei sale universaliste, a avut în lumea indiană o dezvoltare specifică: islamul *cuceritor,* adus de primii sultani sosiţi la Delhi, în secolul al XI-lea, o dată cu invaziile turco-mongole, si concentrat în nord sau în jurul Hyderabadului cu asrafii si seicii, islamul *comercial,* al expansiunii arabe de pe coastele Gujeratului, ale Konkanului si Malabarului (cu populaţia mappillas), islamul *convertirii* castelor inferioare si paria. Un islam care, în orice caz,'în ciuda alergiei sale la ierarhie, se va adapta la idealurile castei, în respectul principiului purităţilor relative, al endo-gamiei si al anumitor reguli ceremoniale (ca la meo din Rajashtan) adăugind, prin sufism, trăsături de ritual analoage celor din cultele hinduse devotionale *(bhakti)* si,

prin cultul *pîr-ilor,* o relaţie individuală similară celei propuse de teismul hindus. în cadrul islamului indian se dezvoltă astfel forme de secularizare si comportamente economice menite să introducă, ca la pathanii din Swat, o nouă dualitate între valorile religioase ale cultului sfinţilor si acelea, mult mai prozaice, ale rivalităţilor dintre castele cu resurse si puteri inegale (Barth, 1961).

Ponderea dezvoltării regionale contribuie si ea la complexitatea rezultată din diversificarea practicilor religioase si a formelor de organizare socială, fără a ascunde totuşi categoriile si schemele culturale ale căror valori traversează lumea indiană. Sistemele de înrudire le confirmă prezenta. Aceste sisteme sînt indicatorii exemplari pentru variatiunile si diferentele dintre India de nord si de sud, înscriindu-le, totodată, în cadrul aceleiaşi totalităţi referenţiale. Sistemele 'din sud, dispunînd de o terminologie limitată la două tipuri de rude si'de o regulă de schimb bazată pe alianţa căsătoriei -care este extensiunea pe mai multe generaţii a unei singure relaţii de afinitate -, se opun sistemelor din nord, cu terminologii mult mai descriptive, centrate pe o regulă negativă ce interzice pe mai multe generaţii încheierea căsătoriei între descendenţii unei singure subcaste. Dacă primul sistem privilegiază căsătoriile între veri încrucişaţi, oferind înrudirii modalitatea de a instaura un fel de insulă de egalitate între caste', cel din nord orientează, dimpotrivă, alegerea soţilor în sensul unei hipergamii, introducînd în genealogie efectul ierarhiei, specific valorilor de castă. Linia de demarcaţie între cele două sisteme rămîne, totuşi, neclară: ea îngăduie existenţa unor zone de contact destul de imprecise, unde se pot întîlni tocmai grupurile tribale descrise mai înainte. Dincolo de deosebiri - în special de cele care ar pune în relaţie dominaţia teritorială si ariile de căsătorie (L. Dumont şi N. Yalman pentru sud, D'. Pocock, A. Mayer şi T.N. Madan pentru nord) -, se pot totuşi remarca anumite trăsături constante: aceeaşi relaţie între verii de primul grad, unde responsabilităţile rituale ale surorii măritate fată de fratele ei completează figura sacerdotală, care nu este apanajul exclusiv al brahmanului si unde se întrepătrund, încă o dată, universul castei si cel al tribului.

La toate aceste dificultăţi de a preciza în ce anume rezidă originalitatea lumii indiene, se mai adaugă si acelea care au fost provocate de strădaniile intelectuale ale specialiştilor angajaţi în studierea ei. Aceştia au conturat un obiect cu geometrie variabilă, ale cărui caracterizări succesive,'adeseori contradictorii, traduc în esenţă perspectivele teoretice. Interpretările se contrazic în funcţie de punctele de plecare adoptate, fiecare lămurind un registru particular din repertoriul ansamblului. Privită de la Java (P Mus) sau din alte Indii ale colonizării culturale (S.J. Tambiah, G. Coedes), de la Ceylon si Fiji (A.M. Hocart), analizată în funcţie de transformările estetice (H. Zimmer) si de dialectele rituale (C. Archaimbault), lumea indiană dobîndeste contururi foarte diferite, fără a le mai lua în considerare pe acelea impuse de mitologia comparată a lui Dumezil, pentru care ea reprezintă cel mai oriental punct al unei vechi doctrine indo-europene, a cărei „concretizare tîrzie" ar constitui-o societatea organizată pe caste.

Antropologia lumii indiene va trebui aşadar să caute dincolo de India elementele necesare pentru a o înţelege sociologic si dincolo de sociologie faptele a căror existentă trebuie recunoscută pentru a evidenţia o complexitate pe care pretinde că urmăreşte să o înţeleagă.

J.-C. GALEY

• AHMAD I. (ed.), 1973, *Caste and Social Stratification among the Muslims in India,* Manohar, Delhi. - ARCHAIMBAULT C, 1971, *La fete du nouvel an a Basak (sud-Laos),* Vithagna, Vientiane. - BARTH F., 1959, *Political Leadership among the Swat Pathans,* Athlone Press, Londra. - BELLWOOD P, 1978, *The Polynesians: Prehistory of an Island People,* Thames & Hudson, Londra. - BIARDEAU M., 1981, *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation,* Flammarion, Paris. - BERNOT L., 1979, *Lecon inaugurale,* Chaire de sociographie de l'Asie du Sud-Est, College de France, Paris. - CCEDES G., 1948, *Les Etats hindouises d'Indochine et d'Indonesie,* de Boccard, Paris. - DUMEZIL G., 1968, *Mythe et epopee*; t. I, *L'ideologie des trois fonctions dans les epopees des peuples indo-europeens,* Gallimard,

Paris. - DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le systeme des castes*, Gallimard, Paris. - GALEY J.-C, 1986, „Les angles de l'Inde", în *Annales ESC*, nr. 5: 969-999. -GEERTZ C, 1979, *Negara: The Theatre-State in 19th Century Bali*, Princeton University Press, Princeton. - HERRENSCHMIDT O., 1978, „L'Inde et le sous-continent indien", în Poirier J. (ed.), *Ethnologie regionale*, t. II, Gallimard, Paris. - HOCART A.M., 1929, *The Lau Islands of Fiji*, Bishop Museum Bulletin, Honolulu; 1931, *The Temple of the Tooth in Kandy*, t. IV, Memoir of the Archaeological Survey of Ceylon, Londra. - LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Systemes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1972). - LEACH E.R. (ed.), 1960, *Aspects of Caste in South Asia, Ceylon and North-West Pakistan*, Cambridge University Press, Cambridge. - LINGAT R., 1989, *Bouddhisme et royaute: Ashoka et la conception de la fonction royale ă Ceylan*, Editions de l'EHESS, Paris. -MALAMOUD C, 1989, *Cuire le monde. Rite et pensee dans l'Inde ancienne*, La Decouverte, Paris. - MUS P, 1933, „L'Inde vue de l'est. Cultes indiens et indigenes au Champa", în *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient*, 38 : 367-410. 1935, *Barabudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fond&e sur la critique arch&ologique des texes* 2 vol IDED Hanoi
RENOU L., 1961, *L'Hindouisme*, PUF, Paris. 1978, *L'Inde fondamentale*, Hermann, Paris. -SAHLINS M.D., 1985, „The Stranger-King or Dumezil among the Fijians", în M.D. Sahlins (ed.), *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. Des *îles dans l'histoire*, Gallimard - Le Seuil, Paris, 1989). - THAPAR R., 1961, *History of India*, Penguin Books, Londra. - TAMBIAH S.J., 1976, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge University Press, Cambridge. - TRAUTMANN T., 1981, *Dravidian Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. - ZIMMER H., 1960, *The Art of Indian Asia: Mythology and Transformations*, 2 vol., Princeton University Press, Princeton.

INDIENII DIN AMERICA CENTRALĂ

1. *Civilizaţiile precolumbiene*

Mezoamerica este o arie culturală care, în momentul cuceririi spaniole, cuprindea centrul si sudul Mexicului, Guatemala si Salvadorul, părţi din Honduras, Nicaragua si Costa Rica. Unele trăsături culturale sînt specifice acestei regiuni, iar altele se pot regăsi şi în afara ei, dar nu foarte frecvent. Majoritatea sînt trăsături de „civilizaţie": piramide în trepte, sacrificii umane, scriere, cărţi pe hîrtie de scoarţă de copac, calendar combinînd un ciclu solar de 365 de zile cu un ciclu ceremonial si divinatoriu de 260 etc. Totuşi, zonele marginale ale Mezoamericii sînt repartizate atît la periferiile sale, cît şi în interior: trasate în funcţie de datele etnografice şi lingvistice din timpul cuceririi, frontierele sale s-au modificat de multe ori în cursul secolelor care i-au precedat. Pentru antropolog, interesul principal al civilizaţiilor mezoamericane rezidă în faptul că acestea s-au născut, au evoluat si au dispărut independent de Lumea Veche, si aceasta pînă în 1519, anul de început al cuceririi sale. în ciuda eforturilor lor, apărătorii ipotezei contactelor transpacifice nu au putut demonstra pînă în prezent nici cea mai mică influentă decisivă a civilizaţiilor din Lumea Veche asupra celor din Lumea Nouă. Civilizaţiile americane au ca primă origine fondurile culturale ale paleoliticului superior asiatic, aduse de emigranţii sosiţi aici prin strîmtoarea Bering, pe atunci zonă de uscat. în plus fată de civilizaţii andine, civilizaţiile mezoamericane au avut de surmontat un handicap considerabil:'absenţa aproape totală (cu excepţia cîinelui şi a curcanului) a animalelor domestice. Baza economică a acestor civilizaţii era agricultura. Cultigenele (porumbul, fasolea, dovleacul, roşia, avocado, ardeiul etc.) au fost obţinute din plante indigene, necunoscute în Lumea Veche. Agricultura devine sursa esenţială de hrană abia la începutul celui de-al doilea mileniu. S-au practicat formele cele mai variate de culturi, de la cele extensive (pe curaturi, în pîrloage lungi) pînă la cele intensive, pe *chinampas*: cuvîntul desemnează insulele artificiale construite pe lacuri cu ajutorul unor plante acvatice şi al unui strat gros de mîl. Nu existau, să o amintim, animale de muncă, de povară sau de montă; absenţa celor dintîi poate oferi un motiv pentru faptul

că mezoamericanii nu au utilizat roata, chiar dacă îi cunoşteau principiul. Toate mărfurile erau cărate în spate, de oameni, iar comunicaţiile se efectuau într-un ritm mult mai lent decît în Europa sau în Asia. Aceste handicapuri sînt în parte responsabile pentru fragilitatea nivelului tehnic al acestor civilizaţii „neolitice". In fapt, prelucrarea metalului nu a fost cunoscută decît foarte tîrziu în Mezoamerica (după anul 900 d.Cr.), acesta fiind utilizat îndeosebi pentru obiecte de podoabă, cu o singură excepţie : toporişca de cupru. înglobînd civilizaţiile olmecă (prima civilizaţie demnă de a fi calificată astfel, care a apărut în jurul anului 1200 Î.Cr.), zapotecă, maya, toltecă, aztecă, Teotihuacan etc, tradiţia mezoamericană a dat dovadă de o remarcabilă unitate si stabilitate culturală, vreme de trei milenii. Civilizaţiile care au înflorit aici nu au durat niciodată mai mult de un mileniu, cu excepţia civilizaţiei maya, dacă El Mirador si Mayapan (prima si ultima dintre marile sale cetăţi) tin realmente de aceeaşi etapă. Există aşadar o mulţime de vetre de cultură, care n-au rezistat decît cîteva secole. Aceste vetre aveau un centru urban (Teotihuacan, Monte Alban sau El Tajin) si nu s-au dispersat decît în foarte puţine cazuri (ca toltecii, la Chichen Itza). în ansamblu, civilizaţiile erau mai puţin expansioniste, chiar şi în cazul civilizaţiei Teotihuacan sau al aztecilor; întreprindeau raiduri, nu expediţii de cucerire, iar cei învinşi erau constrînsi să plătească un tribut sub ameninţarea cu represalii. Foarte rar teritoriile erau anexate, puse sub control administrativ sau colonizate. Nu există nici un exemplu de integrare statală comparabil cu Imperiul Inca. Maya din ţinuturile joase se disting de alte civilizaţii mezoamericane prin faptul că ei nu au avut unul singur, ci mai multe centre urbane rivale, repartizate pe un vast teritoriu. Chiar dacă Tikal a fost cel mai mare oraş maya, cu istoria cea mai lungă, administraţia de aici nu controla decît un teritoriu modest pe care, după toate aparentele, nu a căutat niciodată să si-l extindă. Tratativele de alianţă dintre cetăţi au rămas,în general, fără urmări. Organizarea politică si socială ne este cunoscută prin intermediul unor documente indigene sau spaniole de la începuturile perioadei coloniale. Orasele-stat erau conduse de o aristocraţie care exercita puterea politică si religioasă, centralizate într-o singură persoană sau împărţite între un rege si un mare preot. Clasa conducătoare poseda arareori pămînt si primea un tribut în bunuri si în corvezi. Majoritatea populaţiei era alcătuită din agricultori, iar sclavii - relativ puţin numeroşi - erau folosiţi fie pentru îndeplinirea unor lucrări domestice, fie pentru transport. Războiul era endemic si pornea, de regulă, din motive economice (tributul) sau de prestigiu, dar mai cu seamă pentru obţinerea victimelor pentru sacrificii. Sacrificiile umane si auto-sacrificiile sîngeroase erau practici generale si de primă importantă la maya, ca si la azteci, în epoca clasică (primul mileniu d.Cr.), la fel si în cea postclasică (1000-1500 d.Cr.). Sîngele uman trebuia vărsat pentru perpetuarea vieţii. Preţul sîngelui se devaloriza uneori, ceea ce ducea la săvîrsirea unor sacrificii în masă, mai ales la azteci. Mezoamericanii trăiau într-un univers'inexorabil, în raport cu care omul ocupa mereu poziţia debitorului. Timpul nu se scurgea liniar, ci era conceput într-o formă ciclică, chiar dacă maya - care cunoşteau cifra zero si numerotatia ordinală - utilizau un calendar al cărui cel mai extins ciclu, „Numărătoarea lungă" (5200 de ani a cîte 360 de zile), a putut da, datorită duratei sale, iluzia unui timp liniar. Timpul ciclic permitea prevederea viitorului, cu condiţia cunoaşterii trecutului: de aici provine aparenta obsesie a timpului şi a datelor. Ciclurile rezidau în observaţii astronomice (Soare, Lună, Venus). Zapotecii, mixtecii si aztecii puteau înscrie grafic datele într-un ciclu de 52 de ani, puteau data anumite evenimente (cucerirea unui oraş, de exemplu) si alcătui toponime cu ajutorul unor reprezentări asamblate într-un rebus. Maya au fost singurii care au inventat o scriere adevărată, permitîndu-le să exprime tot ceea ce comunică limbajul. Această scriere conţine semne semantice si semne fonetice, combinate în mai multe feluri. Toate marile civilizaţii - ca de altfel si unele mai puţin strălucitoare - posedau stiluri artistice proprii. Arta mezoamericană este, înainte de orice altceva, un mijloc de comunicare ; nu caută atît să imite natura, cît să transmită o cunoaştere cosmologică, religioasă, politică. Se pot distinge două mari tradiţii artistice. Stilurile din ţinuturile înalte (depresiunea Mexico, Oaxaca) ascund anatomia personajelor sub acumulări de simboluri şi de atri-bute; formele sînt colţuroase, schematice şi respectă prea puţin proporţiile naturale. în

ţinuturile joase, i se acordă mai multă importanţă naturalismului; linia este mult mai suplă, contururile mai rotunjite. Conţinutul artelor plastice variază ; în sculptura maya, de exemplu, se pune accentul pe rege si pe suita acestuia, pe creaturile supranaturale, pe strămoşi, iar imaginile cosmologice nu sînt reprezentate decît pentru a pune în valoare suveranul. în Teotihuacan si la azteci, dimpotrivă, zeii si puterile supranaturale ocupă primul plan.

C.-F. BAUDEZ, P. BECQUELIN

• BAUDEZ C.-F., BECQUELIN P., 1984, *Les Mayas,* Gallimard, Paris. - BERNAL I., SIMONI--ABBAT M., 1986, *Le Mexique, des origines aux Azteques,* Gallimard, Paris. - BRICKER V.R. (ed.), 1981, *Supplement to the Handbook of Middle American Indians,* University of Texas Press, Austin, 1986. - COE M.D., 1984, *Mexico,* Thames & Hudson, Londra (trad. fr. *Les premiers Mexicains,* Armand Colin, Paris, 1985). - MORLEY S.G. si BRAINERD G.W., 1983, *The Ancient Maya,* ed. revizuită de Robert J. Sharer, Stanford University Press, Stanford. -SAHAGUN B. de, 1950-1974, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* 13 vol., University of Utah and School of American Research, Santa Fe. - SOUSTELLE J., 1955, *La vie quotidienne des Azteques a la veille de la Conquete espagnole,* Hachette, Paris. - WAUCHOPE R. (ed.), 1964-1976, *Handbook of Middle American Indians,* 16 vol., University of Texas Press, Austin. - WEAVER M.P, 1981, *The Aztecs, Maya and Their Predecessors, Archaeology of Mesoamerica,* ed. a II-a, Academic Press, New York - Londra. -WILLEY G.R., 1966, *An Introduction to American Archaeology;* t. I, *North and Middle America,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

2. *Evanghelizarea indienilor*

Descoperirea continentului american oferă un teren providenţial pentru experimentarea idealurilor contradictorii care se înfruntau în Spania. „Cucerirea spirituală" a popoarelor din Mexic si din America Centrală se înscrie atît în prelungirea cruciadelor împotriva Păgînului (raţiuni apostolice după care se călăuzea însuşi Cortez), cît si în idealul separatist îndrăgit de ordinele religioase. Pentru franciscani, apariţia „indienilor", confirmînd eshatologia lui Gioacchimo da Fiore, va alimenta proiectul unei societăţi rupte de lumea seculară, al unui stat indian creştin si nehispanizat. „Cei Doisprezece", sosiţi în Mexic la 1524, se vor dedica recunoaşterii originilor si dezvoltării acestor popoare în Scripturi, vor face operă de etnografi si de lingvişti (Bernardino de Sahagun). Evanghelizarea se va îmbrăca în limbile indigene. Dintre acestea nahuatl, care urma să cunoască o răspîndire importantă, va favoriza astfel primele manifestări de sincretism durabil. Dominicanii (începînd cu 1526), augustinienii (1533) si într-o mai mică măsură iezuiţii dezvoltă politici comparabile, asumîndu-si misiuni de justiţie socială în fata abuzurilor făcute de *encomenderos* (Bartolomeu de Las Casas, „protectorul indienilor", va obţine din partea Coroanei monopolul cuceririi religioase a Verapazului).

în afara demolării fizice a templelor si a imaginilor tinînd de vechile religii (autodafeuri spectaculoase au loc la Mani, Yucatan, sub autoritatea lui Diego de Landra, în 1562) şi de înfiinţarea tribunalului Inchiziţiei, eradicarea idolatriei, obiectiv împărtăşit de toţi, va motiva strategii pedagogice variate şi destul de schimbătoare: educarea precoce a copiilor, teatrul edificator (al cărui mesaj este transmis prin muzică si dans), fondarea de confrerii votive în cadrul noilor forme de organizare rurală *(reducciones, congregaciones),* centrate pe Biserică.

Convertirea masivă a indienilor din Noua Spanie, în mare parte favorizată de ralierea elitelor conducătoare ale acestora *(caciques),* catalizată de apariţii ale madonelor si cristilor negri *(Virgen de Guadalupe),* călăuzită de sfinti-eroi fondatori, este încă de la început rezultatul adaptărilor si aproprierilor cultului si liturghiei catolice, care vor continua să marcheze dezvoltările populare ale unei religii indo-crestine trăite local ca „tradiţională" *(costumbre).* Instrument al rezistentei tăcute sau al unor răscoale fătise cu nuanţe milenariste (revoltele tzotzil si tzeltal din 1712, „războiul castelor" din Quintana Roo sau Chiapas, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, chiar participarea indienilor la gherilele din Guatemala), ea dă seamă de dinamica permanent activă în construirea identităţii indiene.

Sub unicitatea aparentă a lumii indiene mezoamericane se profilează o multitudine de elaborări religioase locale sau etnice, născute dintr-un secol de slăbire a misionarismului (după reformele liberale din jurul anului 1870), împotriva lor luptînd astăzi diverse curente din cadrul catolicismului (teologia eliberării, creştinii conservatori) si sectele evanghelice nord-americane.

A. BRETON

• BAUDOT G., 1977, *Utopie et histoire au Mexique,* Privat, Paris. - DUVERGER C, 1987, *La conversion des Indiens de la Nouvelle Espagne,* Le Seuil, Paris. - FARRISS N., 1984, *Maya Society under Colonial Rule,* Princeton University Press, Princeton. - GIBSON C, 1964, *The Aztecs under Spanish Rule,* Stanford University Press, Stanford. - GRUZINSKI S., 1988, *La colonisation de l'imaginaire,* Gallimard, Paris. - RICARD R., 1933, *La „conquete spirituelle" du Mexique,* Institut d'Ethnologie, Paris. - SAHAGUN B. de, 1950-1974, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* 13 vol., University of Utah and School of American Research, Santa Fe.

3. *Societăţile indiene*

între frontiera Statelor Unite si istmul Panama se întinde un mozaic de grupări etnice, de dimensiuni foarte inegale,'care se înscriu în trei mari configuraţii regionale: în nord – în peninsula California si la periferia Sud-Vestului american – se distinge un nucleu de microsocietăti de vechi agricultori (opata) si de vînători-culegători, în mare majoritate ameninţaţi cu dispariţia (kiliwa, paipai, cucapa, seri). Chiar si astăzi, cîteva grupuri locuind în habitaturi dispersate tind să adopte diverse forme de sedentarizare temporară (papago, pima meridionali). încadrînd blocul tarahumara-tepehuane, aflat sub un control mai ferm al autorităţii iezuite din perioada colonială, yaqui si kikapu au dezvoltat strategii complexe de rezistentă culturală.

în centru - de la rîurile Panuco si Sinaloa pînă la coasta pacifică a republicii Costa Rica -, aria mezoamericană acoperă, îndeosebi în zona meridională a Mexicului si Guatemalei, o reţea densă de societăţi rurale, organizate în comunităţi săteşti, cu habitat compact sau semidispersat. Economia acestor societăţi este bazată cu precădere, încă din epocile prehispanice, pe utilizarea marilor cultigene autohtone (porumbul, fasolea, dovleacul, ardeiul), la care se adaugă, începînd cu secolul al XIX-lea, cultivarea arborelui de cafea în teritoriile de ses. în Mexic, disparitatea regimurilor de cultivare a pămîntului se vădeşte prin coexistenta unor rămăşiţe de teritorii concesionate de viceregalitate *(comunidades),* a unor pămînturi distribuite de stat *(ejidos)* si a proprietăţilor private.

în fine, în sud - dincolo de „frontiera" mezoamericană colonizată de un grup atipic, lenca -, „aria intermediară" este ocupată de cîteva unităţi etnice discrete (care s-au sustras dominaţiei spaniole printr-un joc de alianţe cu piraţii europeni) care se ocupă cu pescuitul (misquito, cuna), în vreme ce altele,' în interiorul teritoriului, combină ocupaţiile horticole, policultura si vînătoarea (jicaque, bribri).

In pofida existentei unor mari familii lingvistice - seria uto-aztecă, de la Marele Bazin (Statele Unite) pînă în Nicaragua, domeniul chibcha urcînd prin sud pînă la marginile ariei maya -, aceste trei ansambluri regionale acoperă zone de o extremă atomizare dialectală. O dată cu *Conquista* au dispărut zeci de etnii, fie fizic, fie prin asimilarea de către alte grupuri. Diferente considerabile opun regiuni unde limbi precum ocuilteca, ixcateca sau chichimeca nu mai rezistă decît datorită cîtorva indivizi, unor limbi ai căror locutori indigeni încă se numără cu sutele de mii, în special în domeniile maya, nahuatl, zapotec, mixtec si otomi. De la începutul secolului, creşterea demografică a acestor societăţi a antrenat o înmulţire a numărului de locutori indigeni. Această creştere este totuşi foarte inegală, în funcţie de locutori si regiuni, în ciuda scăderii considerabile (cu excepţia Guatemalei, Salvadorului si Hondurasului) a procentajului de populaţii indiene în raport cu al celor hispanofone.

„Comunitatea" rurală mezoamericană, în trecut autocentrată în unele cazuri *(closed corporate community* de care vorbea E. Wolf), dar ulterior puternic inserată în societatea naţională, se prezintă ca o reconstituire juridico-politică spaniolă, edificată în timpul

epocii coloniale de la un substrat prehispanic, după modelul *republicas de Indios* si *reducciones;* pretutindeni, ea este creuzetul în care se înscriu modelele indigene de clasificare socială. Organizaţiile dualiste, atestate în teritoriul tlapanec sau în Chiapas, împart sociologic spaţiul după modelul *pueblo-ul*ui (trique), sau adoptă, în modalităţi diverse, dispozitivul teritorial al „cartierelor" *(barrios).* Acesta din urmă, dual (mocho) sau multiplu (popoluca), este mai mult sau mai puţin coextensiv unui model de distribuţie a grupurilor-„clanuri" localizate, cum ar fi *kalpul* (tzotzil, tzeltal). Fie că sînt autohtone, fie inspirate după un model iberic, sistemele conjugate - cu dominantă endogamă - permit funcţionarea echilibrată a instituţiilor politico-religioase locale si uneori a unui aparat ritualic dublu, articulat pe spatii sacre (munţi, sanctuare) sau pe cosmologii seleno-solare. Sistemele de filiaţie patriliniară nu sînt reprezentate masiv decît în aria maya, chiar dacă „înrudirile" agnate, a căror coeziune este menţinută indirect prin intermediul activităţii rituale, sînt încă atestate la mazahuas sau în Sierra de Puebla (nahua). Guaymi, bribri si cabecar constituie o arie izolată de matriliniaritate. Pretutindeni în rest domină filiaţia bilaterală sau formele hibride, de tranziţie între un sistem patriliniar, indigen, si un sistem cognatic, tinînd de o influentă metisă (zoque). în plus, instituţia „coînrudirii" (cumetrie, năsie) *(campadrinargo)* ocupă peste tot un loc de seamă. Sprijinindu-se pe proceduri ritualizate, ea suplineşte disolutia solidarităţilor de descendentă, favorizînd expansiunea cîmpului sociologic al înrudirii, prin includerea continuă de noi membri.

Funcţiile publice si religioase, veritabilă osatură a vieţii comunitare, sînt guvernate de un principiu al ascensiunii individuale, gradată în funcţie de o scară a costurilor si a prestigiului, respectînd modalităţi de parcurs mai mult sau mai puţin coercitive de la o titulatură la alta. Marcate de un nivel de ierarhizare extrem de variabil, în funcţie de comunităţi, aceste sisteme care mai reglează si astăzi, chiar eficace uneori, fluxurile unei economii vizibile prin intermediul devoţiunii adresate unui sfînt eponim *(mayordomias* sau *cofradias* din zonele înalte ale Chiapasului si Guatemalei), se lovesc în alte părţi de clivajele interne ale comunităţilor indiene si de continua evaziune a posturilor de responsabilitate publică. Cum nu ţineau de nici o formă de stratificare socială, grupurile din aria intermediară s-au văzut plasate sub controlul politic al unui sfat al bătrînilor (paya, sumo). în lupta cu dezastrele biologice se aplică procedee terapeutice de o extremă complexitate. Zona mezoamericană este caracterizată prin prezenta categoriilor etiologice seminaturaliste, cum ar fi distincţia *cald/rece,* provenită dintr-o teorie hipo-cratică a umorilor si dintr-o paradigmă indigenă referitoare la organizarea cosmosului, sau prin categorii psihologice (spaimă, gelozie, pierderea sufletului). Ca regulă generală, dimensiunea persecutorie a suferinţei face obiectul unor conceptualizări în care se amestecă referinţe la entităţi supranaturale *(Dios,* sfinţii, strămoşii divinizaţi, Diavolul), la suflete proiectate asupra unui alter ego animal (de tip *tona)* sau la indivizi metamorfozaţi *(nahuales),* uneori adevărate suporturi pentru fantasme ale devorării (la indienii pame). Cît despre şamani, asimilaţi cu unele dintre grupurile de tehnicieni ai vrăjitoriei, acestora li se atribuie, în plus fată de atribuţiile lor terapeutice, funcţiuni divinatorii, uneori dependente de existenta unui calendar ritual (ixil, mixe). Mai mult, ei pot îndeplini oficiul de ordonanţe ceremoniale în cadrul unei preoţii specializate (îndeosebi în operaţiuni legate de invocarea ploii, foarte importante mai ales la maya din Yucatan). în toate aceste societăţi, băuturile rituale ocupă un loc considerabil *(balche* la lacandoni, *tesguino* la tarahumara, sau *aguardiente,* alcoolul din trestie de zahăr, prin alte părţi), în vreme ce halucinogenele cunosc o răspîndire mult mai redusă : *psilocibe* la mazateci si chatino, *peyotl (Laphophora Williamsii)* la huischol sau mai cunoscuta *Cannabis indica.* în afara activităţilor rituale legate de tradiţiile locale de origine prehispanică, sărbătorile catolice sînt respectate aproape peste tot, cu toată influenta crescîndă a sectelor de confesiune protestantă: metodişti, adventişti (zoque), prezbiterieni (chol, cakchiquel). Dacă situaţiile de sincretism păgîno-crestin predomină, numeroase socie-tăti pot fi totuşi situate într-o continuitate, la extremitatea iniţială a căreia am regăsi enclavele refractare la evanghelizare (tarahumara *gentiles,* lacandon), iar la cealaltă

grupuri în cadrul cărora sînt integrate elemente de religii prehispanice si populare metise (nahua în Altiplano, purepecha, chorti în Honduras). Se constată existenta unor sisteme „compartimentate", în cadrul cărora dispozitivul ritual menţine un clivaj riguros între religia creştină şi activităţile şamanice (otomi sud-huasteci).'

Modelele cosmologice mezoamericane prezintă similitudini profunde: aceeaşi concepţie despre univers, perceput sub forma mai multor straturi, conform tradiţiilor aztecă şi maya; implicarea mutuală a categoriilor spaţiale şi temporale, pe alocuri cu reminiscenţe de calendar antic (zutuhil, kekchi); un dualism astral bazat pe perechea Lună -Soare, după formule conjugale (huazteci, matlatzinca) sau fraterne (tepehua), echista-tutare (totonaque) sau asimetrice si în corespondentă cu imaginea corpului (otomi). Venerarea puterilor distribuite în interiorul unui panteon ierarhizat, în vîrful căruia se află strămoşii, „părinţii" si „mamele", invocarea unor instanţe cum ar fi pămîntul, focul, vîntul si ploaia (elementele *chac* ale lumii maya) sînt tot'atîtea practici si credinţe bazate pe mituri locale ale genezei si eshatologiei, cu nenumărate variante,'percepute în viziunea energetică si ciclică a unei istorii punctate de episoade diluviene. Figura ambivalentă a Diavolului, peste tot primită cu succes, rămîne paradigma majoră sub care, începînd cu epoca colonială, „idolatria" si-a putut afla un refugiu. In societăţile din desert, influentele *pueblos* se manifestă prin intermediul unei cosmogonii „ascensionale" si prin formalismul extrem al ritualurilor (pima, papago). Cît despre zona intermediară, aceasta este marcată de imixtiunea unor elemente mezoamericane în mitologii, concepţii ale persoanei si dublurilor animale înrudite cu unele dintre acelea care traversează lumea amazoniană (bribri, cuna).

J. GALINIER

• BENNETT W., ZING R., 1935, *The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico,* University of Chicago Press, Chicago. - BRETON A., 1979, *Les Tzeltal de Bachajon,* Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre. - CHAPMAN A., 1978, Les *enfants de la mort. Univers mythique des Indiens Tolupan (Jicaque),* Mission archeologique et ethnologique francaise, Mexico. - COLBY B., COLBY L., 1981, *The Day Keeper. The Life and Discourse of an Ixil Diviner,* Harvard University Press, Cambridge. - FOSTER G., 1960, *Culture and Conquest,* Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, Washington DC. - ICHON A., 1969, *La religion des Totonaques de la Sierra,* Editions du CNRS, Paris. -POZAS R., 1979, *Chamula,* Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de Mexico. - WOLF E., 1959, *Sons of the Shaking Earth,* University of Chicago Press, Chicago.

INDIENII DIN AMERICA DE NORD 1.

Culturile arhaice

Primele culturi paleo-indiene din America de Nord (coasta Pacificului, Marele Bazin, Marile Cîmpii) datează din perioada cuprinsă între anii 25.000 şi 20.000 Î.Cr. începînd cu 15.000 î.Cr. se diferenţiază culturile de vînători din litic: Llano sau Clovis (de la 10.000 la 8000 Î.Cr.), Folsom (8000 Î.Cr.) şi Plano (de la 7000 la 5000 Î.Cr.); dispariţia marilor mamifere este situată în jurul anilor 7000, 6000 î.Cr. Pe la 10.000 î.Cr., la vest de Munţii Stîncosi, apare o variantă a culturii numite „arhaică", din care se va naşte prima cultură a deşertului (de la 8000 la 7000 Î.Cr.); un arhaic oriental se constată şi în Sud-Est, începînd cu 4000, 3000 î.Cr. şi în Nord-Est, între 3500 şi 3000 î.Cr.; tot culturii orientale arhaice i se atribuie si cultura Old Copper din zona Marilor Lacuri (pe la 3000 Î.Cr.). O tendinţă de unificare a variantelor locale din litic si arhaic se manifestă începînd cu 5000 Î.Cr. (3000 Î.Cr. în Est).

Culturile istorice ale Americii de Nord - cu excepţia zonei arctice şi a celei subarctice de vest - s-au diversificat pornind de la două nuclee regionale: Sud-Vestul şi Sud-Estul. Influenta mezoamericană se manifestă prin difuzarea agriculturii (complexul porumb -fasole - dovleac) şi a unui număr de modele sociale. Ceramica apare pe la 1700 Î.Cr. în Sud-Est; în Sud-Vest, acest meşteşug pătrunde din Mexic, în secolul al II-lea d.Cr. Varianta Cochise a culturii deşertice asociază, în sud-estul Arizonei, pe la 2000 î.Cr.,

culesul ghindei (practicat pînă în epoca istorică) şi cultura unui soi arhaic de porumb: asa se constituie civilizaţia din Sud-Vest, a cărei cultură îsi va atinge apogeul prin pueblos. Trei tradiţii impregnate de elemente mezoamericane se diferenţiază ulterior: Mogollon, cultură de tranziţie (250-1000), Anasazi si Hohokam, cu moştenitorii ei tîrzii: zuni, hopi şi piman (pima şi papago). Prima perioadă a culturii Anasazi (începu-tul erei noastre, canioanele Four Corners) este cea a vînătorilor-culegători seminomazi, *basket makers*, care se ocupau cu împletiturile, practicînd o agricultură bazată pe cultura porumbului, dar puţin evoluată. A doua perioadă (secolele al VIII-lea - al XIII-lea, apogeu în secolul al X-lea - al XI-lea) este marcată de pueblos, iar reprezentanţii săi, agricultori (porumb, fasole, bumbac) si olari, trăiesc în locuinţe mari, grupate în sate *(pueblos).* Spre finele secolului al XIII-lea, aceste sate vor fi abandonate, iar locuitorii lor se vor deplasa spre sud, unde va lua naştere cultura Pueblo de astăzi. Indienii hohokam (secolele al X-lea - al XH-lea), stabiliţi iniţial pe rîul Gila (Arizona), practicau cultura porumbului si irigaţiile. I n Sud-Est, pe la 2300 Î.Cr. cel mai devreme si 1500 Î.Cr. cel tîrziu, se constituie cultura Woodland, caracterizată prin ceramică şi morminte în tumuli; din această cultură vor apărea, începînd cu 500 î.Cr., culturile Adena şi Hopewell, dispărute în secolele al IV-lea, respectiv al VIII-lea si caracterizate prin dezvoltarea unor societăţi stratificate, cu funcţii specializate. Elemente de civilizaţie Hopewell au fost moştenite de civilizaţia Mississippi (Sud-Est, prerii, din secolele al VI-lea - al VII-lea pînă pr'în secolul al XVII-lea), caracterizate prin edificarea de tumuli *(mounds)* în localităţi care au fost probabil centre politico-religioase ale clasei conducătoare; faza numită Temple Mound vădeşte importante influente mexicane. Indienii natchez si vecinii lor orientali (chickasaw, choctaw, creek etc.) sînt moştenitorii civilizaţiei Mississippi, la care s-a mai adăugat şi cultura indienilor de limbă'caddo. în Marile Cîmpii, de-a lungul primului mileniu al erei noastre, se deosebesc două moduri de viaţă: acela al vînătorilor de bizoni, nomazi trăind în grupuri, în vest (Cîmpiile propriu-zise), acela al cultivatorilor sedentari, grupaţi în comunităţi rurale, în est (prerii). Aducerea calului european în Cîmpii, începînd cu New Mexico spaniol (finele secolului al XVII-lea -începutul secolului al XVIII-lea) va da naştere culturii istorice a Cîmpiilor.

Coasta de nord-est a Pacificului cunoaşte o evoluţie specifică. *Proto-wester*ns, vînă-torii de vînat mare, sosesc în partea de sud a litoralului din direcţia Alaskăi, traversînd Podişul Columbia între 9500 si 6500 Î.Cr. Cultura Early Boreal,' de pescari si vînători de mamifere marine, veniţi prin nord, trebuie să fi început să o înlocuiască pe cea Proto-Western încă de la 8000 Î.Cr. Elemente de na-dene (locutori de limbi tlingit si, mai puţin sigur, haida) sosesc aici în jurul anului 3000 Î.Cr. între 3500 şi 1500 Î.Cr. apar trăsăturile principale ale culturii istorice; spre începutul secolului al VI-lea d.Cr., cultura de pe Coasta de nord-vest îşi dobîndise deja o fizionomie definitivă.

M. IZARD

• FIEDEL J.A., 1987, *Prehistory of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge. - JENNINGS J.D., 1968, *Prehistory of North American Indians*, McGraw Hill, New York. -KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - MACGOWAN K. si HESTER JA. Jr., 1962, *Early Man in the New World*, Doubleday, New York. - MACNEISH R.S. (ed.), 1973, *Early Man in America*, W.H. Freeman, San Francisco. - SPENCER R.F, JENNINGS J.D. *et al.*, 1965, *The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians*, Harper & Row, New York - Evanston - Londra. - WILLEY G.R., 1966, *An Introduction to American Archaeology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

2. *Culturile istorice*

Se califică drept „istorice" culturile nord-amerindiene atestate pentru perioada posterioară primelor contacte cu europenii (secolul al XVI-lea), oricare ar fi fost, pentru toate societăţile, momentul de confruntare directă sau indirectă cu lumea albă spaniolă, franceză sau engleză.

Antropologii, mai cu seamă Wissler (1938), Kroeber (1939) si Driver (1961), s-au ocupat de definirea ariilor culturale istorice, pornind de la criter'ii eterogene tinînd de geografie si de ecologie si respectînd configuraţia ariilor pre- si protoistorice, dar si tipologia empirică a modurilor de viată cele mai răspîndite, mai mult sau mai puţin tîrzii. Este bine de reţinut împărţirea ansamblului format de teritoriul Canadei'si Statelor Unite în zece zone, propusă în *Handbook of North American Indians,* în curs de publicare (1978 *sq.)*: 1) Zona arctică, cu populaţie inuită (eschimoşi); 2) Zona subarctică, împărţită în est- si vest-subarctică (Driver) sau în est-subarctică, Mackenzie si Yukon ; 3) Coasta de nord-vest; 4) California ; 5) Sud-Vestul, aria „oazelor" lui Driver, cuprinzînd Mexicul septentrional; 6) Marele Bazin; 7) Podişul Columbia; 8) Marile Cîmpii; 9) Sud-Estul; 10) Nord-Estul. La Driver, regiunea din *Handbook* corespunzătoare ariilor reprezentate de Cîmpii, Sud-Est si Nord-Est formează un singur ansamblu, subîmpărtit în „Cîmpii", „Prerii" şi „Est" ; pentru a desemna aria constituită de „Cîmpii" şi de „Prerii" a lui Driver, Kehoe (1981) utilizează expresia „Prerii-Cîmpii". In prezentul dicţionar vom urma împărţirea din *Handbook,* cu gruparea într-un singur ansamblu, a zonelor Marele Bazin şi Podişul Columbia, deja propusă de Stewart (1938); pentru prezentarea culturilor istorice, vom trimite aşadar la intrările *California, Coasta de nord-est a Pacificului, Marele Bazin* si *Podişul Columbia, Nord-Est, Subarctica, Sud-Est, Sud-Vest,* acest dispozitiv fiind completat prin intrările *Inuit (Eschimos)* şi *Pacificul de nord.*

M. IZARD

• COLLIER J., 1947, *Indians of the Americas,* Mentor Books, New York. - DRIVER H.E., 1961, *Indians of North America,* University of Chicago Press, Chicago. - EGGAN F. (ed.), 1955, *Social Anthropology of North American Tribes,* ed. a II-a, Chicago University Press, Chicago. - FORBES J.D., 1964, *The Indian in America's Past,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - HODGE F.W., 1907-1910, *Handbook of American Indians North of Mexico,* 2 vol., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. -JENNESS D., 1955, *The Indians of Canada,* National Museum of Canada, Ottawa. -KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America,* University of California Press, Los Angeles. - LEACOCK E.B., LURIE N.O. (ed.), 1971, *North American Indians in Historical Perspective,* Random House, New York. -MURDOCK G.P, 1960, *Ethnographic Bibliography of North America,* ed. a III-a, Human Relations Area Files, New Haven. - SPENCER R.F, JENNINGS J.D. *et al.,* 1965, *The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians,* Harper & Row, New York - Evanston - Londra. - STURTEVANT W.C. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians,* 9 vol. apărute (1991), Smithsonian Institution, Washington DC. - SWANTON J.R., 1952, *The Indian Tribes of North America,* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. - TAX S. (ed.), 1952, *Heritage of Conquest,* University of Chicago Press, Chicago. - WISSLER C, 1938, *The American Indian,* Macmillan, New York; 1948, *Indians of the United States,* Doubleday, New York (trad. fr. *Histoire des Indiens dAmerique du Nord,* Robert Laffont, Paris, 1969).

3. *Situaţia actuală*

Statele Unite

în anii 1820, singurii indieni din Est care încă mai duceau o viată liberă erau chippewa--ojibwa (la nord de Wisconsin). Fostul Teritoriu de nord-vest si'cea mai mare parte din Oklahoma, cu statut de „Teritoriu indian", se aflau sub control american, împreună cu Louisiana şi Florida. Americanii au încercuit teritoriile din Iowa şi fosta zonă de influentă spaniolă, între Missouri si La Plata; pe la 1840, ei exercitau deja un control parţial asupra Cîmpiilor septentrionale şi teritoriului Colorado ; Texasul intră în Uniune la 1845, iar Anglia va ceda în favoarea acesteia Oregonul, în 1846. Posesiunile mexicane situate la nord de Rio Grande vor deveni americane în urma războiului din 1846-1848. în Sud-Vest, americanii se confruntă cu indienii navajo în 1863 si cu apaşii în 1874-1886. în 1869, Red Cloud, căpetenia indienilor sioux tetoni, renunţă la luptă. Ultimele

războaie au avut loc la începutul perioadei rezervaţiilor : ridicarea indienilor din Cîmpii (1874-1877), nez perce (1877) si ute (1979).

în anii 1870, chemarea la război ia o turnură mesianică. *Peyotl* se răspîndeste în Cîmpii dînd naştere, la finele secolului al XIX-lea, unei religii sincretice, impregnată cu elemente creştine si denumită peyotism. *Ghost Dance* apare spre 1870 la payute si cunoaşte un succes pe cît de fulgerător, pe atît de efemer în Cîmpii, unde stă la originea ultimei rebeliuni a indienilor sioux (masacrul de la Wounded Knee Creek, 1889). în 1885, predarea căpeteniei apase, Geronimo, marca sfîrsitul luptelor din Sud-Vest.

în anul 1871 este abolit'sistemul de tratate: din 1797 au fost semnate 389 de tratate. în 1887, reforma agrară din *General Allotment Act* sau *Dawes Act* va redeschide discuţia referitoare la principiul de neînstrăinare a pămînturilor din rezervaţii, antre-nînd o diminuare considerabilă a suprafeţei acestora care va scădea, între 1887 si 1934, de la 556.000 km^2 la 180.000 km^2. în 1924 *(Indian Citizenship Act),* indienii vor dobîndi naţionalitatea americană, dar sistemul tutelar nu va fi abolit pînă în 1968 *(Civil Rights Bill). Indian Reorganization Act* sau *Wheeler-Howard Act* (1934) inaugurează politica liberală a „Indian New Deal", inspirată de John Collier, comisar al Afacerilor Indiene. în 1954, promulgarea documentului *Termination Act* ameninţă serios viata comunităţilor indiene: este vorba de încheierea unui proces de „integrare" a indienilor prin suprimarea rezervaţiilor; totuşi, această politică va avea efecte limitate. Preşedinţii Johnson (1968) si Nixon (1970), spre deosebire de administraţia Eisenhower, adoptă o atitudine de deschidere „fără precedent în istoria Statelor Unite" (D'Arcy McNickle, 1973). în zilele noastre, principala „problemă indiană" este aceea că jumătate din populaţia indiană trăieşte în oraşe.

în 1879, albii liberali fondau National Indian Association. în 1944 vede lumina zilei organismul intitulat National Congress of American Indians, de inspiraţie loialistă. Două dintre mişcările apărute la iniţiativa indienilor citadini au conferit, recent, revendicărilor indiene o turnură radicală: este vorba despre National Indian Youth Council (1961) şi American Indian Movement (1968).

în Alaska, autohtonii reprezintă aproximativ 30% din populaţia statului; în 1971, trăiau aici 33.000 de inuiti, 15.000 de indieni si 2.500 de aleuti. Amendamentul pentru Alaska (1936) din *Indian Reorganization Act*, 1934, stipulează că vor fi recunoscute ca rezervaţii teritoriile ocupate efectiv de către autohtoni. în 1966 s-a fondat în Alaska organizaţia Alaska Federation of Natives.

Canada

„Proclamaţia regală" din 1763 a reglementat relaţiile dintre indieni si Canada, cu excepţia fostelor teritorii franceze Acadia si Quebec'. Tratatele nu au fost încheiate cu triburi, ci cu ansambluri regionale de triburi. Primele zece tratate s-au semnat între anii 1870 si 1906. în 1921, ca urmare a descoperirii zăcămintelor de petrol, tratatul cu numărul 11 va extinde teritoriul euro-canadian pînă în regiunile centrale si occidentale ale districtului Mackenzie (nord-vest). Ultimele tratate au fost încheiate în regiunea Marilor Lacuri, în 1923. Acestea nu vizează Labradorul, vestul Quebecului (naskapi si cree), majoritatea teritoriului din Columbia Britanică, partea orientală a districtului Mackenzie si districtul Keewatin (nord-vest), precum si Yukonul. Indienii din Canada respectă dispoziţiile generale stipulate în *British North America Act* din 1867, care îi plasează sub tutela Confederaţiei, si dispoziţiile specifice din *Indian Act* din 1880, revizuit în 1951 si în vigoare astăzi.'

Administraţia distinge patru categorii de indieni si de asimilaţi: 1) indieni „înscrişi" *(registred),* al căror statut este definit printr-un tratat; 2) indieni „înscrişi" care nu tin de nici un tratat; 3) indieni „neînscrisi" *(unregistred),* care nu sînt consideraţi legal indieni sau care şi-au abandonat statutul; 4) metişi, care în 1940 şi-au pierdut statutul de minoritate etnică. Indienii din Canada au drept de vot la nivel de provincie din 1949 şi la nivel de federaţie din 1960. Indienii aflaţi sub incidenţa tratatelor s-au organizat,

la scară federală, în National Indian Brotherhood, care a devenit recent Assembly of the First Nations. Canadian Association in Support of Native People militează pentru apropierea diverselor comunităţi indigene : inuiţi sau eschimoşi, aleuţi, indieni, metişi.

M. IZARD

• EGGAN F., SWIFT H.H., 1966, *The American Indian. Perspective for the Study of Social Change,* University of Chicago Press, Chicago. - FEY N.E., MACNICKLE D'ARCY, 1959, *Indians and Other Americans,* Harper & Row, New York. - FRIDERES J.S., 1974, *Canada's Indians. Contemporary Conflicts,* Prentice Hall of Canada, Scarborough, Ontario. -LA BARRE W., 1975, *The Peyote Cult,* ed. a IV-a, Scjocken Books, New York. - LAFARGE O. (ed.), 1942, *The Changing Indian,* University of Oklahoma Press, Norman. - LEVINE S., LURIE N.O., 1970, *The American Indian Today,* Penguin Books, Baltimore, Maryland. -LORAM C.T., MACILWRAITH T.F, 1943, *The North American Indian Today,* Toronto University Press, Toronto. - MACLEOD W.C., 1928, *The American Indian Frontier,* A. Knopf, New York. - MACNICKLE D'ARCY, 1949, *They Came Here First,* J.B. Lippincott, Philadelphia. 1973, *Native American Tribalism. Indian Survivals and Renewals,* Oxford University Press, Londra - New York. - MARIENSTRASS E., 1971, „Les Indiens americains", în R. Erter, G. Fabre, E. Marienstrass, *En marge. Les minorites aux Etats-Unis,* Maspero, Paris. -MOONEY J., 1986, *The Ghost Dance Religion,* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. - SPICER E.H., 1961, *Perspectives in American Indian Culture Change,* University of Chicago Press, Chicago. - STEINER S., 1968, *The New Indians,* Dell Publishing, New York. - WADDELL J.O., WATSON O.M. (ed.), 1973, *American Indian Urbanization,* Perdue University Press, West Lafayette, Indiana. - WASHBURN W.E., 1971, *The American Indian and the United States. A Documentary History,* 4 vol., Random House, New York. 1988 (ed.), *Handbook of North American Indians;* t. IV, *History of Indian-White Relations,* Smithsonian Institution, Washington DC.

INDIENII DIN AMERICA DE SUD

încă din primele etape ale *Conquistei,* America de Sud dezvăluia Occidentului un impozant mozaic de culturi si de limbi, alături de o mare diversitate geografică si climaterică. Regiunilor puternic contrastante si populate din Anzii Cordilieri, impozant lanţ muntos care traversează întregul subcontinent, le corespund, în est, regiunile de şes,' relativ omogene, cu populaţie răzleaţă, organizată în comunităţi de dimensiuni reduse: teritorii vaste de savană şi păduri formate în bazinele fluviilor Orinoco si Amazon. Mai la sud, aceste formaţiuni cedează locul cîmpiilor din Gran Chaco si preriilor din pampasul argentinian,' iar apoi hăţişurilor si stepelor îngheţate ale Patagoniei. La vest de Cordilieri se desfăşoară fîsia îngustă a litoralului pacific,' umedă în nord, desertică în sud. Acestor mari'ansambluri geografice le corespund diverse modalităţi de organizare a vieţii omeneşti.

1. *Populaţie si istorie culturală*

Dacă problema contactelor preistorice dintre Lumea Veche si Lumea Nouă a suscitat ipoteze dintre cele mai diverse, toată lumea acceptă astăzi că popularea Americii a avut loc prin strîmtoarea Bering, care acum aproximativ 70.000 de ani forma o punte între Asia si America. Totodată, dacă originea asiatică a omului american nu mai este contestată, vechimea sa pe pămînt american (între 70.000 si 25.000 de ani) face încă obiectul a numeroase controverse. Săpături recente efectuate în estul Braziliei, în statul Piauî, atestă o prezentă omenească mai veche de 30.000 de ani, în vreme ce în Anzii Centrali, consideraţi pînă atunci ca formînd cel mai vechi nucleu de populaţie al subcon-tinentului, datările nu depăşesc 20.000 de ani. Trecerea istmului Panama ar fi avut deci loc cu aproximativ 35.000 de ani în urmă. Populare Anzilor, care a devansat-o pe aceea a versantilor săi de pe coastă, s-a efectuat probabil de-a lungul defileelor muntoase si a şesului amazonian. Istoria culturală a ultimelor şapte milenii este marcată de r'ăs-pîndirea agriculturii si domesticirea mai multor specii de camelide, totul jucînd un rol

determinant în procesul de formare a „şefiilor" tribale andine si a primelor state. Imperiul Inca, ce nu reprezintă, ca întreg decît o dezvoltare tîrzie si relativ de scurtă durată (1440-1532) în istoria subcontinentului, s-a constituit prin cuceriri succesive, iar acestea au permis integrarea unor formaţiuni etnice preexistente, în prezent doar parţial cunoscute. Mai înspre nord se întindeau „şefiile" tribale circumcaraibiene din Columbia, cum ar fi chibcha. în Anzii meridionali,' populaţiile diaguit si araucan s-au distins printr-o organizare militară deosebită. De la cîmpia amazoniană pînă la litoralul atlantic se înlănţuie o multitudine de societăţi de defrisori cu obiceiuri deosebit de războinice. în momentul descoperirii acestora, ultimii vînători trăiau la extremitatea sudică a continentului (La Pampa, Patagonia) şi în zonele deşertice.

2. *Cucerire şi colonizare*

Dominaţia europeană va împărţi teritoriile cucerite între Coroanele Spaniei si Portugaliei (Tratatul de la Tordesillas din 1494). Primul secol de contact a fost teribil pentru amerindieni, mai ales în Anzi, în Caraibe (unde indigenii au fost nimiciţi cu totul), pe litoralul atlantic si în valea aluvionară a Amazonului. Se estimează că populaţia autohtonă ar fi putut atinge, în momentul contactului, între 15 si 20 de milioane de indivizi pe tot ansamblul sud-amerindian. Demografia va scădea vertiginos, marcînd o depopulare de la 65 la 90%; faptul s-a datorat ravagiilor făcute de epidemii printre indivizii lipsiţi de imunitate, sclavagismului si masacrelor săvîrsite de către cuceritori. Numărul supuşilor Imperiului Inca, de exemplu, a scăzut de la 8 milioane la 1,3 milioane în perioada 1530-1590 (Wachtel, 1971). Astăzi, populaţia indiană non-andină poate fi evaluată la 1,2 milioane, mai puţin de o sesime din estimarea pentru anul 1492 (Denevan, 1976). în comparaţie cu zona andină (9 milioane de indieni, majoritatea quechua si aymara), indienii' din teritoriile de ses au suferit o depopulare si mai dramatică, deoarece genocidul s-a perpetuat pînă'recent, mai ales în Brazilia. Totuşi, majoritatea grupurilor de locuitori ai pădurilor au parte, de cîteva decenii, de o reînnoire demografică.

Sistemul colonial a impus o împărţire administrativă riguroasă si metode de exploatare a forţei de muncă indigene cu repercusiuni dezastruoase pentru populaţiile cucerite. Sistemele *ecomienda* (luare în tutelă a indienilor supuşi la impozite) si *mita* (muncă forţată în mine) au fost cele mai generalizate. în Columbia, indienii au beneficiat de repartizarea în *resguardos* (rezervaţii de pămînturi inalienabile), în vreme ce în teritoriile de misiune (Paraguay, Argentina, Amazonia) s-a impus modelul *reducerilor* (sate creştine). în alte părţi, colonizarea pămînturilor indiene a luat aspectul războaielor de exterminare (Brazilia) sau al represiunilor militare (Argentina, Chile), situaţie agravată astăzi de expansiunea necontrolată a fronturilor primilor colonişti.

Dominaţia colonială a stîrnit numeroase răscoale indigene cu specific adeseori mesianic, în Anzii centrali şi în Amazonia, sau militar, în sud; putem menţiona îndeosebi rezistenta timp de trei secole a araucanilor, care a conferit colonizării viitoarei republici Chi'le o imagine deosebită de a celorlalte regiuni din America de Sud. în zilele noastre, revendicările indienilor sînt exprimate prin intermediul unor organizaţii de tip sindical în Anzi, unde s-a format o pătură ţărănească fără pămînt, în timp'ce în Amazonia acestea sînt în esenţă de ordin etnic.

3. *Arhipelaguri lingvistice*

America de Sud este probabil una dintre regiunile lumii care oferă cea mai mare complexitate lingvistică : au fost atestate aici în jur de 1.500 de limbi - dintre care 300 sau 400 ar fi vorbite încă si astăzi - clasificate în 77 de familii si 44 de limbi izolate (Loukotka, 1968). Pare posibil ca aceste limbi să fie grupate genetic în trei mari „ramuri" : macro-chibcha, ge-pano-carib şi andina ecuatorială (cuprinzînd, printre altele, arawak, tucano, quechua, aymara, tupi-guarani si jivaro). Arawak si tupi-guarani acoperă cea mai extinsă zonă geografică; în schimb, limbile tucano, jivaro, guaycuru,

pano si ge constituie blocuri relativ compacte si omogene. Pare mai dificil de stabilit o taxonomie fiabilă a familiei carib, din cauza dinamicii expansioniste a grupurilor apartinînd acestei familii. De altfel, cazurile de bilingvism sînt suficient de generalizate la populaţiile arawak, tucano, jivaro, pano si în regiunile unde schimbul comercial are o funcţie destul de importantă (carib, în Guyana). Aria rîului Vaupez si a cursului superior al rîului Xingu prezintă exemple tipice de multilingvism. în fine, unele idiomuri au servit ca limbi vehiculare: quechua (varietate de chinchay), răspîndită pînă în Argentina cu două sau chiar trei secole înaintea formării Imperiului Inca, se vorbea curent pe cursul superior al Amazonului la începutul secolului al XVI-lea (Varese, 1983); limba tupi, devenită *lengua geral*, a fost răspîndită inclusiv de către iezuiţi pe cursul mijlociu al Amazonului; la fel este, în sud, guarani, limba de cultură a misiunilor, astăzi limbă maternă pentru 2 milioane de indivizi din Paraguay, Argentina şi Brazilia.

4. *Arii culturale*

Dificultatea de a stabili o corespondentă sistematică între limbă si cultură a condus la elaborarea de noi criterii pentru clasificarea societăţilor sud-amerindiene. La sfîrsitul secolului al XIX-lea, antropogeografii demonstraseră deja importanta decisivă a habitatului asupra diversităţii si repartizării culturilor. Particularităţile geografice si mai ales capacitatea de a produce surplusuri alimentare vor fi reţinute de aici înainte drept criterii pentru determinarea nivelului de dezvoltare culturală. Astfel, s-au conturat patru mari unităţi culturale : Anzii, aria circumcaraibiană, pădurea tropicală şi pampasurile. Leagăn al unor civilizaţii deosebit de elaborate (Chavin, Tiahuanaco, Inca), zona andină este caracterizată printr-o economie bazată pe creşterea animalelor si pe agricultura practicată în terase, pe o tehnologie avansată (metalurgie, irigaţii, reţea de drumuri, arhitectură monumentală), pe un sistem de clase rigid, pe războaie de cucerire si pe un important complex religios bazat pe *huacas* (locuri sau obiecte sacre) si pe cultul solar. Unul dintre aspectele originale specifice societăţilor andine tine de exploatarea spaţiului în funcţie de complementaritatea diverselor zone, etajate vertical, si de mediul ecologic. Multă vreme considerată zonă de legătură între civilizaţiile andine si păduri, aria circumcaraibiană include ansamblul „şefiilor" din Anzii septentrionali din Ecuador, Columbia (chibcha) si Venezuela, la care au fost adesea asociate si „şefiile" din savanele din Mojo (Bolivia), datorită dublei influente a acestora, andină si amazoniană. Cît despre aria pădurii tropicale, aceasta se distinge prin existenta unor unităţi socio--politice mai reduse din punct de vedere demografic, printr-un sistem de înrudire cognatic si „şefii" bazate pe practicile războinice si pe defrişare. De acest ansamblu tin majoritatea culturilor amazoniene. în fine, aria pampasurilor (numită „marginală" de către Steward, 1949) poate fi sumar definită prin nomadism, absenta agriculturii (sau dezvoltarea slabă a acesteia) si o tehnologie destul de rudimentară. De obicei, aici se includ culegătorii de cochilii din arhipelagul chilian (alcaluf, yaghan), vînătorii din pampasul patagonian (selk'nam, tehuelch, puelch), indienii din delta fluviului Parana si de pe litoralul estuarului La Plata (charrua, querandi) si cei din Gran Chaco (guaycuru, zamuco, mataco, lule-vilelan, mascoi), dintre care unii folosesc calul din secolul alXVII-lea.

Oricît ar fi de comodă, clasificarea pe zone culturale nu a furnizat niciodată vreun răspuns viabil la problemele ridicate de specificitatea etnografică a Americii de Sud. în fapt, etnologia sud-americanistă din ultimii 20 de ani lasă să se întrevadă posibilitatea unei circumscrieri a marilor ansambluri regionale care depăşesc frontierele etanşe ale tipologiilor clasice, mult peste criteriile lingvistice, tehnologice şi ecologice.

5. *Stadiul cercetărilor*

Multă vreme subminată de o perspectivă esenţial monografică, cercetarea sud-americanistă încearcă astăzi să iasă din acest făgaş metodologic si conceptual, privilegiind interdisciplinaritatea si dedicîndu-se studiului marilor ansambluri pluritehnice si interconexiunilor de durată ale acestora. Pe lîngă studiul comparat al marilor sisteme regionale, mai cu

seamă al zonelor de contact dintre teritoriile înalte si cele joase (Anzii/Amazonia), cercetarea se apleacă asupra problemelor referitoare la definirea etnică (etnogeneză, etnicitate, identitate/alteritate, frontiere), dar si asupra apropierii dintre modelele andine, mezoamericane si hispanice, asupra studierii occidentalizării si a procesului de dominaţie pre- si post-hispanică. în sfîrsit, de cîtiva ani, antropologia urbană ia un avînt considerabil în majoritatea ţărilor andine si în Brazilia, unde fenomenele de migrare internă şi de integrare urbană devin cruciale.

J.-P. CHAUMEIL

• DENEVAN W.H. (ed.), 1976, *The Native Population of the Americas in 1492,* University of Wisconsin Press, Madison. - DOSTAL W. (ed.), 1972, *La Situacion del Indigena en America del Sud,* Biblioteca Cientîfica, Montevideo. - 1978, POIRIER J. (ed.), *Ethnologie Regionale,* t. II, Gallimard, Paris, mai ales articolele lui Lahmeyer-Lobo E.M., " Les Indiens du Nord et du Centre de l'Amerique du Sud", Favre H., „Le Perou et la Bolivie, Chiara V., „Le Bresil", Gutierrez Amaro L.M., „Les Indiens du bassin moyen et inferieur du Rio de La Plata", Laming-Emperaire A., „Le Chili et l'Argetine". - LAMING-EMPERAIRE A., 1980, *Le probleme des origines americaines. Theories, hypotheses, documents,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Presses Universitaires de Lille, Paris - Lille. - LOUKOTKA C, 1968, *Classification of South American Indian Languages,* University of California Press, Los Angeles. - MURDOCK G., 1951, „South American Cultures Areas", în *Southwestern Journal of Anthropology,* 7 : 415-436. – OBERG K., 1955, „Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America", în *American Anthropologist,* 57 : 472-487. - RENARD-CASEVITZ F.-M., SAIGNES T., TAYLOR A.C., 1986, *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les societes amazoniennes et andines du XVe au XVI*e *siecle,* Recherches sur les Civilisations, Paris. - STEWARD J.H. (ed.), 1946-1959, *Handbook of South American Indians,* 7 vol., Smithsonian Institution, Washington DC. - STEWARD J.H., FARON L.C., 1959, *Native Peoples of South America,* McGraw-Hill, New York. - VARESE S., 1983, „Los grupos etno-linguîstucicos de la selva andina", în B. Pottier (ed.), *America Latina en sus lenguas indigenas,* UNESCO - Monte Avila Editores, Caracas. - WACHTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la Conquete espagnole, 1530-1570,* Gallimard, Paris; 1990, *Le retour des ancetres: les Indiens Hurus de Bolivie, X*e*-XVI*e *siecles. Essai d'histoire regressive,* Gallimard, Paris. - ZERRIES O., 1968, „The South American Indians and Their Culture", în J. Fittkau *et al.* (ed.), *Biogeography and Ecology in South America,* W. Junk N.V. Publishers, Haga.

INDIGENISM

Prin „indigenism" înţelegem un ansamblu de teorii si de discursuri referitoare la populaţiile indigene din diverse ţări ale Americii Latine (Mexicul si ţările andine, în special). Curentul indigenist, format la finele secolului al XIX-lea si începutul secolului al XX-lea - în momente cînd ţările respective, conduse de regimuri liberale influenţate de pozitivism, treceau prin transformări culturale importante -, a apărut întotdeauna în zone exterioare populaţiilor indigene, a căror condiţie o denunţau. Aceste populaţii erau percepute ca reprezentînd o frînă în calea dezvoltării si a progresului, astfel că indigenismul proslăvea integrarea lor progresivă în viata naţiunii prin mai multe măsuri, între care alfabetizarea ocupa mereu un loc de cinste (indianul trebuia „mexicanizat", „peruanizat" sau „bolivianizat"). Primul Congres Indigenist Interame-rican, organizat la Pâtzcuaro (Mexic) în 1940, va formula recomandări referitoare la politicile de urmat în America Latină. Adeseori bazate pe o reprezentare hiperbolizată a trecutului, aceste teorii nu analizau natura raporturilor sociale care duceau la margi-nalizarea politică si economică a populaţiei indigene. Manifestînd un caracter filantropic într-o primă fază, ideologia indigenistă'a cunoscut uneori forme radicale, sub influenta gînditorilor marxişti care ţineau seama mai mult de revendicările economice (referitoare la pămînturi, de exemplu) decît de cele culturale. Aportul indigenismului la transformarea unor aspecte ale vieţii indianului (sănătate, educaţie si cîteva reforme agrare, soldate cu distribuirea unor'titluri de proprietate) si la perceperea chestiunii indiene în

diverse alte sectoare (studenţi, învăţători, ţărani) nu poate fi neglijat; cu toate acestea, soluţiile parţiale propuse nu au contribuit la rezolvarea problemelor fundamentale ale populaţiilor ’vizate. Astăzi, indigenismul creol si paternalist este aspru combătut în ţările andine de grupuri si partide „indiene” sau „indianiste”, care afirmă specificul societăţilor indigene şi resping, în modalităţi diverse, integrarea şi „occidentalizarea”.

G. RIVIERE

• ARGUEDAS J.M., 1975, „Razon de ser del indigenismo en el Peru”, în *Formacion de una cultura indoamericana*, Siglo Veintiuno editores, Mexico. - BONFIL BATALLA G., 1981, *Utopia y revolucion*, Nueva Imagen, Mexico. - *Cahiers de l’Institut Universitaire d’Etudes du Developpement*, 1982, „De l’empreinte â l’emprise, identites andines et logiques paysannes”. -DEUSTUA J., RENIQUE J.L., 1984, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perie (1897-1931)*, Centro de Estudios Rurales Andinos ” Bartolome de las Casas”, Cuzco. - FAVRE H., 1966, „L’action indigeniste en Amerique latine, în *Notes et etudes documentaires*, 3317, Problemes d’Amerique latine, t. III, La Documentation franşaise, Paris: 45-50; 1976, L’indigenisme mexicain naissance developpement crise et renouveau”, în *Notes et etudes documentaires*, 4338-4340, *Problemes d’Amerique latine* (42), La Documentation francaise, Paris: 67-82. - GRAL, Centre Interdisciplinaire d’Etudes Latino-Americaines, Toulouse Le Mirail, 1982, *Indianite ethnocide, indigenisme en Amerique latine*, Editions du CNRS, Paris. -MARZAL M., 1981, *Historia de la antropologia indigenista, Mexico y Peru*, Pontificia Universidad Catolica del Peru, Fondo Editorial, Lima. - PARRENIN G., LAVAUD J., 1980, *Pour une approche de l’indigenisme en Bolivie (1900-1932)*, document nr. 14, Equipe de recherche sur les societes indiennes paysannes d’Amerique latine, CNRS, Paris.

► *Mexic. Antropologia mexicană*

INDO-EUROPENE (SOCIETĂŢI ~)

Adeseori criticată sau ignorată, noţiunea de „societăţi indo-europene” rămîne totuşi indispensabilă: ea acoperă un fenomen istoric atestat, de la care s-a început elaborarea si verificarea conceptului de „structură”, în lingvistică de către F. de Saussure, în antropologia istorică de către G. Dumezil. Societăţile în discuţie, vorbind limbi asemănătoare si cu siguranţă înrudite, trebuie să fi împărtăşit aceleaşi structuri sociale si sisteme de gîndire. Proiecţia acestora se poate reconstitui prin comparaţii lingvistice si prin confruntarea vechilor texte hitite, sanscrite, greceşti, iraniene, latine etc. Organi-zarea lor nu are în sine nimic original: legături consangvine ce reglează relaţiile dintre grupuri, familii patriliniare extinse, mari unităţi „clanice” si corelativele acestora (exogamie, răzbunare colectivă a sîngelui), o putere bazată pe regalitatea magică, confrerii de războinici cu practici de iniţiere, colegii sacerdotale cu tradiţii sacre, care explică supravieţuirea tîrzie a unor structuri religioase foarte vechi. Originalitatea trebuie căutată în altă parte, nu în mecanismele efectiv atestate, ci în imaginea pe care societatea si-o făcea despre sine, indiferent de realitatea de fapt. Dispozitivul conceptual descoperit de Dumezil organizează atît societatea ideală, asa cum o concepeau indo-euro-penii, cît si ansamblul religios, cu teologia si mitologia specifică. Marile fenomene umane sînt gîndite în cadrul a trei „funcţii” ierarhizate, iar reunirea acestora epuizează datele ansamblului vizat, oricare i-ar fi'natura. Cea dintîi combină două reprezentări ale suveranităţii magico-religioase şi politico-juridice, forme opuse, dar complementare, ale aceleiaşi activităţi: departe de oameni, puterea în manifestările ei neliniştitoare ” i terifiante ; mai aproape de umanitate, celălalt angrenaj rezidă în noţiunea de „contract şi în funcţionarea armonioasă a dreptului. Cea de-a doua funcţie se referă la forţa fizică şi războinică, în toate formele acesteia, adeseori organizate, dar şi aici într-un diptic: pe de o parte, dezlănţuirea imediată şi aproape orbească a violenţei în luptă; de cealaltă parte, exercitarea raţională, profesională, a activităţii de războinic; în fine, în al treilea rînd, actele, gesturile, pasiunile, reunite în scrieri sub numele de abundentă si fecunditate: producerea şi reproducerea. Acest sistem este singular prin conţinut şi organizare, dar mai cu seamă prin condiţiile de funcţionare şi modul de a-şi manifesta

efectele. Constituit în doctrină, sistemul este aplicat conştient de milenii. Functionînd ca o schemă generatoare, el structurează si modelează(într-un mod adeseori'inconştient) mecanismele conceptuale de la toate nivelurile : teologie, religie, drept, economie, poezie epică. Teorie si practică totodată, ideologia trifunctională inspiră si alimentează atît panteonul latinilor, cît si pe cel al indienilor sau al vechilor iranieni, ori formele de căsătorie din India pînă la Roma, modelele de jurămînt din vendeta osetă, în secolul alXX-lea, chiar si organizarea societăţii medievale franceze pe trei stări. Admisă fiind influenta acestui' cadru de gîndire asupra concepţiilor indo-europene referitoare la real si cu atît mai mult asupra celor legate de imaginar, cîteva probleme rămîn totuşi deschise spre dezbatere. Care este proporţia, la diversele popoare indo-europene, într'e doctrina conştientă şi dispozitivul inconştient? Care este raportul între această „ideologie", societatea astfel concepută, poate visată, si realitatea socială atestată istoric, societatea vie? Sistemul trifunctional nu este decît o proiecţie conceptuală a unei structuri sociale care a existat realmente? Sau, dimpotrivă, societăţile istorice organizate în funcţie de trei componente reale reprezintă aplicarea tîrzie a unui model de gîndire, la capătul unui lung proces de concretizare, ca în cazul castelor în India, sau al unei reconstituiri de origine savantă, cum este cazul celor trei ordine din Franţa Vechiului Regim?

G. CHARACHIDZE

• BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes,* 2 vol., Editions de Minuit, Paris. - DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme,* Gallimard, Paris. - DUMEZIL G., 1958, *L'ideologie tripartie des Indo-Europeens,* Latomus, Bruxelles; 1980, *Les dieux souverains des Indo-Europeens,* Gallimard, Paris; 1985, *Heur et malheur du guerrier,* Flammarion, Paris. - SERGENT B., 1987, „Les Indo-Europeens", în P Leveque (coord.), *Les premieres civilisations,* t. I, PUF, Paris.

INDONEZIA. Antropologia indoneziana

Primul curs de antropologie a fost organizat în Indonezia de olandezul J.P. Duyvendak, la Scoala de Drept din Batavia, în paralel cu un curs de drept cutumiar *(adatrecht),* disciplină în care scoala olandeză se distingea printr-o perspectivă adeseori apropiată de antropologia juridică. Acesta a fost domeniul specific al primelor cercetări făcute de un indonezian si care pot fi calificate drept etnologice (Soekanto, 1933). Traducerea în limba indoneziana a manualului lui Duyvendak (1935) a fost pentru multă vreme principala operă de introducere în etnologie aflată la dispoziţia studenţilor indonezieni.

După întreruperea datorată ocupaţiei japoneze, învătămîntul antropologic a fost reluat, sub conducerea olandezului G.J. Held si a asistentului său F.A.E. Van Wouden (cunoscut prin remarcabilul său studiu asupra'structurilor sociale din Indonezia orientală), la nou fondata Universitate a Indoneziei, din Djakarta. în fine, în 1957, doi dintre elevii indonezieni ai lui Held, Koentjaraningrat si J.B. Ave, vor deschide în aceeaşi universitate primul departament de antropologie. Alte asemenea departamente urmau să fie create, ulterior, la Jogyakarta (în centrul insulei Java), Denpasar (Bali) si Manado (Celebes). Dar cursuri în domeniu se derulează, în cadrul mai multor departamente, în 21 dintre cele 27 universităţi de stat si 11 institute pedagogice existente în Indonezia. Trebuie reţinut, în plus, că antropologia figurează si în programa claselor superioare din liceele indoneziene (secţiile de studii clasice).

în Indonezia independentă, primele încercări de efectuare a unor cercetări coordonate în ştiinţele sociale au fost făcute începînd cu anii '50, la Universitatea din Jogyakarta; dar adevăratul debut al cercetărilor pe teren indonezian va fi marcat de studiile întreprinse, începînd cu 1960 în centrul insulei Borneo si, din 1963, în Noua Guinee occidentală, de echipe de la Universitatea Indoneziei: pînă atunci, terenul fusese lăsat oarecum pe seama străinilor, olandezi înainte de război, europeni de alte naţionalităţi sau americani ulterior.

De la iniţierea primului plan cincinal de dezvoltare (1969), autorităţile au acordat cercetării finalizate un rol important în dezvoltarea tării. Pînă în perioada mai recentă, marcată de dificultăţi economice, cercetărilor în ştiinţele sociale li s-au acordat credite importante prin intermediul mai multor programe pluridisciplinare. Antropologii s-au asociat de multe ori cu sociologi, demografi, economişti si istorici. Această cercetare este efectuată mai ales de către cadre universitare, reunite adeseori sub egida unor institute cum ar fi Centrul de Studii Antropologice de pe lîngă Universitatea Indoneziei. Există si un număr considerabil de cercetători afiliaţi institutelor LIPI (omologul CNRS-ului francez) sau centrelor de cercetare ale diverselor ministere. Cercetarea individuală se efectuează în special în cadrul tezelor de doctorat, rare înainte de 1975, dar mai numeroase de atunci încoace.

Cu toate că principalele curente teoretice, trecute si prezente, sînt cunoscute datorită operelor lui Koentjaraningrat, cursurilor acestuia si ale elevilor săi, antropologii indonezieni acordă astăzi o importantă redusă preocupărilor teoretice si metodologiei. Acest fapt traduce preocuparea lor ca antropologia să fie „utilă", adică rezultatele ei să contribuie la rezolvarea problemelor unei ţări în curs de dezvoltare, abordînd problemele referitoare la lideri rurali, creştere demografică, migraţii, urbanizare şi integrare naţională.

C. PELRAS

• AVE J.B., KING V., 1986, *Borneo. The People of the Weeping Forest. Tradition and Change in Borneo*, National Museum of Ethnology, Leiden. - DANANDJAJA J., 1980, *Kebudayaan petani desa Trunyan di Bali. Satu lukisan analitis yang menghubungkan praktek pengasuhan orang Trunyan dengan latar belakang etnografisnya* (Cultura ţărănească la Trunyan, Bali. O descriere analitică, punînd în raport educaţia copiilor din Trunyan cu fondul etnografic), Pustaka Jaya, Djakarta. 1984, *Folklor Indonesia. Ilmu gosip, dongeng, dan lain-lain* (Folclorul indonezian. O ştiinţă despre zvonuri, povesti si altele), Grafiti Press, Djakarta. -KOENTJARANINGRAT, 1957, *A Preliminary Description of the Javanese Kinship System*, Yale University Press, New Haven. 1967, *Beberapa pokok Antropologi Sosial* (Cîteva teme de antropologie socială), Dian Rakyat, Djakarta. 1975, *Anthropology in Indonesia. A Biblio-graphical Review*, Martinus Nijhoff, Haga. 1975, *Kebudayaan, mentalitet dan pembangunan* (Cultură, mentalitate si dezvoltare), Gramedia, Djakarta. 1984, *Kebudayaan Jawa* (Cultura javaneză), Balai Pustaka, Djakarta. - SOEKANTO E., 1933, *Het gewas in Indonesie, religieus-adatrechtelijk beschouwd* (Plantele cultivate în Indonezia, din punctul de vedere al religiei şi al dreptului cutumiar), M. Dubbeldeman, Leiden.

INDONEZIA INSULARĂ (INDONEZIA ŞI FILIPINE)

Lumea indoneziana, de la Luzon la Java si din Sumatra pînă în Insulele Moluce, nu poate fi rezumată într-o singură formulă, un nucleu structural sau un profil cultural, pe care apoi ar fi suficient să-l dezvoltăm pentru a ilustra unitatea în diversitate a Asiei din insulele de sud-est. La drept vorbind, unitatea ei nu se sprijină decît pe omniprezenta limbilor austroneziene, cu un registru extins pînă mult dincolo de frontierele zonei considerate. Lunga preistorie a universului indonezian este, în primul rînd, istoria unei diferenţieri sociologice de-a lungul itinerarelor unei arii geografice vaste, al cărei nucleu s-ar fi situat undeva în sudul Chinei. Istoria propriu-zisă, aceea caracterizată prin tendinţa de a reduce particularismele, nu se face simţită aici înainte de începutul erei formaţiunilor statale durabile, a regatelor indianizate si apoi a sultanatelor, cu excepţia unor regiuni, mai cu seamă în împrejurimile strîmtorii Sunda si în Java. în alte părţi, prin acele locuri pe unde drumurile negustorilor se croiesc mai greu, numeroasele grupuri de vînători-culegători si de agricultori vor continua multă vreme, uneori pînă în zilele noastre, să formeze un mozaic de culturi singulare. Imediat după decolonizare, cu toate că importanta maselor ţărăneşti si a aglomerărilor urbane este crescîndă, peisajul sociologic rămîne remarcabil de variat, asa cum se constată si din etnografia ultimelor decenii. în acest domeniu de două ori fragmentat, de eterogenitatea formaţiunilor sociale si de divergenta perspectivelor antropologice, se pot distinge două ansambluri de societăţi, unele uniliniare, altele cognatice, care au

făcut obiectul unor demersuri concertate si constituie astfel cei doi poli proeminenţi ai domeniului de studiu.

Primul ansamblu corespunde zonei din Indonezia orientală, la sud de Halmahera si la est de Sumbawa, unde se află concentrate cvasitotalitatea societăţilor uniliniare ale lumii indoneziene. Din 1935, în cadrul unei discuţii fundamentale pentru antropologia olandeză, F.A.E. Van Wouden (1968 [1935]) oferea o lectură profund novatoare a datelor referitoare la aceste societăţi de agricultori. El propunea mai ales înţelegerea căsătoriei cu fiica fratelui mamei ca fiind pivotul organizării sociale si apropierea opoziţiei dintre donatorii si receptorii de femei de clasificările dualiste ale cosmosului, manifeste pretutindeni în această regiune. Verificarea sistematică a propunerilor lui Van Wouden urma să scoată la iveală o complexitate nebănuită de el, precum si variatiuni remarcabile în terminologiile legate de sistemele de înrudire si de realizarea căsătoriei ideale cu verisoara încrucişată matrilaterară (Fox, 1980). Dar rezultatele cele mai recente ale acestei etnologii regionale invită la depăşirea punctului de vedere limitat al schimbului generalizat si al clasificărilor dualiste, sugerînd că circulaţia femeilor trebuie înţeleasă în legătură cu circulaţia globală, aspect constitutiv al societăţii. Cazul mambailor din Timor (Traube, 1986) arată modul cum prestaţiile dintre grupuri agnatice, ierarhizate, după context, în donatori/receptori sau fraţi mai mari/mezini, se înscriu într-un flux de schimb cuprinzînd viii, morţii, strămoşii si pe cele două divinităţi primordiale, Cerul-Tată si Pămîntul-Mamă, pe care populaţia mambai îi plasează la'originea acestei mişcări vitale. Prin urmare, o anume antropologie a acestor societăţi tinde spre o cosmo--sociologie a schimburilor; aceasta evoluează în sensul lui M. Mauss şi A.M. Hocart şi al unei tradiţii aprofundate, mai ales în Franţa, de către L. Dumont. Al doilea ansamblu include societăţile din interiorul insulei Borneo ; studiul acestora a fost stimulat de un raport publicat de Leach, în 1950. Lucrările întreprinse de atunci încoace reflectă probabil în primul rînd ezitările provocate de distanta dintre faptele observate si anumite concepte fundamentale ale antropologiei britanice'. Conceptul director din perspectiva adoptată cu referire la societăţile de defrisori studiate aici este acela de *corporate group* sau grup social permanent, actionînd ca o persoană morală, în funcţie de interesele comune ale membrilor săi, si exercitînd drepturi asupra anumitor bunuri, în special funciare. Or, s-a dovedit că singurul grup care satisfăcea mai mult sau mai puţin această definiţie era familia nucleară sau extinsă (Freeman, 1970; Appel, 1976; King, 1978). Cum noţiunea de „înrudire" a fost considerată ca fiind, pînă la urmă, prea puţin ope-rantă, în centrul dezbaterilor comparative au fost plasate în special familia si ciclul ei de dezvoltare. Cît despre grupurile rezidenţiale de ordin superior, locuind în „case lungi" sau în sate, acestea au fost caracterizate negativ, prin faptul că nu sînt bazate exclusiv pe relaţii de rudenie, că nu formează niciodată unităţi economice şi nu se constituie, în general, în organizaţii politice ; dimpotrivă, în această etnologie citim printre rînduri că grupurile rituale păstrează mereu relaţia cu teritoriul asociat „casei lungi" (sau satului), prin legături care nu sînt cele ale proprietăţii asupra pămîntului. Pe lîngă înrudire si familie, cea de-a treia temă majoră a studiilor în discuţie este stratificarea socială si distincţia dintre „societăţi egalitare" de tip iban si „societăţi inegalitare" de tip kayan.

Teza cea mai puţin contestabilă a cercetărilor' de aici este că societăţile din Borneo se reproduc fără a recurge la unul sau la altul din principiile de organizare care, după cum se credea odată, constituie însăşi esenţa vieţii sociale: filiaţia uniliniară, exogamia, proprietatea asupra pămîntului. întîmplător, se pare că nici aici, ca de altfel nici la defrişorii din Filipine (Macdonald, 1977 ; Rosaldo, 1980), nu există vreo instituţie compa-rabilă cu „casa" ca „persoană morală deţinătoare a unui domeniu" (C. Levi-Strauss), care să suplinească absenta structurilor elementare ale sistemului de înrudire, în vreme ce, totuşi, „casa lungă" din Borneo este cu siguranţă mai mult decît un edificiu material. într-un mod diferit de cel cunoscut în societăţile melaneziene, asistăm si aici la disolutia fundamentelor ordinii sociale asa cum le concepea antropologia tradiţională.

Dintr-o asemenea perspectivă, se vede bine că etnologia lumii indoneziene nu este divizată atît de opoziţia dintre „cognatism" si „uniliniaritate", asa cum a subliniat

L. Berthe (1970), cît de un conflict conceptual fundamental. Aceasta poate fi rezumată prin întrebarea dacă nu cumva este iluzoriu să alimentezi proiectul de înţelegere a unei societăţi asa-zis tradiţionale, presupunînd că relaţiile sociale sînt construite independent de practicile rituale si de valorile pe care acestea din urmă le utilizează. Sîntem nevoiţi să constatăm că, aplicînd disjunctia dintre „organizare socială" si „cultură" (M. Sahlins), etnografia din Borneo nu a putut descoperi decît atomi de producţie si de consum, familii a căror simplă juxtapunere nu va putea da niciodată reprezentarea unei antropologii pertinente a societăţilor observate. Alte exemple, luate din Bali sau de la populaţia toraja din Celebes, ar arăta că disjunctia astfel formulată este dăunătoare si înţelegerii societăţilor de aici, a căror complexitate se poate măsura prin caracterul extrem de elaborat al lanţului de acţiuni rituale. La fel, în Java a început să se vadă mai bine că specificitatea satelor din regiunea Tengger tine în primul rînd de existenta ritualurilor specifice, a căror semnificaţie este ireductibilă la jocul de interese economice si politice (Hefner, 1985). Confruntat de secole cu islamul javanez, acest univers rural, rămas „hindus" conform formulei stabilite, ridică într-un mod exemplar problema raporturilor dintre structură, cultură si istorie.

Chiar dacă antropologia reuşeşte, treptat, să realizeze mai just dimensiunea diversităţii universurilor culturale si a regimurilor de istoricitate prezente în domeniul de studiu, ar fi prejudiciabil să se reifice expresia „lume indoneziana" *(monde insulindien)* care, trebuie să o precizăm, nu este uzuală decît în Franţa, opunîndu-se astfel categoric Asia de Sud-Est insulară, Asiei de Sud-Est continentale si Oceaniei. Trebuie să reamintim, în fine, faptul că în ipoteza conform căreia limbile si societăţile ar întreţine vreun raport, proiectele încă îndepărtate ale unei antropologii comparative ar trebui să vizeze ansamblul lumii austroneziene.

J.-F. GUERMONPREZ

• APPELL G.N. (ed.), 1976, *The Societies of Borneo. Explorations in the Theory of Cognatic Social Structure,* American Anthropological Association, Washington DC. - BARRAUD C, 1979, *Tanebar-Evav. Une societe â maisons tournee vers le large,* Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - BERTHE L., 1970, „Parente, pouvoir et mode de production. Elements pour une typologie des societes agricoles de l'IndonGsie" în J Pouillon P Maranda (ed) *Ech*ange*s et c*ommu*nicatio*n*s Melanges offerts â Claude Levi-Strauss,* 2 vol., Mouton, Haga - Paris. - FOX J.J. (ed.), 1980 . , *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia,* Harvard University Press, Cambridge. -FREEMAN D., 1970, *Report on the Iban,* The Athlone Press, Londra. - GEERTZ H., GEERTZ C, 1975, *Kinship in Bali,* University of Chicago Press, Chicago. - GUERMONPREZ J.-F, 1987, *Les Pande de Bali. La formation d'une „caste" et la valeur d'un titre,* Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Paris. - HEFNER R.W., 1985, *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam,* Princeton University Press, Princeton. - HOWELL S., 1984, *Society and Cosmos. The Chewong of Peninsular Malaysia,* Oxford University Press, Singapore. - JOSSELIN DE JONG PE. de (ed.), 1984, *Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study,* Foris Publications, Dordrecht. - KING V.T (ed.), 1978, *Essays on Borneo Societies,* Oxford University Press, Oxford. 1985, *The Maloh of West Kalimantan. An Ethnographic Study of Social Inequality and Social Change among an Indonesian Borneo People,* Foris Publications, Dordrecht. - KOUBI J., 1982, *Rambu Solo', „la fumee descend". Le culte des morts chez les Toradja du Sud,* Editions du CNRS, Paris. - LEACH E.R., 1950, *Social Science Research in Sarawak,* His Majesty's Stationery Office, Londra. - MacDONALD C., 1977, *Une societe simple. Parente et residence chez les Palawan (Philippines),* Institut d'Ethnologie, Paris. -MASSARD J., 1983, *Nous, gens de Ganchong. Environnement et echanges dans un village malais,* Editions du CNRS, Paris. - NOOY-PALM H., 1979, *The Sa'adan-Toraja. A Study of Their Life and Religion,* Martinus Nijhoff, Haga. - RENARD-CLAMAGIRAND B., 1982, *Marobo. Une societe ema de Timor,* SELAF, Paris. - ROSALDO R., 1980, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History,* Stanford University Press, Stanford. -TRAUBE E.G., 1986, *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor,* University of Chicago Press, Chicago. - VAN WOUDEN F.A.E., 1986, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia,* Martinus Nijhoff, Haga.

INIŢIERE

Tradiţional, etnologii disting cel puţin trei tipuri de iniţiere : „tribală", obligatorie pentru băieţi sau, mai rar, pentru fete la trecerea în starea de adult cu drepturi depline; iniţierea religioasă electivă, specifică feluriţilor intermediari între lumea oamenilor şi cea a puterilor invizibile (preoţi, ghicitori, posedaţi, şamani etc); iniţierea facultativă si, deci, voluntară, pentru intrarea într-o societate secretă (extinsă în anumite cazuri la scara unor întregi etnii, cum este în cazul populaţiilor hopi sau mende). Care sînt trăsăturile comune şi distinctive ale acestor instituţii? Ce are în comun, de exemplu, uciderea unui bou cu lancea, act ritual unic al „iniţierii" turkana, jie sau karimojong pentru clasele de vîrstă sau de generaţii din estul Africii, cu iniţierea unui şaman siberian ori cu ciclurile ceremoniale graduale, secrete si deosebit de complexe, săvîrsite de populaţiile sambia (Herdt, 1981, 1982) sau baruya (Godelier, 1986) din Noua Guinee, pentru a reface, a „hrăni" cu spermă si a determina dezvoltarea corpului masculin conform unei ontologii bazate pe antinomia ireductibilă dintre esenţele, fluidele si puterile masculine, respectiv feminine?

Pentru etnologia clasică, iniţierea este prototipul riturilor de trecere. A. Van Gennep (1909) a stabilit deja unitatea formală şi funcţională a acestora: invariabil structurate în trei faze - separare, marginalizare, asamblare -, ele au menirea de a marca tranziţia de la un statut sau de la o stare socială la alta. Schema simplă si aplicabilă unui vast ansamblu de ritualuri ocultează si astăzi trăsăturile specifice riturilor initiatice. Chiar dacă luăm în considerare numai universalitatea riturilor referitoare la moartea, renaşterea si creşterea initiatică a neofiţilor, iniţierea tot nu este o variantă, ci o formă sintetică a riturilor de trecere, prin intermediul cărora operează. Tripartită sau nu, proprietatea ei esenţială nu este nici de a legitima o modificare de statut sau de stare socială, nici de a omologa fapte naturale precum pubertatea fiziologică sau diferentele dintre sexe. Riturile de trecere propriu-zise marchează îndeobşte evenimente cum ar fi naşterea, pubertatea sau moartea; spre deosebire de acestea, iniţierea constă în generarea unei identităţi sociale cu ajutorul unui ritual si în ridicarea ritualului la rang de fundament axiomatic al identităţii sociale astfel produse. Identitatea, căreia ritul îi conferă adeseori calitatea de „nouă viată", devine condiţie a propriei sale reproduceri, de vreme ce iniţiaţii sînt singurii abilitaţi şi meniţi să o săvîrşească. Prin urmare, iniţierea este un rit identitar înzestrat cu principiul propriei sale repetări: nu poţi deveni „bărbat" gbaya (Vidal, 1976) sau sara (Jaulin, 1976), „femeie" gisu (Lafontaine, 1985) sau bemba (Richards, 1956), francmason, „cal" *orisha* (Verger) sau şaman, decît în virtutea unei operaţiuni al cărei obiect nu poţi fi fără a-i deveni si agent si viceversa. De unde ideea că operaţiunea initiatică se poate dispensa de orice referinţă'„religioasă" la un principiu care o transcende.'

Pentru etnolog, iniţierea nu este aşadar nici un simplu rit de trecere, nici un proces de ucenicie continuu, 'ci *ritul de formare* discontinuă si ireversibilă a individului ca reprezentant al unei categorii sociale al cărei atribut esenţial este *experienţa comună si tranzitivă a acestei transformări* pur culturale.

Ca regulă generală, transformarea initiatică impune atît bariera secretului, cît si un joc reciproc si subtil de mistificare si de simulare între iniţiaţi si neinitiati. în fapt, ea implică împărţirea cîmpului social într-un „înăuntru" si un „în afară", sau în cel puţin două grupuri separate si totodată unite prin operaţiunea de iniţiere, care îl creează si îl defineşte pe primul prin excluderea substanţială si formală a celui de-al doilea. Relaţia antagonică reprezintă principiul iniţierilor tribale masculine, observabil mai ales în societăţile unilocale si uniliniare bazate pe corezidenta si solidaritatea consangvinilor de acelaşi sex (Murphy, 1959 ; Cohen, 1964; Allen, 1967). Că se referă sau nu la o teorie elaborată a poluţiei si a opoziţiei ontologice dintre fluxurile si puterile masculine si feminine, iniţierile masculine necesită nu numai separarea, dar si cooperarea rituală între cele două sexe. Adeseori calificate drept simboluri falice, *sacra* lor cele mai tipice

sînt instrumente muzicale - rombe, tobe, flaute „sacre" - care, ascunse vederii, se fac auzite din tabără cealaltă. Misterul central rezidă foarte adesea în aproprierea mimetică a proprietăţilor sau a capacităţilor naturale ale celuilalt sex: concepţia şi naşterea sînt puse în scenă prin renaşterea neofiţilor, menstruatia este mimată prin subincizia penisului (Hogbin, 1970), alăptarea prin ingerarea spermei iniţiatorilor (Herdt, 1982) -rituri „pseudo-procreatoare" pe care psihanalistul B. Betelheim (1954) le-a interpretat ca fiind tot atîtea realizări pe cale culturală specifice unei „nevoi de vagin" inconştiente si universale. Asa cum s-a observat adeseori, iniţierile masculine realizează separarea socială dintre sexe, legitimează subordonarea economică şi politică a femeilor faţă de bărbaţi şi ridică la rang de principiu cosmic dominaţia masculină; se poate deci observa că toate acestea sînt împlinite prin aproprierea simbolică a proprietăţilor naturale specifice celuilalt sex, care sînt integrate în identitatea masculină. în ciuda aparentelor, femeile sînt referinţa, ecoul si garanţia iniţierii bărbaţilor. Din acest motiv, iniţierea poate fi definită aici ca o formă de ^asociere" antagonică, alimentată din tensiunea sistematic întreţinută între interior si exterior.

Caracterul *autoreferential* al acestui tip de iniţiere este un corolar al naturii sale antagonice, reperabil în diverse forme de manifestare. Discontinuitatea transformării initiatice este marcată în general prin rituri ale morţii si renaşterii neofiţilor, care sînt cînd „înghiţiţi" de strămoşi, cînd „ucişi" de spirite. Revelaţia *formală* a secretului rombei, cu rol de a contraface vocea celo'r dintîi, sau a măştilor vizuale ori sonore, copii ale celorlalte, sînt menite să-i înveţe pe novici faptul că eficacitatea acestor rituri nu rezidă în acţiunea inobservabilă a strămoşilor sau a spiritelor, ci tocmai în *simularea iniţiatică* ; apropriindu-şi astfel propriii referenţi invizibili, ritul de iniţiere se substituie acestora ca o cauză eficientă a transformării initiatice. Cît despre încercările corporale dureroase si „absurde", prin intermediul cărora'ritul de iniţiere începe reducîndu-i pe novici la o '„condiţie uniformă" (Turner, 1969), acestea se caracterizează adeseori prin imitarea exclusiv iniţiatică a unor acţiuni obişnuite : nu „forjăm" lăsîndu-ne degetele să fie zdrobite cu un buştean, nu „cultivăm" bînd un vomitiv si vărsînd puternic, nu ne „odihnim" pe spini, nu facem nimic din toate acestea decît' în medii initiatice. Dacă acţiunile rituale pot părea „paradoxale" (M. Houseman), este pentru că ele materializează caracterul autoreferential al operaţiunilor initiatice. Este o logică manifestată în forma ei cea mai pură prin consumarea solemnă a unor substanţe - cum ar fi „bulgărele *de yondo"* în tradiţia sara (R. Jaulin) sau „grăsimea de *so"* în tradiţia beti (P. Laburthe--Tolra) -, care ar trebui calificate drept chintesenţă a iniţierilor pe care le denumesc. Substanţele menţionate nu pot fi raportate la nimic altceva decît la transformarea iniţiatică al cărei'principiu îl conţin si pe care o perpetuează. în sfîrsit, aceeaşi logică poate fi recunoscută si în autonomia si tranzitivitatea „cunoaşterii" initiatice. Fie că nu constă decît în simple „meşteşuguri" rituale („a făuri", „a cultiva", „a muri", „a renaşte", a simula spirite), fie că este produsul unei deprinderi formale (a unei limbi secrete, a unor texte sau cîntece „ezoterice", a unor dansuri sau reguli de conduită), fie că a apărut în urma unei exegeze adeseori graduale si înşelătoare a simbolurilor centrale ale iniţierii (cărora iniţiatorii baktaman le „decojesc" sensurile suprapuse asa cum se decojeşte o ceapă: Barth, 1975), cunoaşterea iniţiatică se caracterizează prin cel puţin două trăsături: 1) este inaplicabilă în afara propriului cîmp de achiziţie sau a sferei închise de iniţiere (care nu este o „scoală a junglei", unde se învaţă sau dezvoltă cunoaşterea enciclopedică a „tribului")'; 2) ca urmare, nu este validată,'în esenţă, decît de *acţiunea tranzitivă a transmiterii sale* rituale, cu alte cuvinte, prin reiterarea iniţierii generatoare. Numai devenind iniţiator poţi ajunge pe deplin iniţiat.

Iniţierea, ca ritual, nu-si poate'deci atinge scopurile - crearea unei identităţi sociale-decît într-un raport antagonic cu lumea exterioară. Ea îşi creează o lume proprie: cu substanţele sale, cu simbolismul său si cu „cunoaşterea" proprie, cu fapte si cuvinte ce răstoarnă funcţia referentială a limbajului pentru a conferi cuvintelor si lucrurilor un sens initiatic. Rupîndu-se'astfel de orice referent exterior si nemaireferindu-se explicit decît la sine, iniţierea le induce actorilor săi ideea că eficacitatea ei este total imanentă

operaţiunilor comportate. Prin intermediul operaţiunilor autoreferentiale, ea se poate afirma ca fundament axiomatic al identităţii produse. Dacă apare ca un'„rit al riturilor" -si ca o formă sintetică a riturilor de trecere cu mijloacele cărora operează - este pentru că, spre deosebire de alte ritualuri, iniţierea defineşte chiar identitatea agenţilor proprii si condiţia ontologică a propriei sale reproduceri. Iniţierea stabileşte o legătură de implicaţie reciprocă între mijloacele si finalităţile sale. Dacă un anume rit poate provoca ploaia, ploaia nu dovedeşte efectuarea acelui rit. Dar, dacă *poro* îi „face" pe senufo „bărbaţi", asta înseamnă că nu există „bărbat" senufo care să nu fi fost „făcut" de *poro*. De unde, fără îndoială, analogia profundă între scopurile si mijloacele iniţierii, între reproducerea întocmai si la infinit a unei entităţi sociale si autoreferentialitatea initia-tică, expresie pură a identităţii cu sine. în fine, iniţierea se distinge de alte forme de ritual prin aceea că recursivitatea ei se conformează modelului de reproducere a speciilor naturale (nu este iniţiată decît o persoană „născută", „făcută", „adusă pe lume" de către un alt iniţiat). Să fie oare acesta unul dintre motivele pentru care iniţierile tribale procedează'aproape universal la operaţii corporale cum ar fi tocirea dinţilor, circumcizia, subincizarea, străpungerea nasului, răniri dintre cele mai diverse ? Fie că exprimă sau nu „esenţa" nietzcheană a iniţierii - cruzimea care modelează memoria -, fie că mărcile distinctive ale identităţii culturale trebuie înscrise chiar pe trupul iniţiatului (P. Clastres), aceste operaţiuni dureroase nu reprezintă oare totodată modificările morfologice menite să naturalizeze rezultatele unei transformări pur culturale?

A. ZEMPLENI

• ALLEN M.R., 1967, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia,* Melbourne University Press, Melbourne. - BARTH F., 1975, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea,* Yale University Press, New Haven. - BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven. Les problemes poses par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinee,* Editions de Minuit, Paris, 1971). - BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds,* The Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les blessures symboliques,* Gallimard, Paris, 1971). - COHEN Y., 1964, *The Transition from Childhood to Adolescence: Cross-Cultural Studies of Initiation Ceremonies, Legal Systems and Incest Taboos,* Aldine, Chicago. - GODELIER M., 1986, *La production des grands hommes,* Fayard, Paris. - HERDT G.H., 1981, *Guardians of the Flutes : Idioms of Masculinity,* McGraw Hill, New York. - HERDT G.H. (ed.), 1982, *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea,* University of California Press, Berkeley. - HOGBIN I., 1970, *The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea,* Chandler Scranton, Londra. - JAULIN R., 1967, *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensee de la mort au Tchad,* Plon, Paris. - LAFONTAINE J., 1985, *Initiation,* Manchester University Press, Manchester. - MURPHY R.F, 1959, „Social Structure and Sex Antagonism", în *Southwestern Journal of Anthropology,* 15 (2), 89-98. - RICHARDS A.I., 1956, *Chinsungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia,* Faber & Faber, Londra. - TURNER V.W., 1969, *The Ritual Process,* Aldine, Chicago. - VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage,* Emile Nourry, Paris. - VIDAL P, 1976, *Garcons et filles, le passage a* l'*age d'homme chez les Gbaya Kara,* Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre.

INSTITUŢIE

Conceptul de „instituţie" ocupă o poziţie centrală în ştiinţele antropologice, deoarece în sensul său cel mai general desemnează tot ceea ce, într-o societate dată, ia forma unui dispozitiv organizat, vizînd funcţionarea sau reproducerea acelei societăţi; instituţia este rezultatul unei voinţe originare (act de instituire) si al adeziunii, cel puţin tacite, la presupusa ei legitimitate.

O instituţie comportă în mod necesar valori si norme (cutumiare, reglementare sau enunţate sub forma unor coduri) întotdeauna explicite, care tind să genereze la membrii respectivei societăţi comportamente stereotipe (care sînt simple moduri de a fi sau, cel mai adesea, pot fi concretizate în roluri bine definite); B. Malinowski (1944) vorbeşte,

în acest sens, de existenta unei carte. Fiecare trebuie să poată evalua precis conformitatea comportamentelor cu normele instituţiei. în plus, este frecvent - dar nu necesar - ca o instituţie să comporte agenţi (uneori chiar o întreagă administraţie), conduşi printr-o structură de conducere specifică. Nu este rar întîlnită nici situaţia cînd instituţia posedă un sistem de sancţiuni (pozitive sau negative) si un ansamblu de rituri de trecere (laice sau religioase).

Exemple: 1) Căsătoria există în funcţie de un cod de convenţii contractuale; ea pretinde, în plus, ca rolurile specifice să fie îndeplinite în conformitate cu tradiţiile sau cu obiceiurile particulare; acestea precizează limitele de toleranţă între care pot varia comportamentele individuale. 2) Universitatea există în virtutea unei legi şi a tradiţiilor ; ea presupune, atît pentru agenţii, cît şi pentru beneficiarii ei, comportamente stereotipe si foarte diferenţiate, vehiculate mai puţin prin regulamente, cît prin uzaj; dispune de'un ansamblu complex de rituri şi de sancţiuni pozitive.

G. AUGUSTINS

• MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1969).

INTERDICŢIE

Spre deosebire de interdicţiile pe care orice individ si le poate impune sieşi, interdicţiile culturale fac obiectul unei cunoaşteri generale. Aceasta este adeseori inculcată cu ajutorul unor formule scurte, preventive, accentuate printr-un ton potrivit pentru semnalarea unor catastrofe (exemplu: „Atenţie, poartă ghinion!"). Unele civilizaţii au dezvoltat mai mult decît altele interdicţia ca formă de pedagogie; resortul ei simbolic ne apare, cel mai adesea, ca tinînd de iraţional. In fapt, injoncţiunile purtătoare de inter-dictii lasă de-o parte, chiar în interiorizarea normelor si a reprezentărilor, raporturile de tip cauză/efect dintre transgresare si urmările acesteia, aşteptate si temute totodată.

Multitudinea de diagnosticuri preventive puse feluritelor conduite defineşte un cîmp de semnificanţi; pornind de aici, formele de educaţie si bunele maniere se asimilează spontan, asa cum sînt ele înţelese în cultura abordată. în acelaşi timp, apar sectoare de comportament delimitate mai bine decît altele din punctul de vedere al aplicării dispozitivului de interdicţii, astfel încît avem de-a face cu o condensare de funcţii si de semnificaţii desemnate prin denumirile de „sacru" si „impur".

în general, marea majoritate a interdicţiilor vizează mai puţin comportamente grav perturbatoare, cît gesturi banale, dar de rău augur, cuvinte concepute ca transmitînd acţiuni nefaste sau chiar inadvertenţe derogînd de la o utilizare tradiţională si menite a pricinui mai degrabă o nenorocire decît o simplă reprobare. Fată de concepţiile în discuţie, chiar termenul de „interdicţie" rămîne destul de ambiguu. O „interdicţie" recomandată de un medic presupune mai întîi diagnosticarea unei incompatibilităţi organice; o „interdicţie" care ţine de regulile de circulaţie vizează prevenirea accidentelor, deci a unor evenimente periculoase pentru conducător si pentru ceilalţi. în civili-zatiile tradiţionale, sistemele de interdicţii pot fi articulate cu existenta medicinei sau a politiei, doar că aceste determinări contingente nu trebuie să mascheze ceea ce am putea numi o pedagogie a funcţiei simbolice a interdicţiei.

în insulele Hawai, unde interdicţiile au devenit obiect al manipulării politice, în Noua Zeelandă, unde se zice că maorii mureau dacă transgresau interdicţiile, si de la Insulele Marchize pînă la Insulele Solomon, utilizarea adjectivului *tabu* (sau a orică-reia dintre variantele sale) marchează foarte clar ţintele dispozitivului de interdicţii. Faptul că societăţile occidentale au împrumutat acest termen din limbile malaieziene si polineziene subliniază absenta unui termen corespondent acolo unde prevalează

noţiunea de „păcat”, asociată celei de „intenţie” sau de „tentaţie”, de „rău moral” săvîrsit conştient si mai puţin ideea de „îndurare” a unei nenorociri vitale. Se spune că spargerea oglinzii aduce nenorocire, dar această credinţă trimite mai degrabă la noţiunea de „superstiţie” decît la cea de „tabu”, termen care ar fi mai bine, probabil, să fie aplicat doar în aria lui de origine. De la un capăt la altul al zonei bantu, un substantiv *(imi-ziro, mzio, tilu, bigila* etc), care joacă acelaşi rol ca substantivul *tabu,* este asociat unor reacţii negative de tip nu atît contagios, cît alergic (P. Smith, 1979). La frontierele lumii malaiezo-polineziene şi bantu, în Madagascar, noţiunea de *fady* acoperă nenumărate conduite nepotrivite, de evitat (Van Gennep, 1904; Ruud, 1960). Interdicţiile semiţilor, în primul rînd interdicţiile biblice, au făcut, de la W. Robertson Smith (1894) la M. Douglas (1963), obiectul uno’r dezbateri care urmăreau mai cu seamă conţinutul categoriei de „impur” fată de cea de „sacru” si confruntarea acestor date cu informaţii culese din Polinezia sau de prin alte părţi. Steiner (1967), fără a putea să ajungă la o concluzie, a reuşit să dea o utilitate teoriilor antropologice referitoare la interdicţii. Se constată că acestea tind să mascheze caracterul „productiv” al dispozitivului de interdicţii sub semnificaţii puse pe seama unora dintre conţinuturile cărora dispozitivul în discuţie le-a dat formă. Interdicţiile pot viza activităţi strict profane si configuraţii semantice mai puţin bogate în încărcătură afectivă decît cele referitoare la sex (incestul), putere (sacrul), necurătie sau „poluţie”, la viată si la moarte. în Ruanda, de exemplu, sînt definite raporturi de incompatibilitate alergică între lapte, pe de o parte, rouă (lichid slab, evanescent) si fumul de tutun („băutură” consumată), pe de altă parte. Atunci cînd raporturi de acest’tip se produc în natură, nu doar din cauza unei conduite nepotrivite, se trece de la interdicţii la prevestiri. Iar dacă în exprimare evităm orice cuvînt care ar putea avea amintiri nepotrivite, deci nefaste, cădem în preţiozitate si trecem la respectarea regulilor bunului-gust, estetica tinzînd să preia locul eticii. ’

De la sacrilegiu la sfidarea bunului-gust, transgresiunile reprezintă rupturi în vălul pudic pe care cultura se străduieşte să îl arunce asupra raporturilor dintre social si mental. Enunţurile lapidare ale interdicţiilor si sancţiunile acestora impun gîndirii si sensibilităţii asimilarea unui cod, ale cărui prevederi amintesc că, dincolo de finalitatea sa proprie,’orice act are o rezonanţă simbolică.

P. SMITH

• DOUGLAS M., 1963, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure,* Maspero, Paris, 1971). -FRAZER J.G., 1911-1916, *The Golden Bough,* Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d’or,* 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). - VAN GENNEP A., 1904, *Tabou et totemisme â Madagascar,* Leroux, Paris. - MAUSS M., 1968, *(Euvres,* t. I, Editions de Minuit, Paris. -RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1968). - RUUD J., 1960, *Taboo,* Oslo University Press, Oslo. - SMITH P, 1979, „Lefficacite des interdits”, în *L’Homme* XIX (1): 5-47. - SMITH W.R., 1984, *Religion of the Semites,* Black, Londra. - STEINER F., 1956, *Taboo,* Cohen & West, Londra. - WEBSTER H., 1942, *Taboo. A Sociological Study,* Stanford University Press, Stanford (trad. fr. *Le tabou. Etude sociologique,* Payot, Paris, 1952).

INTERLACUSTRE (REGATELE ~)

Regiunea marilor lacuri din Africa Orientală i-a fascinat pe cercetătorii europeni încă de la jumătatea secolului al XIX-lea. Căutînd izvoarele Nilului, aceştia au descoperit pe podişurile înalte si pline de vegetaţie regate dens populate, bine organizate si purtătoare ale unor tradiţii istorice originale.’ Textele exploratorilor si ale misionarilor au pregătit terenul pentru literatura etnologică din anii ’50-’60. Două ţări au jucat rolul de model, atît ştiinţific, cît si politic : în nord, Buganda, baza protectoratului britanic din Uganda, prin’intermediul operelor lui H. Johnston şi L. Fallers; în sud, Ruanda, administrată succesiv de germani si de belgieni, care a devenit un soi de tip ideal de antropologie „interlacustră”, prin scrierile lui J. Czekanowski şi mai ales ale lui J.-J. Maquet.

Conform listelor dinastice, originea acestor cincisprezece regate urcă pînă cel puţin în secolul al XVI-lea. Cum marile drumuri comerciale nu ajung aici decît prin secolul al XIX-lea, dezvoltarea acestor state precoloniale a fost interpretată în funcţie de o dihotomie rasială. Două categorii de populaţii par a fi de remarcat, după trăsăturile lor fizice şi după specializările economice : pe de o parte agricultorii, denumiţi în funcţie de ţară hutu sau iru; pe de altă parte păstorii, numiţi tutsi sau hima. Importanţa socială a animalelor mari şi influenţa politică a crescătorilor i-au determinat pe autorii din secolul trecut să formuleze ipoteza unei cuceriri: cultivatorii „negri bantu" ar fi fost subjugaţi si civilizaţi de păstorii războinici de origine etiopiana sau nilotică, calificaţi drept „hamiti" si descrişi drept fondatori ai mai multor regate.

Prin urmare, sistemul social a fost definit în acelaşi context, ca o feudalitate pastorală. Printre numeroasele schimburi, avînd ca obiect vacile, figurau asa-zisele contracte de clientelă *(buhake* în Ruanda, *bugabire* în Burundi), prin care cumpărarea unei vite îl obliga pe beneficiar la prestaţii diverse în favoarea „patronului" său. Această reciprocitate inegală, favorabilă crescătorilor, pare a avea ramificaţii şi în zona politicului: puterea suveranului şi a şefilor săi delegaţi se exercita prin legături de dependenţă similare.

Modelul „premisei de inegalitate" (Maquet, 1954) se baza pe „fetişizarea vacii"; astăzi, el este pus la îndoială. Vechimea culturii bantu în această regiune, subliniată de arheologie si de lingvistică, respinge mitul hamitic. Agricultura, asociată creşterii animalelor, a jucat pretutindeni un rol economic, social si cultural esenţial. Grupele „pastorale" tutsi sau hima reprezentau 15-20% din populaţia din Burundi, Ruanda si Nkore, mult mai puţin în părţile de nord şi de est (Bunyoro, ţinutul Haya); lipseau cu totul din Buganda. Monarhiile s-au sprijinit pe legături de rudenie şi pe reţele teritoriale complexe, mobilizînd totodată logica religioasă a regalităţii sacre: miturile fondatoare, ritualurile agrare, ceremoniile de încoronare regale, cultul strămoşilor si chiar religia de iniţiere *kubandwa* transformau suveranul (numit *mwami, mukama, mugabe* sau *kabaka)* înt'r-un garant al ordinii naturale si sociale, obiect al unei veritabile adoraţii.

în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, crizele ecologice au contribuit probabil la întărirea structurilor statale: politici de expansiune războinică, întărirea exploatării maselor rurale de către aristocraţia princiară si aliaţii acesteia, competiţia pentru pământ între creşterea animalelor si agricultură (cu două recolte anuale) în zonele mai populate din vest. Apoi, în secolul al XX-lea, în umbra administraţiei coloniale „indirecte", clivajul cvasirasial opunînd categoriile hutu-iru si tutsi-hima, îndeosebi în Ruanda, si-a atins apogeul datorită intereselor sociale si ideologice. Imaginea clasică a regatelor'interlacustre datează, în fond, din anii '30-'50.

J.-P. CHRETIEN

• BEATTIE J., 1971, *The Nyoro State,* Clarendon Press, Oxford. - BERGER I., *1981, Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period,* Musee Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. - Centre de Civilisation Burundaise, 1981, *La civilisation ancienne des peuples des grands lacs,* Karthala, Paris. - CHRETIEN J.-P, 1983, *Histoire rurale de l'Afrique des grands lacs. Guide de recherches,* AFERA, Paris. - CZEKANOWSKI J., 1917, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*; t. I, *Ethnographie. Zwischenseegebiet. Mpororo, Ruanda,* Klinkhardt & Biermann, Leipzig. - DE HEUSCH L., 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie historique et structurale,* Universite Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles. - D'HERTEFELT M., TROUWBORST A.A., SCHERER J.H., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre meridionale, Rwanda, Burundi, Buha,* Musee Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. - FALLERS L.A. (ed.), 1964, *The King's Men. Leadership and Status in Buganda on the Eve of Independence,* Oxford University Press, Londra. - JOHNSTON H.H., 1902, *The Uganda Protectorate,* Hutchinson, Londra. - KARUGIRE S.R., 1971, *A History of the Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896,* Clarendon Press, Oxford. - MAQUET J.-J., 1954, *Le systeme des relations sociales dans le Ruanda ancien,* Musee Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren. - MWOROHA E., *1977, Peuples et rois de l'Afrique des lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siecle,* Nouvelles Editions Africaines, Dakar. - MWOROHA E. (coord.), 1987, *Histoire du Burundi. Des origines*

ă la fin du XIXe siecle, Hatier, Paris. - VANSINA J., 1962, *L'evolution du royaume rwanda des origines ă 1900,* Academie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles. - C. VIDAL (coord.), 1974, „Le probleme de la domination etatique au Rwanda. Histoire et economie", în *Cahiers d'etudes africaines,* 53 : 5-191.

INTERPRETATIVĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Noţiunea de „ştiinţă socială interpretativă", pe care ar fi mai potrivit să o numim „comprehensivă" cu referire la conceptul de *Verstehen* formulat de către W. Dilthey, îsi află originea intelectuală în opera lui Max Weber. în fapt, Weber a operat o remaniere epistemologică importantă în tradiţia specific germană a ştiinţelor spiritului *(Geisteswissenchaften)* din secolul al XIX-'lea. Marcate de hermeneutica lui Dilthey, acestea realizaseră distincţia dintre *explicaţie,* dominantă a ştiinţelor naturii care, procedînd prin decompozitie si inducţie, caută să determine condiţiile obiective ale unui fenomen, si *comprehensiune', ca* instrument principal de cercetare în ştiinţele umane, prin intermediul căruia spiritul angajat în cunoaştere ajunge să se identifice empatic *(Einfuhlung)* cu semnificaţiile intenţionale, esenţiale în activitatea concretă, istorică, a unui subiect social. Pentru Weber, apropiat prin aceasta de H. Rickert, distincţia astfel formulată şi sistematizată mai tîrziu de către K. Jaspers nu este ireductibilă : pentru a explica trebuie să înţelegem ce anume este de explicat. Dacă Weber poate fi considerat teoreticianul comprehensiunii în ştiinţele sociale, aceasta trebuie înţeleasă ca o „comprehensiune explicativă" : cunoaşterea de către sociolog sau antropolog a motivelor şi a scopurilor unui agent sau ale unei activităţi sociale.

In Statele Unite, opera lui Weber a fost tradusă, la propriu si la figurat, de T. Parsons, profesor la Universitatea Harvard. Rezervîndu-si studiul „societăţii", Parsons a trasat unui grup de studenţi, dintre care mai cu seamă lui R. Bellah si C.' Geertz, sarcina de a analiza „cultura" din perspectiva lui Weber, adică de a reconstrui, prin comprehensiune, selecţiile umane prin intermediul cărora este edificat un univers de valori. Primele cercetări ale lui Bellah asupra Japoniei (1957) au reluat analiza weberiană a formelor culturale private drept condiţii necesare pentru dezvoltarea capitalismului. în acelaşi timp, Geertz (1961, 1963, 1965) s-a aplecat asupra Indoneziei, la finele anilor '50 si începutul anilor '60, concentrîndu-se asupra raporturilor dintre economie si societate. Mai tîrziu, la Universitatea din Chicago, unde se dezvolta o serie de cercetări si reflecţii antropologice asupra sensului si simbolului, Geertz (1973), minimalizînd aportul weberian şi reluînd o perspectivă neokantiană, s-a dedicat regîndirii formelor simbolice şi inter-pretării acestora nu ca structură - cum au făcut-o autori ca V.W. Turner (1977), M. Spiro (1983) sau M. Sahlins (1985) -, ci ca „stilistică", proces activ de construire a sensului. Pornind de la ideea că indigenii produc interpretări ale propriei lor experienţe, sarcina antropologului nu este numai aceea de a înţelege modalitatea prin care ei dau formă *vieţilor lor* (la Geertz întotdeauna la plural), ci si pe aceea în care ei problematizează această punere în formă.

între anii '70 si '80 s-au dezvoltat, în domeniul antropologiei americane, o serie de demersuri putînd fi calificate drept interpretative. Problema statutului obiectului de cunoaştere, a inteligibilităţii intrinsece a acestuia si a formelor si modalităţilor de a-l înţelege este reluată aici cu o oarecare acuitate. Lucrări referitoare la munca de teren (Rabinow, 1977), la scrierea etnografică, la politică si la diferenţa culturală (Clifford, Marcus, 1987) au adăugat o dimensiune reflexivă la complexitatea si la diversitatea domeniului de cercetare. Chiar dacă marca si problematica rămîn americane, cercetările efectuate în Marea Britanie de către D. Parkin asupra problemei răului, a sexualităţii si a moralităţii - la fel cele realizate în Franţa de J. Favret-Saada cu referire la vrăjitorie (1977) sau cele publicate în revista *Etudes rurales* despre violentă ori despre textul etnografic si modernitate (1985, 1986) - pot fi înscrise în curentul antropologiei interpretative.'

P. RABINOW

• BELLAH R., 1957, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan,* The Free Press, Gleancoe. - CLLIFFORD J., MARCUS G. (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography,* University of California Press, Berkeley. - *Etudes rurales,* 1984, „La violence", 95-96. 1985, „Le texte ethnographique", 97-98. - FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts,* Gallimard, Paris. - GEERTZ C, 1961, *The Religion of Java,* The Free Press, New York. 1963, *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia,* University of California Press, Berkeley. 1965, *The Social History of an Indo-nesian Town,* University of Chicago Press, Chicago. 1973, *The Interpretation of Culture,* Basic Books, New York (parţial trad. în franceză, *Bali: interpretation d'une culture,* Gallimard, Paris, 1983). - RABINOW P, 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco,* University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Un ethnologue au Maroc,* Hachette, Paris, 1988). - RABINOW P, SULLIVAN W. (ed.), 1988, *Interpretative Social Science. A Second Look,* University of California Press, Berkeley. - SAHLINS M., 1985, *Islands of History,* University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire,* Gallimard - Le Seuil, Paris, 1989). - SPIRO M., 1983, *(Edipus in the Trobriands,* University of Chicago Press, Chicago. - TURNER V.W., 1977, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,* Cornell University Press, Ithaca.

INTERVENŢII ALE ANTROPOLOGIEI

Se poate vorbi despre intervenţie în antropologie atunci cînd cunoştinţele disciplinei sînt utilizate pentru „a rezolva o problemă" sau pentru a răspunde la nevoile unei comunităţi (inovaţie). în acest scop, agentul schimbării planificate elaborează o strategie de intervenţie inspirată dintr-un model conceptual antropologic (W.H. Goodenough, 1963), dintr-o experienţă etnografică a comunităţii, din identificarea unor obiective si din definirea procesului de intervenţie (E.H. Spicer, 1977). Că este vorba de transformarea condiţiilor de viată (M. Mead, 1977), de alfabetizare sau de ameliorarea condiţiilor socio-sanitare, intervenţia se bazează ideologic pe reprezentările cu privire la modernizare si progres ale celor vizaţi si ale instituţiilor care îi patronează (Goldschmidt, 1979). ' în 1941, cîtiva antropologi nord-americani, printre care M. Mead si G. Bateson, au fondat Society for Applied Anthropology, au pus bazele unei reviste *(Human Organi-zation)* si au organizat consfătuiri anuale în cadrul cărora se analizează dinamica intervenţiei şi se prezintă rezultatele experimentelor sociale. Unele experienţe - dintre care putem enumera aici cîteva: cea desfăşurată la Western Electric (F.J. Roethlisberger si WJ. Dickson), cea de readaptare a'japonezilor americani în Poston, Arizona (A.H. Leighton) sau programele americane de ajutor tehnic acordat ţărilor în curs de dezvoltare (Erasmus, în J.A. Clifton, 1970 : 166-183) - au contribuit la definirea principalelor orientări ale intervenţiei în antropologie, a tehnicilor si deontologiei specifice, a formaţiei pe care aceasta o cere (Weaver, 1985).

Intervenţia antropologilor cu formaţie universitară în rezervaţiile indiene coincide, în Statele Unite, cu intrarea lui John Collier Sr. în Comisariatul Afacerilor Indiene, în anul 1932. începînd cu 1934, el a determinat adoptarea documentului *Indian Reorgani-zation Act,* ale cărui articole incriminau politica oficială de asimilare. El va fi, pînă în 1945, cînd îsi prezintă demisia, principalul artizan al aplicării politicii numite „Indian New Deal".'Antropologii recrutaţi de Collier au constituit la Biroul pentru Afaceri Indiene, din 1935 pînă în 1938, o unitate de antropologie aplicată; ei îi îndrumau pe comisari în elaborarea de constituţii tribale autonome. în 1938, unitatea a fost dizolvată de Congres, care se opunea politicii lui Collier. Antropologii si-au continuat acţiunea în calitate de specialişti în probleme de educaţie, pînă în 1945. Au lucrat în special pe lîngă indienii navajo (Kluckhohn, Leighton, 1946). Aceste prime iniţiative avînd drept cadru rezervaţiile nu au produs rezultatele sperate, dar au inspirat numeroase experienţe antropologice de intervenţie, printre care aceea a echipei lui Thompson asupra personalităţii indiene sau a lui S. Tax, la indienii fox din Iowa (Clifton, 1970).

în Canada, două experienţe au marcat evoluţia intervenţiei antropologice. Este vorba despre Comisia de Anchetă Hawthorn-Tremblay (Hawthorn, 1966-1968), care a

elaborat, la scară canadiană, politicile economice, sociale si educative cu intenţia de a ameliora calitatea vieţii populaţiilor autohtone, si lucrările echipei lui R.F. Salisbury în cadrul comunităţii' cree, în 'contextul construirii barajului hidroenergetic de la Baie James (Quebec).

M.-A. TREMBLAY

• BASTIDE R., 1971, *Anthropologie appliquee*, Payot, Paris. - CLIFTON J.A. (ed.), 1970, *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man*, Houghton Mifflin Company, Boston. - EDDY E.M., PARTRIDGE W.L. (ed.), 1978, *Applied Anthropology in America*, Columbia University Press, New York. - GOLDSCHMIDT W. (ed.), 1979, *The Uses of Anthropology*, A Special Publication of the American Anthropological Association, no 11, Washington DC. - GOODENOUGH W.H., 1963, *Cooperation in Change, An Anthropological Approach in Community Development*, Russel Sage Foundation, New York. - HAWTHORN H.B. (ed.), 1966-1967, *A Study of the Contemporary Indians of Canada, Economic, Political, Educational Needs and Policies*, Indian Affairs Branch, Ottawa (trad. fr. *Etude sur les Indiens contemporains du Canada, besoins et mesures d'ordre economique, politique et educatif*, Imprimeur de la Reine, Ottawa, 1968). - KLUCKHOHN C, LEIGHTON D.C., 1946, *The Navaho*, Harvard University Press, Cambridge. - MEAD M., 1977, „Applied Anthropology: The State of The Art", în A.F.C. Wallace *et al.* (ed.), *Perspectives on Anthropology, 1976*, Publications of the American Anthropological Association, no 10, Washington DC. -SALISBURY R.F, 1986, *A Homeland for the Cree: Regional Development in James Bay, 1971-1981*, McGill - Queen's University Press, Montreal - Kingston. - SPICER E.H., 1977, „Early Applications of Anthropology in North America", în A.F.C. Wallace *et al.* (ed.), *Perspectives on Anthropology, 1976*, American Anthropological Association, Washington DC. -WEAVER T, 1985, „Anthropology as a Policy Science : Part I, A Critique", în *Human Organization*, 44 (2): 97-105 si „Anthropology as a Policy Science: Part II, Development and Training", 44 (3): 197-205.

INUIT (ESCHIMOS)

Denumirea „inuit", cu semnificaţia de „fiinţă omenească", tinde la ora actuală să înlocuiască apelativul deja desuet de „eschimos", termen de origine proto-algonkină ce s-ar putea traduce prin sintagme precum „mîncător de carne crudă" sau „vorbitor de limbă străină" (Mailhot, 1978). Etnonimul general, „inuit", nu face concurentă denumirilor cu circulaţie regională pe care le folosesc inuitii pentru a se desemna.'

Inuitii - cu puţin peste 100.000 - locuiesc pe un teritoriu cuprins între Siberia si Groenlanda: 1.000 de yuiţi în regiunea strîmtorii Bering, în Ciukotka (URSS), 13.000 de inupiati si 19.000 de yup'ik în nordul si centrul Alaskăi, 25.000 de uummarmiuti si sigliti, inuinnaiti si inuiti în regiunea canadiană arctică, 50.000 de kalaalliti, inuhuiti si tunumiiti în Groenlanda (statut de autonomie internă din 1979, cu unele sectoare aflate sub jurisdicţie daneză).

Strămoşii inuitilor au trecut strîmtoarea Bering în urmă cu 8.000 de ani si au ocupat nordul Americii de Nord (Dumond, 1987). Limba inuită face parte din familia limbilor eschimo-aleute, grupa limbilor paleo-asiatice. Aleuta, astăzi pe cale de dispariţie, a fost reintrodusă în insulele Aleutine (Bergsland, 1979); un număr foarte mic de locutori trăiesc în insulele Komandorskie (URSS). Ramura eschimosă, separată de aleută acum 3.000 de ani, se subîmparte în două ramuri: yup'ik (Ciukotka, insulele Sf. Laurenţiu, centrul Alaskăi) si inupiaq sau „continuumul inuit" (nordul Alaskăi, Canada, Groenlanda). Aproximativ 75% dintre inuiti îsi vorbesc limba proprie.

Culegători, vînători si pescari nomazi, inuitii s-au stabilit de-a lungul coastelor arctice (foca, morsa, delfinul alb, balena) si în interiorul zonelor de uscat (karibuul, boul moscat, pestele), economia de coastă fiind în general mai puţin precară decît cea continentală. Repartizaţi în grupe de mărime redusă, ei se adunau si se răspîndeau în funcţie de anotimpuri si de deplasarea vînatului. Aşezările inuite, în ciuda faptului că generaţii succesive ocupă aceleaşi locuri, nu tin de nici un fel de cadru rezidenţial permanent; terenurile de vînătoare nu intrau în posesia unui grup anume; totuşi,

exploatarea efectivă a resurselor locale impunea un drept de utilizare. Inuiţii nu-şi stocau bunurile de consum ; numai grupurile din nordul Alaskăi, vînători de balene mai bogaţi si mai sedentari decît vecinii lor, aveau posibilitatea de a acumula.

Atenţia antropologilor a fost atrasă aici de flexibilitatea organizării sociale, de importanta rolului acordat unui grup - definit în funcţie de activităţile de vînătoare si de pescuit - si de lipsa unui sistem de conducere net diferenţiat. Puterea, bazată pe căutarea consensului, nu era transmisă ereditar si rezida în poziţia socială (cap de familie, frate mai mare), în meritul personal (cunoaşterea mediului, succese la vînătoare) si în prestigiul şamanului - *angakkuq* - căruia i se alătura căpetenia, dacă nu cumva îndeplinea chiar el însuşi si această funcţie. Autoritatea căpeteniei unui grup era puternică, dar totuşi mai mică decît a şamanului, care putea, în unele situaţii, să-si exercite influenta si la scară regională. Intermediar între lumea văzută si cea nevăzută, şamanul inspira teamă si respect. Totuşi, abuzul de putere si acumularea bunurilor în detrimentul celorlalţi erau sancţionate cu ostracizarea si chiar cu moartea. Normele de autoritate şi de cooperare prin care se controla exploatarea mediului natural erau, şi sînt încă şi astăzi, indisociabile de relaţiile de rudenie (Damas, 1963; Wenzel, 1981). Legătura de rudenie se prezintă ca o reţea de relaţii suplă si deschisă, fie că este vorba despre înrudire autentică (consangvini,'prin alianţă, soţi p'racticînd schimbul soţiilor), fie de una fictivă (purtarea aceluiaşi nume, adopţie). în funcţie de legăturile de rudenie sînt definite statutele, rolurile, atitudinile si se explică formarea grupului de cooperare si întrajutorare în interiorul căruia acţionează relaţiile de autoritate si de subordonare, de respect si de evitare, relaţiile afective etc. Pe urmele lui L.H. Morgan (1871) si G.PMurdock (1949) a fost definit un tip de înrudire „eschimos": verii paraleli şi cei încrucişaţi sînt desemnaţi printr-un singur termen, altul decît termenul care desemnează surorile. Studii mai recente au relevat că nu există un singur tip de nomenclatură, ci mai multe.

Gîndirea religioasă inuită, cu o bază samanică, recunoaşte existenta unui suflet la fiinţele vii (oameni si animale) si la elementele naturale. Activitatea şamanului consta în menţinerea armoniei lumii, care putea fi alterată pînă si prin ofensarea unui singur suflet. El veghea la respectarea regulilor stricte ce permiteau oricărui suflet să participe, prin reîncarnare, la ciclul continuu al vieţii. Dobîndindu-si puterile în cursul unei ceremonii de iniţiere si beneficiind de sprijinul unui spirit aliat, şamanul vindeca bolile, localiza vînatul prin clarviziune, potolea furtuna si călătorea prin lumile celeste, marină si subterană, unde întîlnea spiritele protectoare ale vînatului. Din secolul al XVIII-lea (centrul Alaskăi si Groenlanda) si de la începutul secolului al XX-lea (Canada), religia tradiţională a lăsat locul, treptat, creştinismului, mai cu seamă celui de factură protestantă.

Inuitii au făcut obiectul mai multor studii: sînt de menţionat, de la sfîrsitul secolului al XIX-lea, cele ale lui F. Boas, G.F. Holm, J. Murdoch, L. Turner si, din secolul al XX-lea, cele ale lui V.G. Bogoraz, E.W. Hawkes, E. Holtved, W. Thalbitzer si mai ales K. Rasmussen, a cărui a cincea expediţie la Thule (1921-1924) a marcat un moment important. Au urmat lucrările lui Gabus, Jenness, Lantis. Anii '50-'60 au cunoscut preocupări legate de problema contactului cultural (Balikci, Honigmann, Hugues, Van Stone). în anii 70-'80 s-au dezvoltat cercetările vizînd conştiinţa etnică (Kleivan), gîndirea simbolică (Saladin dAnglure), ecologia umană (Freeman,'Le Mouel, Wenzel), arta (Graburn), lingvistica (Dorais, Fortescue, Krauss, Menovscikov, Rischel), semiologia (Collis), etnolingvistica (Therrien), etnopsihiatria (Hippler), relaţiile interpersonale si socializarea copilului (Briggs). Trebuie să menţionăm aici şi cercetările întreprinse de inuiţii înşişi în Alaska, Canada şi Groenlanda: manuale tehnice, materiale pedagogice, cercetări aplicate în domeniul revendicărilor funciare, dosare cu date despre cunos-tintele tradiţionale (etnomedicină, etnoistorie), compilaţii de dicţionare. Aceste lucrări exercită o influenţă asupra cercetării fundamentale: adeseori antropologii acordă prioritate anchetelor efectuate la cererea inuitilor si în colaborare cu aceştia. Cît despre inuiţi, aceştia îşi concentrează eforturile asupra studiului situaţiei' prezente şi a perspectivelor de viitor: dreptul de a-şi păstra teritoriile şi mijloacele de a le exploata

pentru a menţine intact echilibrul biologic atît de fragil într-o epocă a marilor exploatări ale subsolului şi a energiei hidroelectrice. Inuiţii sînt organizaţi astăzi în sate; contac-tele cu Occidentul s-au accelerat mult după 1950, asa că ei cer crearea unor guverne regionale autonome (un precedent în acest sens existînd în Groenlanda). în Canada, crearea unei provincii inuite ar putea fi îndeplinită în anul 2000. Stabilirea unor contacte pan-inuite regulate (Conferinţa Circumpolară Inuită) oferă diverselor grupuri ocazia de a se informa reciproc si de a-si armoniza acţiunile.

M. THERRIEN

• BOAS F., 1901-1907, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay,* American Museum of Natural History, New York. - BRIGGS J., 1970, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family,* Harvard University Press, Cambridge. - DAMAS D. (ed.), 1984, *Handbook of North American Indians* ; t. V, *Arctic,* Smithsonian Institution, Washington DC ; 1963, *Iglulingmiut Kinship and Local Groupings: A Structural Approach,* Natural Museum of Canada, Ottawa. -DORAIS L.J., 1978, *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Quebec-Labrador,* Presses de l'Universite de Laval, Quebec. - DUMOND D.E., 1987, „A Reexamination of Eskimo-Aleut Prehistory", în *American Anthropologist,* (I): 32-56. - FREEMAN M.M.R. (ed.), *Inuit Land Use and Occupancy Study,* Department of Indian and Northern Affairs, Ottawa. -HEINRICH A.C., 1970, „Linguistic Errors and the Formulation of the Concept «Eskimo Type Kinship..", în *Conference on Eskimo Linguistics,* Chicago, 5-7 iunie. - LE MOUEL J.F., 1978, *„Ceux des mouettes". Les Eskimos naujămiut (Groenland-Ouest), documents d'ecologie humaine,* Institut d'Ethnologie, Paris. - MAILHOT J., 1978, „L'Etymologie de «Esquimau» revue et corrigee", în *Etudes/Inuit/Studies :* 59-69. - MAUSS M. (coaut. H. Beuchat), 1904-1905, „Essai sur les variations saisonnieres des societes Eskimos, etude de morphologie sociale", în *LAnnee Sociologique,* IX: 39-132. - RASMUSSEN K., 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,* t. VII, Report of Fifth Thule Expedition 1921-1924, Copenhaga (I). - SALADIN D'ANGLURE B., 1986, „Du Foetus au chamane: la construction du «troisieme sexe»", în *Etudes/Inuit/Studies,* 10 (1-2): 25-113. - SPENCER R.F., 1959, *The North Alaskan Eskimo : A Study in Ecology and Society,* Smithsonian Institution, Washington DC. - THALBITZER W., 1941, *Ammassalik Eskimo. Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives,* Meddelelser om Gr_0nland, Copenhaga. - THERRIEN M., 1987, *Le corps inuit (Quebec arctique),* SELAF - Presses Universitaires de Bordeaux, Paris - Bordeaux. - WENZEL G.W., 1981, *Clyde Inuit Adaptation and Ecology: the Organization of Subsistence,* National Museum of Man, Mercury Series, Ethnology Service, Paper 77, Ottawa. - WILLMOTT W.E., 1960, „The Flexibility of Eskimo Social Organization", în *Anthropologica,* n.s. 2 (I): 48-59.

IRIGAŢII

Resursele de apă au un rol determinant asupra modurilor de ocupare a spaţiului: ele influenţează densitatea populaţiei si formele de organizare umană, favorizează legarea de pămînt sau constrîng la mobilitate. Variaţiile lor sezoniere, prin mişcările pe care le impun grupurilor dependente de ele, influenţează în profunzime modul de organizare economică si socială. Control esenţial al acestor variatiuni, tehnicile de irigaţie, prezente în numeroase societăţi, au contribuit la modelarea organizării unora dintre ele în asa măsură, încît în unele cazuri au fost un factor decisiv în evoluţia acestora, dacă nu chiar si a civilizaţiei umane în general.

' Necesare si în regiunile umede, de vreme ce ploile nu apar întotdeauna în perioadele decisive pentru creşterea plantelor, irigaţiile, care permit o a doua recoltă în zona subtropicală, au un'rol preponderent în zonele aride, unde precipitaţiile sînt evident insuficiente. Utilizarea apelor se face după tehnici foarte diverse, unele dintre acestea fiind larg răspîndite : irigare prin inundaţii (bazinele fluviale: Nilul, Tigrul, Eufratul), canalizări si colectarea apelor din pîrîuri si torente (diguri), înmagazinarea apelor pentru anotimpul secetos (cisternele asiatice), baraje de abatere a cursului sau de acumulare pe rîuri si fluvii, baraje-rezervoare, săparea de fîntîni, dispozitive elevatoare simple (balansiere,surubul lui Arhimede) sau mai elaborate, sisteme de scripeţi, roti hidraulice de diferite tipuri (acţionate de animale, cu cupe, cu palete), drenarea apelor subterane prin practicarea uno'r galerii etc.

Tehnicile de irigaţie sînt folosite de comunităţi izolate sau de grupuri de sate, uneori la scară foarte vastă.în Peru, în Rio Pampas sau Quinua, sistemele de irigaţie autonome corespund diviziunilor comunale sau intracomunitare (Mitchell, 1976). Unul si acelaşi sistem poate fi sau utilizat în comun, sau girat de comunităţi aflate chiar într-un conflict permanent (Bedoucha, 1987). *Subak-ul* din Bali, un fel de societate de irigaţii, unitate în acelaşi timp tehnică, juridică, socială si religioasă, îi reuneşte pe locuitorii unor sate diferite, dar ale căror pămînturi beneficiază de aceleaşi sisteme (Geertz, 1972). în Japonia, grupurile de persoane care deţin controlul asupra apei împart unităţile teritoriale. Toate societăţile care practică irigaţia definesc folosinţe si obligaţii, reglementează accesul la apă după un drept cutumiar'vechi, iar puterea politică si cea religioasă au fost nevoite adeseori să ţină seama de prevederile lor. Toate prezintă, mai mult sau mai puţin oficial, instituţii însărcinate cu responsabilitatea gestiunii, întreţinerea sistemului, distribuirea apei sau rezolvarea conflictelor, uneori chiar si cu organizarea ritualurilor asociate apei (Bali, Mexic). Sarcinile legate de irigaţie tin de funcţiile puterii în cadrul societăţilor cu forme de stratificare, ca, de exemplu, la populaţia sonjo din Tanzania (Gray,' 1963) sau la Pul Elya, în Sri Lanka (Leach, 1968).

Reglementările referitoare la întreţinerea sistemului şi la modalităţile de reparti-zare a apei sînt elementele semnificative ale modului de organizare socială; întreţinerea colectivă a sistemului de irigaţie comun (rezervor, curs de apă, canal de abductie) reprezintă o ocazie, în numeroase societăţi, de a exalta solidaritatea si sentimentul comunitar (Peru, Tunisia, Yemen, Irak). Distribuirea apei se măsoară în unităţi de timp si de volum, cele două moduri putînd coexista în cadrul aceluiaşi sistem. Construirea turnurilor de apă, măsurarea timpului si a cantităţilor cunosc nenumărate variante. în unele cazuri, dreptul la apă este legat de pămînt, în altele nu. Fiind independent, dreptul la apă poate fi transmis prin moştenire, poate face obiectul a felurite tranzacţii comerciale încheiate de la o zi la alta sau periodic, ori de cîte ori se organizează cîte'o piaţă a apei. Titlurile de proprietate asupra apei si tranzacţiile pot fi orale sau minuţios consemnate în registre. Sistemul de distribuţie relevă minuţiozitatea întrepătrunderii socialului cu tehnicul. La populaţia mez'ud'a din Maroc, irigaţia, fără a respecta defel ordinea topografică, urmează ritmul diviziunilor si subdiviziunilor tribale (Berque, 1978). în Irak, la populaţia el-shabana, un canal important se află în proprietatea unui segment tribal; ramificaţia acestuia în canale secundare reflectă articulaţiile arborelui genealogic (Fernea, 1970). în oaza sahariană din sudul Tunisiei primează organizarea gentilică a turnurilor de apă (Bedoucha, 1987). Pierderile de apă nu sînt ignorate în aceste organizaţii: logica socialului este întotdeauna mai importantă.

în natura si amploarea strădaniilor de a construi si întreţine sistemul, de a organiza distribuirea apei, cu atît mai complexe, cu cît irigaţia este practicată la o scară mai mare, K. Wittfogel (1975) a văzut necesitatea unei coordonări centralizate a efortului. Integrarea politică rezultată de aici ar lua forma despotismului birocratic. Emergenta statului ar fi astfel direct asociată lucrărilor hidraulice. în acelaşi spirit, J. Steward propunea un model interesant în privinţa marilor civilizaţii ale irigaţiei (Egipt, Mesopotamia, China, Mezoamerica, Anzii Centrali). Aceste teze au provocat controverse importante şi i-au determinat pe arheologi şi pe etnologi să-şi confrunte experienţele individuale. După unii arheologi (R. McAdams, J.H. Rowe, W. Wolf si A. Palerm), apariţia statului ar fi chiar anterioară organizării unor lucrări hidraulice importante (Mesopotamia, Mezoamerica); construirea unor sisteme de irigaţii de mare anvergură s-ar fi putut desfăşura si progresiv, fără a necesita investiţii colosale în forţă de muncă, în cazul în care acestea nu au avut loc într-o perioadă de timp prea lungă – ca în cazul irigaţiilor făcute de populaţia hohokam din Arizona (R.B. Woodbury) sau de locuitorii Ceylonului antic (E.R. Leac'h) -, iar etnologii confirmă această ipoteză.

Caracterul determinist foarte pregnant al tezelor lui Wittfogel, mai ales atunci cînd se referă la centralizarea politică sub forma despotismului, determinată de sistemele de irigaţii, a stîrnit cele mai vii critici (Leach, 1959 ; Millon, 1962 ; Mitchell, 1976). Numeroase studii de caz (Gray, 1963 ; Fernea, 1970 ; Glick, 1970 ; Mitchell, 1976 ; Bedoucha,

1987) demonstrează aptitudinea comunităţilor locale de a asigura ele însele gestionarea irigaţiei, ce-i drept fără ca rolul puterii centrale să fie întotdeauna foarte echilibrat (E. Hunt, R.C. Hunt). Capacitatea societăţilor tribale de tip segmentar de a gira un sistem complex de irigaţii, precum cel din sudul Mesopotamiei, a fost demonstrată (Fernea, 1970): căderea puterii abaside nu a antrenat şi degradarea sistemului, care se afla cu totul sub controlul grupurilor tribale. Dar exemplul galeriilor subterane din Oman, puse la punct de un guvern centralizat si moştenite de beduinii instalaţi în zona sedentară, conduce la concluzii diferite: deteriorarea lucrărilor este imputată chiar tipului de organizare socială si politică a triburilor de beduini (Wilkinson, 1977). In replică la determinismul rigid al tezelor lui Wittfogel, cercetarea antropologică urmează să scoată la iveală, o dată cu diversitatea formelor de exploatare a apei si cu bogăţia răspunsurilor sociale, complexitatea si varietatea relaţiilor dintre irigaţie si structurile socio-politice.

G. BEDOUCHA

• BEDOUCHA G., 1987, L'*eau, l'amie du puissant". Une communaute oasienne du Sud tunisien,* Edition des Archives contemporaines, Paris. - BERQUE J., 1978, „Hydraulique et historicite", în J. Berque, *De l'Euphrate â l'Atlas ;* t. I, *Espaces et moments,* Sindbad, Paris. -*Etudes rurales,* 93-94, 1984: „Les hommes et l'eau". - FERNEA R.E., 1970, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - GEERTZ C, 1972, „The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco", în *Human Ecology,* 1, 1: 23-39. - GLICK T.F., 1970, *Irrigation and Society in Medieval Valencia,* The Belknap Press of Harvard University, Cambridge. - GRAY R., 1963, *The Sonjo of Tanganyka: An Anthropological Study of anIrri-gation Based Society,* Oxford University Press, Londra. - LEACH E.R., 1959, „Hydraulic Society in Ceylon", în *Past and Present,* 15: 2-26; 1968, *Pul Elya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship,* Cambridge University Press, Cambridge. - MILLON R., 1962, „Variations in Social Responses to the Practice of Irrigation Agriculture", în R.B. Woodbury (ed.), *Civilizations in Desert Lands,* University of Utah Press, Salt Lake City. - MITCHELL W.P, 1976, „Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands", în *American Anthropo-logist,* 78: 25-44. - WILKINSON J.C., 1977, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia. A Study of the Afla*j *of Oman,* Clarendon Press - Oxford University Press, Oxford. -WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power,* Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental,* Editions de Minuit, Paris, 1964).

ISLAMIZARE

1. *Generalităţi. Asia şi Europa de Est*

Termenul „islamizare" are două sensuri (Levtzion, 1979): 1) convertirea la islam, dinspre o altă religie ; 2) conformarea progresivă la cerinţele islamului a practicilor religioase şi sociale ale populaţiilor nominal convertite.

Studiul islamizării rămîne o sarcină dificil de realizat. Sursele sînt lacunare si indirecte: islamizarea era, pînă într-o epocă recentă, o preocupare marginală pentru musulmani. Cercetările moderne au început în mijlocul controverselor politice si reli-gioase (Hardy, 1979) şi au avansat foarte puţin. Prima lucrare de ansamblu - şi încă singura - (Arnold, 1896) viza în principal respingerea acuzaţiilor de conversiune forţată ; studiile regionale mai recente ale istoricilor si etnologilor nu au făcut decît obiectul unor sinteze parţiale (Jomier, 1978 ; Levtzion, 1979). Multe puncte rămîn încă obscure : într-un context aparent identic, regiuni întregi s-au islamizat masiv, cum ar fi Pakistanul si Bangladeshul, în vreme ce India a rămas 88% hindusă după sase secole de dominaţie musulmană. Orice teorie unitară este prematură: deocamdată trebuie să ne limităm la un inventar de factori care, combinaţi diferit în funcţie de spaţiul la care ne referim, au favorizat islamizarea (Hardy, 1979)'.

Agenţii islamizării au fost în primul rînd cuceritorii musulmani: ţările supuse de arabi în timpul primei expansiuni a islamului (secolele al VII-lea - al X-lea), din Maroc

pînă în Afghanistan, au fost islamizate aproape complet. Din secolul al XI-lea, ştafeta a fost preluată de turci, care vor introduce islamul în Anatolia, în Balcani si în interiorul subcontinentului indian. La efectele cuceririi mai trebuie adăugate si efectele expansiunii nomazilor (mai ales în Anatolia) si mai ales a negustorilor, care au propagat islamul pînă dincolo de teritoriile de dominaţie musulmană, în Africa sub-sahariană, pe coastele Indiei, în sud-estul Asiei si pînă în China, unde au ajuns încă din secolul al IX-lea. Cuceritorii si negustorii erau însoţiţi si de specialişti în ale religiei (cunoscători ai Legii, mistici etc), care au difuzat cultura si spiritualitatea islamică. în fine, colonizatorii au fost agenţi ai islamizării inclusiv p'rin inadvertenţă, deoarece datorită lor aria de aplicare a legii'islamice a fost extinsă, iar ei au oferit modele de organizare misionară si au generat mişcări de rezistentă grupate ulterior sub stindardul islamului. ' Motivele pentru care populaţiile în contact cu aceşti agenţi s-au convertit sînt diverse. Constrîngerea este una marginală: în ţările cucerite, islamizarea a fost lentă (patru secole în Iran), în unele zone a eşuat (doar un sfert din populaţie s-a convertit în tot subcontinentul indian); în Indonezia, dimpotrivă, chiar dacă teritoriul ei nu a fost cucerit niciodată, populaţia s-a convertit masiv între secolele al XIV-lea - al XVI-lea. Motivele sociale şi religioase propuse de T.W. Arnold s-au dovedit a fi prea puţin convingătoare ; pretinsa atracţie exercitată de egalitarismul musulman este un mit : în India, castele cele mai de jos, paria, au ignorat islamul (Lewis, 1982 ; Gaborieau, 1983); importanta acordată predicatiei conciliante a misticilor este o motivaţie retrospectivă (Gaborieau, 1986a). Motivele care l-au pus în valoare au fost avantajele politice şi economice în sens larg: islamul reprezenta, pînă în secolul al XVI-lea (şi chiar mai tîrziu în Indonezia sau în Africa), civilizaţia cea mai avansată; turcii şi mongolii l-au adoptat pentru a domina cea mai mare parte a Asiei; Indonezia şi Melanezia s-au convertit pentru a putea pătrunde în reţelele comerciale dominate de musulmani (Riklefs, 1979); în India, convertirile cele mai masive au avut loc în castele relativ respectabile ale negustorilor si meşteşugarilor.

Interesele dominante depăşesc astfel cadrul convingerii religioase intime, iar islamizarea nu ţine în principal de iniţiativa individuală (excepţie fac sclavii şi cei căsătoriţi cu musulmani); avem de-a face mai degrabă cu un fenomen colectiv, implicînd membrii unui neam, ai unei etnii, caste sau „şefii".

M. GABORIEAU

• ARNOLD T.W., 1896, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith,* Londra (reed. Lahore, S.H. Mohammed Ashraf, 1965). - GABORIEAU M., 1983, „La communaute musulmane d'Asie du Sud et la societe indienne", în *L'Islam de la seconde expansion,* Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques, *Actes du colloque tenu au College de France les 27 et 28 mars 1981,* Paris. 1986, „Les ordres mystiques dans le sous-continent indien: un point de vue ethnologique", în A. Popovic, G. Veinstein (ed.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle,* Editions de EHESS, Paris ; *Islam et societe en Asie du Sud,* Editions de EHESS, Paris. - HARDY P, 1979, „Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam in South Asia: A Preliminary Survey of the Literature", în N. Levtzion (ed.), *Conversion to Islam,* Holmes - Meier, New York - Londra. - J. JOMIER, 1978, „Diffusion de l'islam", în *Encyclopedie de l'islam,* t. IV, E.J. Brill, Leiden. - LEWIS B., 1971, *Race and Colour in Islam,* New York (trad. fr. *Race et couleur en pays d'islam,* Payot, Paris, 1965). - MACLEAN D.N., 1989, *Religion and Society in Arab Sind,* F.J. Brill, Leiden. - RIKLEFS, 1979, „Six Centuries of Islamization in Java", în N. Levtzion (ed.), *op. cit.*

2. Africa

în Africa, islamizarea începe o dată cu cucerirea părţii septentrionale a continentului de către armatele arabe, între anii 640 si 710. Această cucerire nu viza o convertire în masă si imediată a locuitorilor. De altfel, evenimentul este urmat, în Maghreb, de o lungă perioadă de rezistentă a populaţiilor berbere, mai cu seamă sub forma unor multiple erezii. în secolul al XI-lea, victoria aproape generală a ortodoxiei este dublată

de o mişcare de arabizare, întărită printr-un aflux de nomazi arabi veniţi din As-Sa'îd (Egipt). Dar abia în secolul al XVI-lea islamizarea zonelor rurale devine realitate. în sudul Saharei, islamizarea, ale cărei prime manifestări cunoscute urcă pînă în secolul al X-lea, urmează traseul căilor comerciale. în felul acesta se constituie un islam urban, al curţilor regale si al negustorilor, un islam elitist, înconjurat din toate părţile de populaţii „păgîne". Islamizarea în masă se dezvoltă mai cu seamă din secolul al XVII-lea, o dată cu înflorirea grupurilor si a reţelelor religioase (peule, mai ales), care vor răspîndi o cultură clericală puternic marcată,' din secolul al XVIII-lea, de învăţătura confreriilor sosite din Maghreb si care, în unele cazuri, se vor impune la putere. Cucerirea colonială va avea de aici înainte un rol catalizator. în toată regiunea sudano-saheliană, islamul profită de calitatea sa de religie „africană" si se prezintă ca instrument de rezistentă culturală. Mai la est, în valea superioară a Nilului, islamizarea este consecinţa unei asimilări etnice si culturale, avînd ca principali actori triburile arabe, emigrate din As-Sa'îd. După şapte secole de lupte, în jurul anului 1500, ultimul bastion creştin din Nubia se prăbuşeşte sub loviturile lor. Agenţii religioşi sosiţi din ţările vecine vor urma, în Sudanul de azi', această mişcare de islamizare care, spre deosebire de cea din Africa de Vest, este dublată de un fenomen de arabizare. De-a lungul Oceanului Indian - un alt caz semnificativ - islamul face act de prezentă vreme de aproape 1.000 de ani, fără a depune vreun efort de prozelitism spre interior. Pînă în secolul al XIX-lea, islamul se prezintă ca o religie a negustorilor arabi, limitată la regiunile de coastă. Asa se face că aici regăsim, dusă pînă la extrem, o tendinţă observată si în alte părţi, care face din islamul african - cel puţin într-o primă fază – un sistem de cunoaştere superior, rezervat unei elite, si un semn de distincţie socială. Totodată, prezenta a'rabo-musulmană a dat naştere unei culturi metise, numită *swahili*, pe cale de a'se impune astăzi în ţări dominant creştine (Kenya, Tanzania), ca factor important de identitate si de unitate naţională. în aceste regiuni, „swahilizarea" are cîstig de cauză în defavoarea islamizării. Multă vreme, antropologii au considerat islamul african un simplu factor străin, distructiv din punct de vedere cultural. Această viziune negativă este de acum depăşită. într-o teză consacrată unui sat dogon (Mali), J. Boujou (1984) prezintă islamul ca pe o „ştiinţă si o practică a cărei eficacitate pare a fi legată de un spaţiu al relaţiilor exterioare, dominat de raporturi comerciale". M. Last (1979) face o demonstraţie similară, pornind de la un exemplu din nordul Nigeriei. Prin alte părţi, mai cu seamă în oraşe, islamul apare ca „un spaţiu al solidarităţii" pentru cei dezrădăcinaţi. Pretutindeni, islamizarea este indisociabilă de transformările spaţiului, de migratiile si de diferenţierile sociale curente. Calitatea acestei islamizări a fost adeseori discutată. în fapt, trecerea prin formele „sincretice" nu este decît un moment dintr-un proces dinamic care, pornind de la convertirea nominală, duce la o integrare completă în spaţiul ortodox. După N. Levtzion (1979), această trecere progresivă are loc în Africa de Vest în mod colectiv - contrar situaţiei din Africa de Est, unde convertirea este însoţită de ruptura fată de cultura de origine. Cele zece secole de contact si de prezentă islamică în Africa neagră lasă impresia unei islamizări „neterminate",'care acţionează diferenţiat, în funcţie de societăţi (opoziţia de durată a populaţiilor mossi si asante din Africa de Vest este bine cunoscută), iar în unele cazuri (sudul Etiopiei, Madagascar) se retrage si abandonează terenul.

J.-L. TRIAUD

• BOUJU J., 1984, *Grai*ne *de l'homme, enfant du mil,* Societe d'Ethnographie, Paris. -CUOQ J., 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines a la fin du XVI*e *siecle,* Geuthner, Paris. 1986, *Islamisation de la Nubie chretienne (VII*e*-XVI*e *siecles),* Geuthner, Paris. - DENIEL R., 1975, *Religions dans la ville: Croyances et changements sociaux ă Abidjan,* INADES, Abidjan. - FISHER H.J., 1973, „Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa", în *Africa,* t. XLIII: 27-40. -HISKETT M., 1984, *The Development of Islam in West Africa,* Longmann, Londra. - GOODT J., 1971, „The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa", în *Cahiers d'Etudes Africaines,* nr. 43: 455-466. - 1983, *L'Islam de la Seconde Expansion.* Association

pour l'Avancement des Etudes Islamiques, *Actes du Colloque tenu au College de France les 27 et 28 mars 1981*, Paris. - LAST M., 1979, „Some Economic Aspects of Conversion in Hausaland (Nigeria)", în N. Levtzion (ed.), *op. cit.* - LEVTZION N. (ed.), 1979, *Conversion to Islam*, Holmes - Meier, New York - Londra. - TRIAUD J.-L., 1974, „Un cas de passage collectif â l'islam en Basse Cote d'Ivoire: le village d'Ahua au debut du siecle", în *Cahiers d'Etudes Africaines*, 14 : 316-337. - WILLIS J.R., 1979, „Reflections on the Diffusion of Islam in West Africa", în J.R. Willis, *Studies in West African Islamic History; t. I, The Cultivators of Islam, Frank Cass*, Londra.

ISTORIA ANTROPOLOGIEI

Istoria antropologiei, situată cîndva în zona marginală a disciplinei, si-a dobîndit în anii '60-'65 atît locul în istoria ştiinţelor, cît si dreptul de a fi abordată de cercetători. Scrierile tradiţionale referitoare la istoria antropologiei erau fie expuneri introductive ale unor doctrine, fie lucrări biografice sau bilanţuri retrospective alcătuite la capătul carierei de cîtiva mari specialişti (cum ar fi Lowie, 1937). Din anii '60, în Statele Unite mai întîi si în Europa ulterior, etnologii si istoricii ştiinţelor au început să se aplece asupra genezei cunoştinţelor etnologice, asupra istoriografiei disciplinei, asupra periodizării si continuităţii acesteia. întîlnirea dintre istoricii si etnologii preocupaţi de formarea tradiţiilor lor intelectuale a permis depăşirea limitelor proprii fiecărui tip de cercetare. în fapt, etnologii păreau a fi preocupaţi mai degrabă de legitimarea istorică a lucrărilor lor, fie prin cercetarea paternităţii'si uneori prin acordarea titlului de precursor prestigios anumitor figuri istorice, fie prin critici la adresa unor doctrine a căror rezolvare sumară ridica prestigiul teoriilor unui autor (M. Harris, 1968, exemplifică bine prima tendinţă, iar B. Malinowski pe cea de-a doua). Cît despre istorici, în lipsa unei practici în domeniul etnologiei, lor le lipseau adeseori criteriile ştiinţifice care să le permită o evaluare a importantei operelor si autorilor mai vechi sau mai noi. Rigoarea metodei istoriografice a compensat amatorismul etnologilor; sensul problemelor cardi-nale din etnologie a oferit istoricilor nu doar prilejul pentru interminabile căutări ale unor contexte pentru enunţuri mai mult sau mai puţin antropologice, ci si obiecte de studiu cu interes pentru epistemologie. Istoricul american G. Stocking (1968, 1974, 1983, 1987) poate fi considerat fondatorul acestui nou cîmp de cercetare, continuînd să-l influenţeze încă si acum. Perspectiva sa iniţială se sprijinea pe modelul elaborat de un istoric al ştiinţelor, T. Khun (1962), si îsi asuma ca scop includerea istoriei antropologiei în domeniul istoriei ştiinţelor.

Dacă ar fi să caracterizăm etnologia - sau antropologia socială si culturală - prin conjugarea unei problematici, a unei metode si a unei organizări profesionale, atunci istoria acesteia ar fi scurtă. Nimeni nu contestă, în general vorbind, ca dată pentru apariţia acestei ştiinţe, perioada 1860-1890. Totuşi, două genuri de dificultăţi complică periodizarea: varietatea foarte mare de tradiţii naţionale, care a stîrnit adeseori îndoieli cu privire la caracterul ştiinţific al disciplinei, si importanta consideraţiilor antropologice, etnologice si etnografice făcute de filosofi, istorici, geografi, călători încă din antichitate. în loc să opună o preistorie lungă unei istorii scurte, ar fi preferabil ca specialiştii să schiţeze geneza disciplinei si unele dintre problemele acesteia într-o succesiune de momente semnificative, acordînd mai multă atenţie organizării contemporane a cunoaşterii decît continuităţii cerute de o perspectivă strict cumulativă a cunoştinţelor. '

La originile ştiinţei despre alte societăţi, tradiţia noastră îl plasează pe Herodot. în epoca clasică nu există nici un autor grec care să nu fi vobit despre barbari, adică despre cei care nu vorbeau greceşte. Herodot este un istoric şi un călător, în acelaşi timp ; el se preocupă personal de barbari, este interesat de tradiţiile lor, fără însă ca intentio-nalitatea operei sale să fie foarte clară. Opinia conform căreia am avea de-a face cu o reflecţie asupra cauzelor catastrofei provocate în oraşele greceşti de invaziile persane pare a fi general acceptată, dar inventarul mai mult sau mai puţin precis al cîtorva zeci de popoare trimite cu gîndul la un proiect mult mai complex. S-a demonstrat că

observaţiile cele mai sistematice ale lui Herodot (cele despre sciţi, perşi, egipteni) respectă un model etnocentric, în care „ceilalţi" se ordonează în funcţie de „grecitate" (Hartog, 1980). Totuşi, el nu iniţiază o tradiţie nici în observarea, nici în reflectarea alterităţii. Să fie oare declinul 'cetăţilor greceşti motivul pentru care Herodot este considerat adeseori „părintele minciunii"? La fel de legitim ar fi să îl considerăm fondator si pe Aristotel, în măsura în care el propune, în cadrul teoriei asupra cetăţii, un tablou al structurilor familiale care izolează relaţiile fundamentale constitutive ale familiei *(Politica* I, 3). Clasificarea societăţilor după forma de guvernământ inaugurează o tradiţie reluată adesea ulterior. Istoricul A. Momigliano (1979) arată că în perioada elenistică interesul pentru barbari se manifestă din nou la Diodor, Posidoniu, Polibiu; dar este vorba despre o etnografie administrativă, al cărei comanditar era puterea imperială romană. Si în acest caz, este dificil să percepem dacă preocuparea pentru alteritatea culturală antrenează o tradiţie intelectuală, cumulativă si critică. Remarci asemănătoare pot fi făcute şi în privinţa producţiilor cu caracter etnografic realizate în Imperiile chinez sau bizantin şi ale civilizaţiilor musulmane medievale: cunoaşterea este dobîndită în limitele unui model cosmologic al lumii, în limitele necesităţilor de a gestiona ansamblurile polietnice si în limitele trasate de politica externă.

Cu totul diferit este aportul Renaşterii la constituirea ştiinţelor moderne. Descoperirea universului - si în primul rînd a Americii -, care urmează redescoperirii antichităţii, antrenează o punere sub semnul întrebării a modelelor de cunoaştere. Pămîntul', corpul omenesc si Europa încetează de a mai fi centrul si măsura tuturor lucrurilor. Noua zonă a omenirii, descrisă acum de către cuceritorii ei, de călători, misionari si colonişti, în texte multiplicate prin tipărire si gravare, va ridica probleme de ordin filosofic si în acelaşi timp practic. Se punea în primul rînd întrebarea dacă avem de-a face cu una si aceeaşi omenire, provenită din aceeaşi creatiune, după scenariul biblic, pe atunci încă fidel teoriei cosmogonice. Răspunsurile, ori'cît de variate, merg în sensul unităţii speciei omeneşti (Acosta, 1590; Pagden, 1982). Interogaţia asupra statutului acestor naţii de păgîni, legată de reconstituirea itinerarului lor începînd din momentul creaţiei, duce la respingerea, dintr-un punct de vedere teoretic, a tezei lui Aristotel despre sclavagism. Nu există oameni care să fie, prin natura lor, sclavi. Ceea ce nu împiedică însă nicidecum ca sclavagismul, al africanilor si americanilor în primul rînd, să devină unul dintre stîlpii noului sistem economic mondial. Această idee stă la originea primelor sisteme etnologice din lume (cum ar fi cel al lui Acosta) si, mulţumită efervescentei competitionale ce domina în Europa, dă naştere unei dezbateri publice permanente. Reprezentările edenice ale Noii Lumi sînt, mai mult decît un succes literar, simptomul unei „filosofii antropologice" critice si relativiste (Las Casas, Montaigne).

Secolul al XVIII-lea este marcat de apariţia unui proiect antropologic explicit, care însoţeşte si chiar îsi propune să călăuzească marile descoperiri din Pacific, din interiorul Africii'si din America. Reflecţia filosofică si critică asupra formelor de guvernământ face apel la datele comparative ce reies din corpusul etnografic si istoric al antichităţii si din mişcarea născută o dată cu Renaşterea si autonomizează societatea si instituţiile acesteia ca obiect de cunoaştere (Montesquieu). începînd cu J.B. Lafitau (1724), care compară sistematic obiceiurile si instituţiile „americanilor" cu cele din antichitate, sălbăticia îsi modifică statutul, devenind *primitivă,* adică situată la punctul de pornire al unei serii de forme sociale si culturale ordonate în timp. întreprinderea lui Lafitau, demonstrarea universalităţii si a caracterului original al monoteismului în ciuda degenerărilor acestuia, contează mai puţin decît mişcarea pe care a imprimat-o, pentru o lungă perioadă de timp, cercetării. Se punea problema de a gîndi o istorie universală în care toate societăţile cunoscute trebuie să-si afle un loc propriu si de a reda diferentele. într-o reţea intelectuală si instituţională'pe atunci prea puţin explorată, în Scoţia, Germania şi Franţa se elaborează o primă teorie evoluţionistă: conform acesteia, omenirea ar fi trecut deja prin patru stadii succesive; unii autori (Kames, Dunbar) propun o teorie materialistă a progresului (Meek, 1976). La sfîrşitul secolului, ideea de

progres si de perfectibilitate a întregii omeniri se impune, în variante multiple. în Germania mai ales, istorici ai omenirii precum Schlozer, Herder sau Meiners schiţează programul pentru o etnologie generală (în 1772, Schlozer foloseşte pentru prima'oară termenul *ethnographisch*, „metoda lui Linne pentru tratarea 'istoriei particulare"; Rupp-Eisenreich, 1984). In Franţa încep să apară încercări de comparaţii instituţionale (Demeunier, 1776) sau de antropologie religioasă (De Brosses, 1760). Cealaltă influentă majoră asupra formării antropologiei provine din dezvoltarea ştiinţelor naturii. Linne, iar mai apoi Buffon concep omul ca pe o parte din sistemul naturii, a cărui cheie nu mai este arbitrarul Creatorului, ci o lege a dezvoltării aplicată uniform. Consecinţele acestui efort fără precedent de clasificare si căutare a unei ordini sînt importante pentru antropologie ; acum vor apărea primele lucrări riguroase de antropologie fizică (Blumenbach, Camper). Diferentele fizice dintre oameni vor continua să facă obiectul descrierilor, clasificărilor si interpretărilor, uneori separate de diferentele morale si culturale, alteori conjugate cu acestea, cu o tendinţă evidentă, la antropologii francezi (prima jumătate a secolului al XIX-lea), de a le interpreta pe cele din urmă pornind de la cele dintîi. Primele doctrine rasiste sînt opera unor antropologi (de exemplu Meiners, 1785).

Interesul reînnoit pentru societăţi îndepărtate, în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, va duce la o programare mult mai riguroasă a călătoriilor de explorare: acestea nu vor mai fi simple expediţii de prospectare sistematică a mărilor şi a pămînturilor; navigatorii vor duce cu ei naturalişti capabili să descrie natura ţărilor descoperite si înzestraţi cu un instrumentar precis (călătoriile lui Cook, Bougainville, Krusenstern). în Franţa, o parte a ideologilor fondează, împreună cu medici, naturalişti si istorici, Societe des Observateurs de l'Homme (1799-1805). Principala realizare a societăţii este un ghid de cercetare, *Considerations sur les diverses methodes ă suivre dans l'observation des peuples sauvages* (De Gerando, 1800), menit să orienteze cercetările etnografice ale expediţiei lui Baudin în mările australiene si ale expediţiei lui Levaillant în centrul Africii (Copans, Jamin, 1978). Eşecul acestor tentative si dispariţia societăţii contează mai puţin decît ceea ce anunţa acest proiect pentru contemporaneitate : conjugarea dintre o ştiinţă umană si cercetări orientate spre dobîndirea de cunoştinţe.

în secolul al XIX-lea, se înmulţesc întrebările referitoare la unitatea speciei umane, la natura varietăţilor acesteia, a motorului si dinamicii istorice care antrenează progresul, la raţiunea diferentelor culturale. Societăţi de etnologie apar în Franţa (1838), Marea Britanie (1843), Statele Unite (1842), Germania (1851). Printre probleme ştiin-ţifice deja evocate se strecoară şi preocupări de ordin etic sau umanitar: legătura dintre doctrinele rasiste si persistenta sclavagismului este percepută corect si dezbătută cu pasiune, în special în cadrul etnologiei germane (Waitz). Gîndirea naturalistilor deţine un loc de seamă în maturizarea etnologiei, în special în privinţa apariţiei unei istorii a naturii, care ar condiţiona o istorie naturală a omului (A. Comte, H. Spencer). Totodată, dacă evolutionismul'se impune prin lucrările lui H.S. Maine (1861), J.J. Bachofen (1861) si mai cu seamă E.B. Taylor (1865) si L.H. Morgan (1871, 1877), aceasta nu se datorează aplicării descoperirilor lui Darwin în studiul societăţilor omeneşti: pentru autorii citaţi, adaptarea si selecţia nu sînt mecanisme ale evoluţiei sociale. Pornind de la istoria dreptului, cum'este cazul lui Maine si Bachofen, de la ancheta etnografică asupra sistemelor de rudenie, asa cum va face Morgan (începînd cu anul 1860 la irochezi, apoi la vest de Mississippi) sau de la o perspectivă generalizantă, adoptată de Taylor, fondatorii antropologiei periodizează istoria umană si caută să stabilească, pentru fiecare perioadă, corelaţii între fapte instituţionale, practici sociale si credinţe. Ei se dovedesc mai apropiaţi de evolutionistii secolului al XVIII-lea (teoria stadiilor)'decît de transformisti si sînt departe de a se înţelege între ei în privinţa cauzelor evoluţiei. Descoperirile fundamentale din domeniile geologiei (Lyell) si preistoriei (Boucher^ de Perthes) atribuie timpului evoluţiei umane o poziţie intermediară între „timpul lung" al naturii şi scurta istorie documentară. Plasarea istoriei umane în această perspectivă dă naştere unei duble critici: neavînd mijloacele necesare pentru validarea modificărilor,

evolutionistii le postulează - acesta este unul dintre argumentele opozanţilor lor, difuzionştii şi F. Boas ; pe de altă parte, unitatea psihică şi marea uniformitate biologică a omului se opun ipotezei conform căreia elementul motor al evoluţiei ar fi o ierarhie naturală a raselor. Totuşi, evolutionistilor le revine meritul de a fi formulat conceptele fundamentale ale etnologiei - „cultură", „sistem de înrudire", „funcţie si raport funcţional" -, iar primii lor discipoli au fost etnografii de teren, începînd cu anii 1880.

Mişcarea antievolutionistă, reprezentată de Boas, care insistă asupra complexităţii şi bogăţiei culturilor omeneşti ce trebuie cunoscute înainte de a stabili legi generale, înfloreşte o dată cu naşterea şcolii americane: la începutul secolului al XX-lea, Boas şi elevii săi abordează o etnografie sistematică si riguroasă a populaţiilor indigene din America, asociind în cercetările lor demersuri lingvistice, arheologice si antropologice (Stocking, 1974).

În Franţa, etnologia se constituie mult mai tîrziu: chiar dacă apar muzee, societăţi savante, călători si misionari care alcătuiesc raporturi referitoare la popoare exotice, institutionalizarea disciplinei datează de-abia din anii '20. Concepţiile evoluţioniste exprimate în Franţa în epoca primelor generaţii de etnologi anglo-saxoni si germani sînt foarte seci si abstracte, fără nici o legătură cu vreo cercetare etnografică. E. Durkheim si scoala iniţiată de el vor juca un rol fundamental în formarea unui interes pentru etnologie : pe de o parte, opera lui Durkheim defineşte cîmpul unei discipline, sociologia, şi o metodă care-i este proprie; pe de altă parte,' gîndirea sa se sprijină pe analiza datelor etnografice, asa cum o demonstrează lectura publicaţiei *LAnnee Sociologique.*

M. Mauss continuă proiectele de la *L'Annee Sociologique',* dar se concentrează mai mult asupra etnologiei, rămînînd în acelaşi timp un om de cabinet. El va evita capcanele sociologismului si va formula cu claritate principiul interdependentei metodologice si conceptuale a ştiinţelor sociale; introduce noţiunea de „fapt social total" sau ansamblu de elemente integrate prin corelaţii, pe care cercetarea este chemată să le realizeze: „Principiul si finalitatea sociologiei constau în a percepe un grup si comportamentul acestuia în întregul lor". Analizînd (împreună cu Durkheim) clasificările primitive, el va iniţia cercetări moderne asupra sistemelor simbolice. Prin urmare, în lipsa mijloacelor de continuare a cercetărilor pe teren, încă dinainte de '30-'35, scoala franceză afirmă primatul întregului asupra părţilor, interdependenta funcţională a elementelor unui sistem si importanta stabilirii de legături între aceste elemente.

Cîtiva ani mai tîrziu, A.R. Radcliffe-Brown si B. Malinowski, amîndoi recunos-cîndu-se ca îndatoraţi lui Durkheim, vor expune principiile *functionalismului*. Reluînd analogia organicistă' a lui Spencer, Malinowski consideră cultura ca pe un întreg ce include diferitele instituţii sociale, în vederea satisfacerii nevoilor individului. Astfel, el ajunge să definească nevoile biologice si supraorganice la care răspund diferitele instituţii. C. Levi-Strauss a criticat această poziţie ca fiind o adevărată ieşire din sfera etnologiei; a atribui instituţiilor funcţia de „satisfacere a necesităţilor" (concepute, de altfel, într-o manieră uneori arbitrară) este în cel mai fericit caz un truism inutil, care poate ecrana analiza sistemului simbolic unde se inserează o instituţie sau alta.

Cît despre Radcliffe-Brown, acesta considera că structura socială este un ansamblu de relaţii sociale, definite ca diadice; dar Levi-Strauss se va ridica şi împotriva acestei concepţii, de vreme ce, spunea el, nu putem concepe un principiu de organizare pentru o societate dată. Funcţionalismul a făcut, aşadar, obiectul unor critici fundamentale. Totuşi, aportul lui Radcliffe-Brown a fost decisiv; o dată cu cercetările făcute de el în Africa, a început să se dezvolte teoria modernă a înrudirii, iar analiza sa asupra relaţiilor sociale a deschis calea structuralismului lui C. Levi-Strauss, ale cărui rezultate'vor schimba cursul antropologiei contemporane.

P. MENGET

• ACOSTA J. d', (1590), 1959, *Histoire naturelle et morales des Indes occidentales,* Payot, Paris. - COPANS J., JAMIN J., 1978, *Aux origines de l'anthropologie francaise. Les Memoires de la Societe des Observateurs de l'Homme en* l'*an VIII,* Le Sycomore, Paris. - HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory,* Crowell, New York. - HARTOG F., 1980, *Le miroir*

d'Herodote, Gallimard, Paris. - KUHN T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *La structure des revolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1972). - LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique*, Payot, Paris, 1971). - MEEK R., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge. - MOMIGLIANO A., 1976, *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Sagesses barbares. Les limites de* l'*hellenisation*, La Decouverte, Paris, 1979). - PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man*, Oxford University Press, Oxford. -RUPP-EISENREICH B. (ed.), 1984, *Histoires de l'anthropologie: XVI*e*-XIXe siecles*, Klincksieck, Paris. - SCHULTE-TENCKHOFF I., 1985, *La vue portee au loin*, Edition d'En Bas, Lausanne. - STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution*, Basic Books, New York; 1974, *The Shaping of American Anthropology. 1883-1911: A Franz Boas Reader*, Basic Books, New York; 1983 (ed.), *Observers Observed*, University of Wisconsin Press, Madison; 1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.

ISTORIA VIEŢII

Obiect al unei dezbateri teoretice reluate iar si iar (C. Kluckhohn, C. Levi-Strauss, L. Langness), istoria vieţii, ca tehnică de observaţie si de analiză a unei societăţi sau a unui grup, poate fi prezentată prin intermediul particularităţilor si limitelor sale, prin prisma farmecului si uneori a reuşitelor ei excepţionale.

Dezbaterea va rămîne deschisă atîta timp cît se va continua căutarea celor mai bune metode de cunoaştere a „celuilalt" de „altundeva" (R. Bastide), că este vorba de un breton din Pont-l'Abe (Helias, 1975), de membrii unei secte religioase, de viata unei femei răpite de indieni (Biocca, 1965), de emigranţii dintr-o zonă defavorizată a Africii etc. Antropologia americană a făcut primul pas,' între cele două războaie mondiale (1926-1946, şcoala de la Chicago), luînd ca martori oameni capabili să „fixeze trecutul" unor „lumi" pe cale de dispariţie: indienii concentraţi în rezervaţii sau ultimii supravieţuitori, precum Ishi (Kroeber, 1961), ai unor triburi decimate. *Soleil Hopi* (Talayesva, 1941) este considerată una dintre capodoperele genului. Iată cum o elogiază Levi--Strauss: „Această carte constituie pentru etnolog şi pentru psiholog un document de o valoare excepţională [...], pentru că ea reuşeşte din prima încercare o întreprindere în care se angajează, cel mai adesea fără rezultat, cercetătorul pe teren: aceea constînd în restituirea unei culturi indigene, dacă putem spune asa, din interior, ca un ansamblu viu si guvernat de o armonie interioară si nu ca un conglomerat de obiceiuri si instituţii a căror prezenţă este doar constatată" (1948: 330). Totuşi, el exprimă şi'rezerve 'la adresa utilizării acestui instrument metodologic ca singură modalitate de cunoaştere: „Biografiile nu vorbesc de la sine". Acelea care au o valoare de model au fost precedate sau urmate în realizarea lor de un studiu aprofundat al comunităţii în interiorul căreia trăieşte si lucrează informatorul principal, arată S. Mintz, care a transcris viata unui muncitor pe plantaţiile de trestie de zahăr (1960), una dintre primele biografii descriind viaţa unui proletar,',,pentru a înţelege modul cum colonialismul, imperialismul, sărăcia şi sistemul plantaţiilor industriale au afectat un individ şi o comunitate" (1979: 14).

De atunci, si mai cu seamă o dată cu povestea, cunoscută în întreaga lume, a unei familii proletare din Ciudad de Mexico, căreia O. Lewis *(The Children of Sanchez*, 1961) îi dă viată prin metoda biografiilor încrucişate, eroii biografiilor s-au diversificat. Mai mult decît „memorii" ale trecutului, trăite'sau transmise prin tradiţia orală, dezmoşteniţii oraşelor, marginalii, oamenii obişnuiţi, „uitaţii istoriei" scot la lumină momente care'altfel'ar fi rămas greşit cunoscute sau chiar pe deplin ignorate de societate.

După anii '50, tehnicile de culegere a biografiilor au evoluat. Folosirea magnetofonului le permite de acum si „indivizilor nespecialisti, inculţi, chiar analfabeţi să vorbească despre ei înşişi şi 'să-şi povestească experienţele într-un mod dezinh'ibat, spontan şi natural" (Lewis, 1963: 14). Totuşi, selecţiile operate de cercetătorul care ascultă, transcrie, decupează, recompune documentul încă mai influenţează spontaneitatea şi ordinea relatării, deci chiar autenticitatea acesteia; în plus, trecerea de

la oral la scris si traducerea într-o limbă diferită de aceea a locutorului ridică probleme importante.

în Franţa, mai mult decît în alte părţi, metoda biografică si-a găsit locul cu o oarecare greutate. După mai bine de zece ani, grupuri mai mult sau mai puţin oficiale au decis să sistematizeze culegerile de relatări despre propria viată si să'elaboreze, pornind de la acestea, o metodă de cercetare si, în acelaşi timp, un '„nou demers sociologic" (D. Bertaux, E. de Dampierre, J. Poirier şi S. Clapier-Valladon).

M. FIELOUX

• BASTIDE R., 1964, „L'ethnologie et le nouvel humanisme", în *Revue philosophique*, 154 (4): 435-451. - BIOCCA E., 1965, *Yanoa'ama. Dal racconto di una donna rapita dagli Indi*, Leonardo da Vinci, Bari (trad. fr. *Yanoama. Recit d'une femme bresilienne enlevee par les Indiens*, Plon, Paris, 1968). - HELIAS P-J., 1975, *Le cheval d'orgueil. Memoires d'un Breton du pays bigouden*, Plon, Paris. - KROEBER T., 1961, *Ishi in Two Words*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Ishi. Testament du dernier Indien sauvage de l'Amerique du Nord*, Plon, Paris, 1968). - LEVI-STRAUSS C, 1948, „Compte rendu de *Sun Chief the autobiography of a Hopi Indian*, par L. Simmons", în *L'Annee Sociologique*, seria a treia, **I,** 1940-1949 (apărută în 1945 în *Social Research*, 10). - LEWIS O., 1961, *The Children of Sanchez* : *Autobiography of a Mexican Family*, Random House, New York (trad. fr. *Les enfants de Sanchez: autobiographie d'une famille mexicaine*, Gallimard, Paris, 1963). - MINTZ S., 1960, *Worker in the Cane*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Taso. La vie d'un travailleur de la canne*, Maspero, Paris, 1979). - MORIN F., 1980, „Anthropologie et histoire de vie", în *Cahiers internationaux de sociologie*, nr. LXIX, „Histoires de vie et vie sociale": 313-349. - TALAYESVA Don C, 1941, *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian* (trad. fr. *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, Plon, Paris, 1959).

ISTORIE ŞI ANTROPOLOGIE

1. *Dezbaterea teoretică*

Delimitarea dintre antropologie si istorie nu se bazează pe criterii epistemologice sigure, ci ţine atît de hazardul istoric, confirmare cutuma academică, cît şi de o necesitate teoretică (Furet, 1982; Godelier, 1977). t n fapt, antropologia a apărut ca urmare a descoperirii de către europeni a unei omeniri exotice si din încercările specifice secolului Luminilor de a justifica raţional discontinuităţile culturale. Oricît de divergente au putut fi explicaţiile avansate, acestea aveau în'comun faptul că ordonau diversitatea societăţilor omeneşti opunînd lumea civilizată, rezervată istoricului, lumii sălbatice, supusă'curiozităţii etnologului (Duchet, 1971). Diferenţa dintre antropologie si istorie îsi află originea în ideea că există două tipuri de omenire,' cărora trebuie să le corespundă două moduri de cunoaştere distincte. Această diferenţă tine aşadar, în esenţă, de domeniul cunoaşterii. '

Apariţia unei ştiinţe sociale si a unei istorii marcate, ambele, dar fiecare în alt fel, de idealul pozitivist, va consolida acest antagonism. Retinînd, cu noi argumente, principiul de delimitare moştenit din epoca Luminilor - nu avem de-a face cu o istorie, mai cu seamă cu o istorie scrisă, decît atunci cînd vorbim despre societăţi civilizate sau de stadiile lor anterioare -, dezbaterea cîstigă terenul epistemologic. Istoria pozitivă, care triumfă după 1870, susţinea că nu putem stabili o legătură cauzală decît între voinţe individuale si acţiuni singulare. Astfel, ea propunea o înţelegere din perspectiva genezei si filiaţiei, o inteligibilitate a succesiunii. Ştiinţa socială din Franţa si din Marea Britanie (mai puţin din Germania, pentru că aici predomină în ştiinţele'culturii influenta filosofiei postkantiene) afirmă că progresul cunoaşterii trece prin evidenţierea relaţiilor stabile si regulate, sau a „legilor", dintre fenomene de acelaşi ordin si întru totul contemporane. Chestiunea este exprimată prin distincţia durkheimiană între *praeterita* unui fenomen, stările anterioare ale acestuia, si *circumfusa* lui, ansamblul elementelor ce constituie ambientul său social (Durkheim,' 1895). Orice proces social realizat istoric ar conţine în sine elementele necesare pentru explicaţia sa ştiinţifică. Această ipoteză va deveni

punctul central al principiilor epistemologice ale antropologiei funcţionaliste engleze (Malinowski, 1944; Radcliffe-Brown, 1952).

Opoziţia dintre cauzalitatea funcţională si cauzalitatea istorică general împărtăşită de o parte si de alta a Canalului Mînecii generează orientări diferite în programele ştiinţifice. Considerînd indivizii ca singurii agenţi reali ai devenirii omeneşti, istoria se va preocupa de inventarierea a ceea ce tine de arbitrarul acestora si se realizează prin evenimente unice. De ea vor tine, aşadar, cronicile prinţilor si bătăliilor ce ritmează viata unor naţiuni, ilustrînd cu exemplaritate contingenţa pe'care o presupune experienţa istorică. Postulînd că socialul este ireductibil la individual, antropologia pe cale de a se naşte încearcă să releve formele importante si constrîngătoare ale vieţii colective. Studiul muncii, al familiei sau al credinţelor lasă să se întrevadă posibilitatea de a degaja legi de structură si de evoluţie. Antropologia revendică astfel, împotriva istoriei, statutul de ştiinţă comparativă şi'generalizantă, după modelul ştiinţelor naturii. în plus, îşi sprijină această pretenţie decretînd o metodă cu accente evoluţioniste: legile care guvernează situaţia unei societăţi ar fi mai uşor de decelat din formele primitive ale cadrului social (Durkheim, 1912).'

începînd cu anii '30, înmulţirea cercetărilor etnografice va aduce în prim-plan diferenţa de proceduri prin care antropologia si istoria acced la experienţele sociale trăite. Spre deosebire de istorie, care nu ar utiliza decît izvoare scrise, antropologia s-ar caracteriza prin recursul exclusiv la observaţia directă si la ancheta orală.

Progresele de dată mai recentă ale antropologiei si ale istoriei arată în ce măsură această delimitare între teritoriile lor se datorează'contextului istoric în care s-au născut si s-au dezvoltat ca discipline distincte.

Apariţia unei „noi istorii", în special pe lîngă scoala de la *Annalles*, a doborît (asa cum anticipa încă din 1930 F. Simiand) cei trei idoli ai discursului pozitivist: cronologia, individualitatea si politicul. Antropologia a repudiat, cel puţin în plan teoretic, vechile sale concepţii referitoare la „marea împărţire" (J. Goody) în societăţi primitive si societăţi civilizate si s-a convertit, pe paliere succesive, la studiul societăţilor considerate odinioară ca'tinînd de cunoaşterea istorică. Toate aceste modificări vor face ca majoritatea principiilor delimitative moştenite din trecut să devină caduce. în primul rînd, dacă Europa statelor-natiuni nu mai tine exclusiv de istorie, iar omenirea exotică nu va mai tine doar de antropologie este pentru că cele două discipline au renunţat la a-si întemeia repartizarea propriilor competente pe o clasificare univocă a societăţilor. Opoziţia dintre societăţile cu stat si cele fără stat, cunoscînd scrierea sau bazîndu-se pe tradiţia orală, caracterizate prin regimul istoricităţii (C. Levi-Strauss) sau prin statutul individului în raport cu întregul social (L. Dumont) nu mai are o funcţie tipologică, ci una esenţial euristică. Ca urmare, asa cum astăzi istoria nu mai este consacrată doar oamenilor de marcă si faptelor ilustre, ci privilegiază studiul „formelor largi ale vieţii colective" (F. Braudel), la fel, individul si evenimentul pătrund în atelierul antropologiei. Fără a abandona studiul structurilor si al logicilor, aceasta din urmă se va interesa de aici înainte de trecerea istorică de la „posibil la real" (E. Terray), cu precădere în acest domeniu rezervat istoriei care era politicul. în fine, dacă istoria „nouă" a cunoscut respingerea unei gîndiri strict genealogice, antropologia a dezvoltat o întreagă concepţie despre istorie si istoricitate, despre acţiunea timpului asupra structurilor. Mai general vorbind, opoziţiile consacrate între structură si eveniment, stat si acţiune vor fi privite de acum înainte mai degrabă ca un sir de convenţii culturale decît ca reale condiţii ale gîndirii (Sahlins, 1983).

Astfel, contrastul dintre caracterul scris, respectiv oral, al surselor de informaţie va fi abordat dintr-o altă perspectivă. înainte, părea că aspectele metodologice au mai putină importantă decît orientarea perspectivelor. Dacă istoria privilegiază documentul scris, iar antropologia materialele orale sau vizuale este pentru că prima continuă să-si orienteze cercetările spre manifestările conştiente, cele mai explicite, ale vieţii în societate, iar cea de-a doua spre bazele ei inconştiente (C. Levi-Strauss, 1958). Paralel cu îndoielile, formulate mai ales de către filosoful francez J. Derrida, în legătură cu

existenta unei discontinuităţi radicale între societăţile care cunosc scrierea si cele care nu scriu si, prin aceasta, chiar în legătură cu valoarea epistemologic fondatoare a deosebirii'dintre documente (Goody), antropologia va începe să se ocupe, în special în Statele Unite, de condiţiile producerii *textului* etnografic: servitutile scrierii nu afectează oare textul etnografic, în aceeaşi măsură în care afectează relatarea istorică?

Desigur, diferenţa dintre antropologie si istorie nu este nicăieri mai evidentă decît pe terenul proiectului de cunoaştere. Este cert, antropologia a abandonat în general pretenţia de a fi o ştiinţă bazată pe modelul ştiinţelor naturii. Respingerea idealului pozitivist, asa cum este exprimat acesta în Marea Britanie prin E.E. Evans-Pritchard (1962), îl va conduce pe acesta din urmă la a o considera ca fiind „indisociabilă de istorie". Ca urmare, antropologia socială englezească, multă vreme depozitară a unei tradiţii naturaliste, se va uni în acest punct cu antropologia culturală americană protejată, gratie lui F. Boas, de iluziile scientiste.

Totuşi, antropologia si istoria continuă să se opună din perspectiva naturii cunoaşterii lor. Dacă istoria-problemă, numită în Franţa si istorie conceptualizantă, a subminat istoria-poveste sau istoria evenimentială, ea nu s-'a desprins cu totul nici de convenţiile genului, care o împiedică să fie comparativă si deci generalizantă (Veyne, 1971), nici de o concepţie asupra obiectelor sale care îi interzice să perceapă natura problematică a fenomenelor pe care le studiază (Auge, 1979). Există o antropologie a *religiei*, dar o istorie a *religiilor*. Conceptele utilizate de una sau de alta au, fără îndoială, aceeaşi structură logică (E. Gellner), dar nu si aceeaşi dimensiune euristică. Antropologia nu a renunţat, în realitate, la ambiţia atribuită de către Durkheim ştiinţei socialului, aceea de a fi'comparativă si generalizantă. Chiar si interpretativă (C. Geertz), ea conferă un statut central teoriei. Oricît de diferite ar fi teoriile antropologice prin conţinutul si prin extinderea lor, toate se raportează la o tradiţie problematică vizînd diversitatea societăţilor si a culturilor, toate se referă la un proiect de cunoaştere ultimă a unităţii speciei omeneşti.

G. LENCLUD

• AUGE M., 1979, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie,* Hachette, Paris. - DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siecle des Lumieres,* Maspero, Paris. -DURKHEIM E., 1895, *Les regles de la methode sociologique,* Alcan, Paris; 1912, *Les formes elementaires de la vie religieuse,* Alcan, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1962 (1961), *Anthropology and History,* Manchester University Press, Manchester. - FURET F, 1982, *L'atelier de* l'*histoire,* Flammarion, Paris. - GODELIER M., 1977 (1973), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* Maspero, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris. - MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays,* University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture,* Maspero, Paris, 1968). - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1968). - SAHLINS M., „Other Times, Other Customs : The Anthropology of History", Distinguished Lecture (1982), în *American Anthropologist,* LXXXV, 3: 517-544. - VEYNE P, 1971, *Comment on ecrit* l'*histoire. Essai d'epistemologie,* Editions du Seuil, Paris.

2. *Etnoistoria*

Termenul de „etnoistorie" a fost introdus de antropologii din domeniul nord-amerindian, preocupaţi să reconstituie trecutul societăţilor pe care le studiau. La origini, etno-istoria era istoria societăţilor aşa-zise „fără istorie"; la fel, ea era şi istoria societăţilor „fără scriere", al căror trecut este conservat numai printr-o tradiţie orală sau, mai simplu spus, istoria societăţilor studiate de etnologi si scrisă de aceştia, pe baza datelor culese de pe teren. Astăzi este general acceptată ideea că nu există societăţi fără istorie, iar absenta scrierii nu este privită decît ca o dovadă a faptului că aceasta nu are o valoare absolută. O definiţie a etnoistoriei mult mai puţin restrictivă decît cele de mai sus ar putea fi formulată în felul următor: etnoistoria este istoria acelor societăţi care

nu tin de domeniul investigaţiilor întreprinse de istoria occidentală sau care au început să fie vizate de aceasta abia din momentul cînd au fost considerate ca interesante din punct de vedere economic si politic pentru expansiunea europeană. Totuşi, această definiţie rămîne ambiguă din'cel puţin două motive. Pe de o parte, etnoistoria integrează în'domeniul său, de exemplu, societăţi mezoamericane gliptice, însă nu include şi marile civilizaţii asiatice care cunoşteau scrierea; mai general vorbind, în vreme ce Europa si Asia sînt considerate ca tinînd doar de lumea „istorică", Africa, America si Oceania sînt continentele în care istoria, adică ceea ce tine de componenta culturală'„occidentală", coexistă cu etnoistoria, specifică societăţilor autohtone. Pe de altă parte, oricum am efectua împărţirea geografică, după modelul de mai sus, nu există nici o societate apartinînd istoriei în sensul clasic al termenului care să nu poată fi investigată dintr-o perspectivă etnoistorică, prin abordarea preferenţială a istoriei diverselor grupuri şi grupări constitutive ale societăţii: minorităţi, entităţi regionale, comunităţi locale, familii, indivizi. Recent, termenul de „etnoistorie" a primit o nouă accepţie, precisă, generalizabilă pentru studiul oricărei societăţi - cu doar cîteva rezerve legate de metodă -, în acord cu utilizarea referentului „etno-" din denumiri precum „etnostiintă". Etnoistoria va fi deci ansamblul procedurilor de relationare a prezentului şi a trecutului în interiorul unei societăţi sau al unui grup, în limbajul acestuia şi cu referire la valorile şi la potentele sale; etnoistoria devine o istorie *sui generis,* pe care societatea sau grupul o constituie pentru propriul său uz, istoricitatea exprimîndu-se prin intermediul unei preocupări - universal împărtăşită - de a avea o istorie (Rosaldo, 1980), independent de orice altă preocupare legată' de obiectivitate în stabilirea si selectarea evenimentelor.

Document de bază al etnoistoriei, în sensul primar al termenului, „arhiva" orală a fost studiată ca atare, din punctul de vedere al criticii textuale. în 1961, atunci cînd un număr important de antropologi africanisti îsi făceau ucenicia în ancheta istorică de teren, a cărei primă etapă o constituie colectarea de tradiţii orale, istoricul belgian J. Vansina publica *De la tradition orale. Essai de methode historique,* lucrare ce va dobîndi de îndată statutul unei opere de referinţă în domeniu. Orice tradiţie orală face obiectul unei „produceri" si al unei „emisiuni", al unei „reproduceri" si al'unei „transmisiuni", operaţii supuse unor condiţii si contexte de enunţare a căror evidenţiere permite redarea caracteristicilor de conţinut' şi de formă ale ,',textului" oral, cu variaţiile inerente. Tradiţia orală este o mărturie directă sau indirectă; în această calitate, ea se află mereu în relaţii dintre cele mai diverse, tocmai pentru că este „memorie", cu presupusul adevăr al trecutului pe care îl evocă.

Nu există istorie fără cronologie: dacă materia etnoistoriei a fost atît de dificil de asimilat în cea a istoriei generale este pentru că la poziţia „periferică" (în raport cu Occidentul) a societăţilor vizate se adăuga faptul crucial că, în general, cercetătorii nu dispuneau în privinţa acestora de cadre cronologice definite în limbajul cronologiei istorice inteligibil nouă. Problemele ridicate de constituirea cronologiilor, inseparabile de studiul concepţiilor referitoare la temporalitate si la organizarea timpului, s-au aflat în centrul preocupărilor unor etnoistorici (Henige, 1974), mai lipsiţi de mijloace în această privinţă atunci cînd se ocupă de o societate „fără stat" decît atunci cînd studiază formarea unui tip statal, punerea în aplicare a unui principiu dinastic dînd naştere unei genealogii de referinţă si deci unei posibilităţi *a priori* de împărţire cronologică.

Fie că este vorba despre tratarea unor documente orale sau de elaborarea de cronologii, etnoistoria a trăit multă vreme, implicit, cu ideea că se ocupa de societăţi închise. Astăzi, cînd s-au putut constata efectele influentei Occidentului asupra societăţilor colonizate si evanghelizate, această iluzie s-a spulberat. Prin urmare, tradiţia orală reprezintă rareori unicul material pentru istorie, iar una dintre problemele principale ridicate de utilizarea acesteia este chiar punerea în relaţie a conţinutului său cu un altul, provenit din surse istorice diferite: în regiunile lumii unde lucrează în mod tradiţional antropologii se face acum simţită necesitatea de a conjuga analiza tradiţiilor orale, a documentelor scrise (relatări' ale unor călători, comercianţi, misionari,

administratori, texte indigene etc), a faptelor de arheologie, de limbă etc. în cazul marilor formaţiuni statale amerindiene (îndeosebi statele aztec si incas), integrate în Imperiul spaniol încă din secolul al XVI-lea, dispunem de documente scrise acoperind o perioadă de patru secole: 1) texte indigene din epoca precolonială (codice mezoamericane) sau colonială; 2) cronici spaniole; 3) arhive administrative coloniale şi postcoloniale. Este de remarcat că documentele în limba nahuatl a Mexicului colonial, de o abundentă prodigioasă, au rămas mult timp necunoscute : exploatarea lor, oricum parţială, a fost iniţiată abia în urmă cu cîtiva zeci de ani. Exploatarea arhivelor (recensăminte, procese--verbale, anchete, registre notariale, documente parohiale etc), care, pentru lumea andină, datează de vreo 20 de ani, nu a reînnoit doar metodologia istoriei, ci si obiectul acesteia, mai cu seamă în virtutea modificărilor de scară ale analizei: informaţiile vizate se referă la contexte socio-istorice regionale sau locale, prin care istoria poate fi pusă în legătură directă cu rezultatele anchetelor etnografice.

în final s-a ajuns la o lărgire în aparentă paradoxală a definiţiei iniţiale a etno-istoriei: în loc să fie o istorie a etnologilor, aceasta se dovedeşte a fi chiar spaţiul unde se pot combina cel mai bine tehnicile istoricilor si ale etnologilor. Etnoistoria s-ar confunda atunci cu istoria regresivă, în sensul dat'acesteia de Marc Bloch, un fel de istorie inversă care, pornind de la elemente din trecut dar încă vii în prezent, caută să reconstituie traseul unei deveniri, cu lacunele si obliteratiile acesteia, cu redundantele şi contribuţiile proprii. Confruntarea dintre oral şi scris nu este proprie societăţilor de multă vreme colonizate : orice comunitate, orice grup are, asemenea oricărui individ, o memorie ce se transmite atît oral, cît si în scris, cele două aflîndu-se aici într-o stare de permanentă interacţiune. Numeroase lucrări consacrate societăţilor noastre (despre camisarzi: Joutard,'1977; despre memoria evreiască, de exemplu: Valensi, Wachtel, 1986 ; despre memoria femeilor, a muncitorilor etc), care au dat un nou statut oralităţii si documentelor biografice, au demonstrat că, departe de a se opune, istoria si etnologia se completează reciproc.

M. IZARD, N. WACHTEL

• BOURGUET M.N., VALENSI L., WACHTEL N. (ed.), 1986, *History and Anthropology*, 2 (2), număr special : *Between Memory and History* CURTIN P (ed) 1968 *Africa Remembered. Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade,* Oxford University Press -Madison, Milwaukee - Londra. - GRUZINSKI S., 1988, *La colonisation de l'imginaire. Societes indigenes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, **XVIe-XVIII**e siecles,* Gallimard, Paris. – HENIGE D.P, 1974, *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera,* Clarendon Press, Oxford. - JOUTARD Ph., 1977, *La legende des Camisards. Une sensibilite au passe,* Gallimard, Paris. - MAUNY R., THOMAS L.-V., VANSINA J. (ed.), 1964, *L'historien en Afrique tropicale/The Historian in Tropical Africa,* Oxford University Press, Londra - Ibadan - Accra. - McCALL D.F., 1964, *Africa in Time Perspective. A Discussion of the Historical Reconstruction from Unwrillen Sources,* Boston University Press - Ghana University Press, Boston - Legon. - ROSALDO R., 1980, *Ilongot Headhunting. A Study in Society and History,* Stanford University Press, Stanford. - VALENSI L., WACHTEL N, 1986, *Memoires juives,* Gallimard - Julliard, Paris. - VANSINA J., 1961, *De la tradition orale. Essai de methode historique,* Musee Royal de l'Afrique Centrale/Koninklijl Museum voor Midden-Afrika, Tervuren. - WACHTEL N, 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la conquete coloniale, 1530-1570,* Gallimard, Paris.

3. *Antropologia istorică*

Paradoxal, chiar dacă acest subtitlu începe cu termenul „antropologie", el vizează (în număr crescînd din anii '60 încoace) mai mulţi istorici, decît etnologi. încă de mult timp istoria are tendinţa de a prelua obiecte si metode din alte discipline, mai cu seamă dacă acestea par a-i ameninţa pretenţia că ea singură oferă explicaţii globale asupra societăţilor: tocmai datorită succeselor recent repurtate, antropologia se va bucura de tratamentul pe care istoricii l-au aplicat înainte economiei, psihologiei, sociologiei. Numai că „antropologia istorică" este în acelaşi timp şi produsul unei apropieri mutuale

între cele două discipline: antropologii au avut prilejul să-şi dea seama, progresiv, de dimensiunea istorică a societăţilor studiate. Istoricii, în Franţa mai cu seamă cei din jurul revistei *Annales*, erau pregătiţi pentru această apropiere prin istoria „mentalităţilor", prin interesul acesteia pentru structurile cotidianului si evoluţiile lente, de „lungă durată". Dar antropologia istorică nu este numai o prelungire sub un alt nume a istoriei „mentalităţilor": ea vizează, totodată, o conceptualizare mai riguroasă a obiectelor sale, oferite ca exemple istoricilor de către antropologia socială. Antropologia i-a mai învăţat pe istorici si să reflecteze asupra sincroniei si să analizeze structurile, fără însă a renunţa la întrebările ce vizează transformările diacronice sau la specificitatea societăţilor complexe. Istoricii au mai descoperit, în fine, virtuţile „terenului": „microistoria" le permite să vadă într-un caz particular (ca, de exemplu, *Montaillou, village occitan)* o problemă generală. Istoricul si-a modificat prin urmare modul de abordare a unora dintre obiectele sale tradiţionale sau si-a apropriat obiecte de studiu mai familiare antropologului. Aportul este sensibil, îndeosebi în domeniul istoriei familiei si înrudirii, al tehnicilor si simbolisticii corpului, al mitologiei si structurilor folclorice, al reprezentărilor puterii.

J.-C. SCHMITT

• BLOCH M., (1939), 1968, *La societe feodale*, 2 vol., Albin Michel, Paris. - BRAUDEL F., 1979, *Civilisation materielle, economie et capitalisme, XV-XVIII*e *siecles*, 3 vol., Armand Colin, Paris. - BURGUIERE A., 1978, „L'anthropologie historique", în J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (ed.), *La nouvelle histoire*, PUF, Paris. - *Famille et parente dans l'Occident medieval*, 1977, Actes du colloque de Paris (6-8 iunie 1974), Ecole Francaise de Rome, Roma. -GINZBURG C, 1966, *I Benandanti*, Einaudi, Torino (trad. fr. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVI*e*-XVII*e *siecles*, Verdier, Lagrasse, 1980). - LE GOFF J., 1981, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris. - LE ROY LADURIE E., 1975, *Montaillou, village occitan de 1294 a 1324*, Gallimard, Paris. - TOUBERT P, 1973, *Les structures du Latium medieval. Le Latium meridional et la Sabine du IXe siecle ă la fin du XII*e *siecle*, 2 vol., Ecole Francaise de Rome, Roma. - VERNANT J.-P, 1974, *Mythe et societe en Grece ancienne*, Maspero, Paris. - VIDAL-NAQUET P, 1981, *Le chasseur noir. Formes de pensee et formes de societe dans le monde grec*, Maspero, Paris.

ITALIA. Antropologia italiană

în Italia, ca si în restul Europei, etnologia îsi are rădăcinile în curiozitatea intelectuală stîrnită de povestirile călătorilor. începuturile sale instituţionale datează din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea: fondarea, în 1871, a Societâ Italiana di Antropologia e di Etnologia, de către P. Mantegazza şi, în 1893, a Societâ Romana di Antropologia, al cărei promotor a fost G. Sergi; la acestea se va adăuga, din 1910, şi Societâ d'Etnografia Italiana, creată de către L. Loria. Trei trăsături principale caracterizează situaţia ştiinţelor antropologice din Italia, înaintea primului război mondial. Este vorba mai întîi ’despre tradiţia solid fundamentată si preeminenta academică a cercetărilor în antropologia fizică;’dovadă în acest sens stă faptul că prima catedră de antropologie *(antropologia* desemna, pe atunci, în termenii lui G. Segri, „istoria naturală a familiei umane") este ocupată de către P. Mantegazza, medic si adept al tezelor darwiniste. în acelaşi timp, se observă dezvoltarea timpurie a cercetărilor în domeniul folclorului *(demologia,* numită oficial *storia delle tradizioni popolari),* despre care un specialist precum G. Segri va afirma, însă, în revista de folclor *Lari,* că nu ar putea fi separate de etnografia generală. în fine, un alt aspect este legat de dificultatea cu care este acceptat, datorită postulatelor idealiste si istoriciste ale filosofiei dominante în mediile universitare (predată de G. Gentile si B. Croce), caracterul autonom al gîndirii antropologice, pentru că aceasta nu reuşeşte’să susţină prea consistent primele anchete de teren, gustul pentru descoperirile geografice si preocupările naturalistilor depăsind-o în grija fată de descrierea cît mai echilibrată a popoarelor întîlnite. ’

Perioada interbelică este marcată de : întărirea dublei orientări a cercetărilor, pe de o parte etnologică, cu vocaţie extra-europeană, pe de altă parte folclorică, cu vocaţie italiană; importanţa acordată istoriei religiilor (un specialist al disciplinei, R. Petazzoni, va tine primul curs de etnologie la Universitatea din Roma si va fonda Institutul pentru Civilizaţii Primitive); răspîndirea evoluţionistă şi difuzionistă a marilor conceptuali-zări „istorico-culturale" în toată Peninsula Italiană si examinarea critică a acestora (R. Petazzoni, V. Grottanelli). în perioada fascistă, caracterizată printr-o închidere autoritară fată de orice influentă din exterior, se constată o îngheţare a oricărei forme de gîndire antropologică si chiar manifestarea unei atitudini de suspiciune fată de legitimitatea ei.

Fără a-si renega tradiţiile proprii, întruchipate în anii de după război de către A.C. Blanc si E. de Martino, etnologia italiană contemporană se deschide larg spre teoriile si metodele specifice antropologiei anglo-saxone. Această deschidere se datorează mai cu seamă eforturilor lui T. Tentori, unul dintre cei dintîi profesori oficiali ai disciplinei; el va introduce în Italia antropologia culturală americană. Desigur, nu trebuie subestimată influenta exercitată de lucrările unor etnologi străini efectuate în tară, asupra comunităţilor rurale. în interiorul comunităţilor academice apare astfel un curent de gîndire critică vizînd, în acelaşi timp, cercetările etnologice extra-europene si rolul cercetărilor folclorice în teren, care nu mai sînt privite ca simple acţiuni de culegere a materialului.

Etnologia italiană, numită si antropologie culturală (cei doi termeni coexistă în instituţiile italiene, iar această coexistentă trimite la numeroase dezbateri), este caracterizată prin importanta acordată anchetelor de teren. O figură marcantă în acest sens este V. Grotanelli, discipol al etiopianistului CC. Rossini, a cărui carieră este un bun exemplu pentru atitudinea manifestată în Italia de respingere a unei specializări prea restrînse pe o arie culturală; Rossini a lucrat succesiv în Africa de Est (Somalia, Etiopia), în insulele din Oceanul Indian si în Africa de Vest, mai ales în Gold Coast (Grotanelli, 1938-1943, 1940, 1955). Sub influenta sa, dar si din raţiuni istorice, Africa va deveni locul predilect al cercetărilor antropologice italiene, dintre care se cuvine să le citătm pe cele ale lui B. Bernardi în Rhodesia de sud si Kenya (Bernardi, 1959). în special lui Bernardi i se datorează cercetările asupra sistemului de clase de vîrstă (1984). Să menţionăm si lucrările lui A. Triulzi asupra populaţiei bertha din Etiopia, ale lui F. Remotti referitoare la banande din Zair, ale lui T. Spini si G. Antongini asupra arhitecturii dogon, lobi si fon. în privinţa americanismului, să citătm cercetările lui I. Signorini în Mexic sau ale lui A. Colaianni despre jivaro din Ecuador. Nici celelalte regiuni ale lumii nu sînt ignorate. Una dintre trăsăturile caracteristice ale ştiinţelor antropologice italiene este interesul susţinut fată de studiul religiilor si al sistemelor simbolice în general. Mărturie pentru acest interes sînt operele lui R. Petazzoni, T. Tentori, ale părintelui Vanicelli sau lucrările antropologului si istoricului religiilor care a fost V. Lanternari, consacrate fenomenelor de aculturatie religioasă, mesianismelor si profetismelor din lumea a treia.

Cercetările în domeniul folclorului nu sînt atît de bine delimitate de cercetările de etnologie si de antropologie culturală cum erau în Franţa, de exemplu. Numeroşi etnologi, după ce au lucrat în afara Europei, au revenit, precum G. Tucci, T. Tentori sau V. Lanternari, la analiza culturală a societăţii italiene. Studiile de folclor, care datorează mult intuiţiilor fecunde ale lui E. de Martino (Gallini, 1986), cunoscut pentru lucrările sale asupra Italiei meridionale, au încercat, tinînd seama de moştenirea clasică (opera lui G. Pitre despre Sicilia), să integreze aici,'pe lîngă demersurile antropologiei culturale, influentele intelectuale exterioare disciplinei, mai cu seamă pe aceea a lui A. Gramsci. Importanta chestiunii meridionale în Italia (si dimensiunea politică a acesteia) a jucat fără îndoială un rol important. Trebuie subliniat în această privinţă rolul esenţial jucat de A.M. Cirese si de ceea ce s-ar putea numi scoala de la Cagliari (G. Angioni, P Clemente, E. Delitala, C. Gallini, PG. Solinas) în redefinirea statutului ştiinţific al studiilor folclorice si în elaborarea de categorii analitice pertinente pentru

întreprinderea unor vaste anchete de culegere a datelor (Clemente *et al.,* 1976). L. Lombardi-Satriani a dezvoltat în cercetările sale o temă dragă lui Cirese: stratificarea nivelurilor de cultură în interiorul unei societăţi complexe. Studiul tradiţiilor populare a fost urmat de o manieră sistematică de cercetători precum G. Bonomo, CB. Bronzini si A. Buttita.

Pe lîngă împărţirea instituţională a ştiinţelor antropologice în etnologie, antropologie culturală si folclor, a cărei pertinentă ştiinţifică a fost si rămîne subiect de discuţii, caracterul' marcant al organizării învătămîntului si cercetării antropologice în Italia este descentralizarea. Aceasta se manifestă atît la nivelul universităţilor (peste 20 de catedre permanente, fără a mai socoti cursurile susţinute de lectori sau de *incaritati),* cît şi în domeniul publicaţiilor.

G. CARDONA

• BERNARDI B., 1959, *The Mugwe. A Failing Prophet,* Oxford University Press, Londra; 1984 *Sistemi delle classi* d'e*tct* Istituzioni sociali e politiche fondate sull' etci* Loescher Torino. - CIRESE A.M., 1973, . *Cultura egemonica e culture subalterne: Rass , egna degli studisul mondo popolare tradizionale,* Palumbo, Palermo. - CLEMENTE P, MEONI M.L., SQUILLACCIOTTI M., 1976, *Il dibattito sul folklore,* Edizioni di Cultura Popolare, Milano. -CLEMENTE P, LEONE A., PUCCINI S., ROSSETTI C, SOLINAS P.G., 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia,* Laterza, Roma - Bari. - GALLINI C. (ed.), 1986, „Ernesto De Martino. La ricerca e i suoi percorsi", în *Ricerca Folklorica,* 13. - GROTTANELLI V.L., 1938-1943, *Missione di studio al lago Tana,* Academia d'Italia, Roma. 1940, *Missione etnografica nel Wollega occidentale,* Academia d'Italia, Roma. 1955, *Pescatori dell' Oceano Indiano,* Cremonese, Roma. 1977, „Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments", în *Current Anthropology,* 18: 593-614. - PETRARCA V., 1985, *Demologia e scienze umane,* Guida, Napoli. - SAUNDERS G.R., 1984, „Contemporary Italian Cultural Anthropology", în *Annual Review of Anthropology,* 13: 447-466.

î

ÎMBRĂCĂMINTE

Redusă la un toc penian sau formată, la tărăncile unguroaice, din cincisprezece piese, dintre care sase sorturi suprapuse, îmbrăcămintea este un fapt universal. în ciuda marii varietăţi de'forme si materiale, criteriile tinînd de partea de corp acoperită si de structură nu permit decît o clasificare într-un număr limitat de tipuri. Diferenţierilor stabilite de către A. Leroi-Gourhan (1945) între îmbrăcămintea drapată, îmbrăcăminte dreaptă formată din dreptunghiuri cusute si îmbrăcămintea tăiată după linia corpului, H. Balfet (1981) le adaugă categoria hainelor întocmite prin fabricarea materialului.

Varietatea vesmintelor (variante ale aceluiaşi tip sau tipuri diferite) purtate într-un ansamblu cultural dat este de mai multe grade. O variabilitate regională permite grupurilor vecine să se diferenţieze unele de celelalte, prin folosirea unui anume detaliu vestimentar. Aceasta a făcut uneori ca îmbrăcămintea fiecărui grup să fie privită ca o uniformă a acestuia, ceea ce nu concordă deloc cu realitatea, variabilitatea individuală fiind adesea importantă si avînd chiar o amplitudine superioară variabilităţii regionale. Necesităţile funcţionale ale adaptării la mediu fac ca una si aceeaşi piesă să primească valenţe diferite. Unor circumstanţe sociale diferite li se asociază ansambluri vestimentare în totalitate sau doar parţial diferite, prezentînd un număr variabil de piese si de combinaţii: costume de toată ziua, costume de sărbătoare, de ceremonie etc. Folosirea îmbrăcămintei ca semnificant care permite transmiterea informaţiilor celor mai diverse (vîrstă, statutul de fată sau de femeie căsătorită, văduvie etc’.) conduce si ea la o diferenţiere importantă.

Forma luată de semnificantii vestimentari se întemeiază fie pe o analogie, în funcţie de asociaţiile de idei proprii fiecărei culturi, fie pe o omologie, atunci cînd numărul ’de broderii sau de panglici este proporţional cu rangul social sau cu starea materială. Observînd grosimea catifelei rochiei de bal a tinerelor din regiunea Pont-lAbe, tinerii puteau să invite la dans doar pe domnişoarele de acelaşi rang cu ei; alegerea pe care fiecare comunitate o face în legătură cu categoriile transpuse prin intermediul îmbrăcămintei constituie un indice al valorilor si al organizării sale sociale. Diversele moduri în care se poartă una si aceeaşi piesă vestimentară reprezintă de asemenea un tip frecvent de semnificant, în special în cazul îmbrăcămintei drapate. Purtarea pe dos a anumitor haine indică adeseori doliul, însă poate reprezenta si o simplă protecţie contra uzurii sau poate fi asociată cu unele practici magice.

în diacronie, variaţiile, atunci cînd se desfăşoară cu rapiditate, iau forma fenomenelor de modă. Doar puţine grupuri reuşesc să o evite, moda marcînd costumaţia populară atunci cînd ameliorarea nivelului de trai a permis, în secolul al XIX-lea, achiziţionarea de noi materiale. Moda îsi are originile în variabilitatea individuală, selectînd creaţia care va stabili noua normă, înainte de a fi, la rîndul ei, înlocuită de o alta; ea se află adesea la originea variabilităţii regionale, fiecare grup nuanţînd o anumită trăsătură a unui costum care altădată nu era cu nimic ieşit din comun : în ciuda aparentei lor diversităţi, cele o mie două sute de variante de coafură feminină

bretonă pot fi reunite într-un tip unic, alcătuit din aceleaşi elemente, dintre care unele au fost atrofiate, iar altele hipertrofiate (Creston, 1978).'

Sistemul vestimentar al unui grup dat poate fi definit ca un ansamblu de piese si reguli de combinare (dintre care unele sînt imperative, iar altele facultative). Modificarea sistemelor vestimentare este una din consecinţele cele mai vizibile ale acultu-raţiei; în timpul perioadei de tranziţie care precedă abandonarea totală a îmbrăcămintei tradiţionale, sărăcirea ansamblului de piese vestimentare si introducerea altora noi antrenează apariţia de noi reguli de compoziţie.

Y. DELAPORTE

• BALFET H., 1981, „Construction de vetements par fabrication du materiau", în de Fontanes M., Delaporte Y. (ed.), *Vetement et societes,* t. I, Actes des Journees de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Musee de l'Homme, Paris. - BARTHES R., 1957, „Histoire et sociologie du vetement: quelques observations methodologiques", în *Annales ESC,* 3: 430-441. -BOGATYREV P, 1971, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia,* Mouton, Haga -Paris. - CORDWELL J.M., SCHWARZ A. (ed.), 1979, *The Fabrics of Culture. The Anthro-pology of Clothing and Adornment,* Mouton, Haga - Paris - New York. - CRESTON R.-Y, 1978, *Le costume breton,* Tchou, Paris. - DELAPORTE Y, 1980, „Le signe vestimentaire", în *L'Homme,* XX (3): 109-142. 1984 (coord.), *L'Ethnographie,* 92-93-94: *Vetement et societes,* 2. – GANDOULOU J.-D., 1984, *Entre Paris et Bacongo,* Centre de Creation Industrielle -Centre Georges Pompidou, Paris. - LEROI-GOURHAN A., 1945, *Evolution et techniques. Milieu et techniques,* Albin Michel, Paris. - ROACH M.E., BUBOLZ-EICHER J. (ed.), 1965, *Dress, Adornment and the Social Order,* J. Wiley & Sons, New York - Londra - Sidney.

ÎNTREPRINDERE (ANTROPOLOGIA ~II)

Autorii americani situează originile antropologiei întreprinderii în anii '30. Aceasta s-ar situa în prelungirea teoriei relaţiilor umane (Mayo, 1933). Primele cercetări au fost efectuate din perspectiva unei antropologii aplicate, în timpul Marii Recesiuni economice, iar mai apoi în vremea celui de-al doilea război mondial. Puternic marcate de teoria functionalistă, acestea priveau întreprinderea ca pe o unitate izolabilă, aflată „în echilibru" (Holzberg, Giovannini, 1981). Studii mai recente au luat în calcul si contextul istoric, social si politic al întreprinderii, fără a pune totuşi problema specificităţii unei abordări antropologice. Pot fi incluse aici si analizele muncii industriale în societăţile lumii a treia, în Africa mai ales (Gutkind, Cohen, Copans, 1978). O altă perspectivă a fost definită în Franţa (R. Linhart, Bernoux, Motte, Saglio), într-un context ideologic si politic foarte precis'(1968), de angajament politic al unor sociologi si de deschidere intelectuală înspre uzină, reabilitînd din punct de vedere cultural lo'cul de muncă si subliniind ireductibilitatea muncii individuale la categoriile „economice". Se insistă asupra importantei cunoştinţelor practice informale în privinţa bunului mers al întreprinderii (D. Linhart)', dar si asupra organizării reale a muncii prin raportare la organizarea prescrisă. Mai recent, antropologia industrială a devenit autonomă în raport cu sociologia industrială si sociologia muncii, acestea urmărind în schimb să-si completeze metodele, folosindu-se de abordarea antropologică (P. Bouvier). întreprinderea este concepută de acum încolo ca un „teren" în sensul antropologic al termenului, iar cercetările se străduiesc să ofere o imagine a viziunii actorilor. în ochii muncitorilor japonezi, relaţiile interpersonale în interiorul „grupului de lucru" constituie una din condiţiile producţiei, fapt care demonstrează importanta dimensiunii sociale si culturale a muncii industriale (Sugita, 1987).

Studiul practicilor ritualizate în cadrul întreprinderii permite identificarea modalităţilor de reapropriere individuală si colectivă a muncii (Gerome, 1984). Lucrările consacrate şantierului naval de la Port-de-Bouc explorează dimensiunile simbolice ale unei memorii a muncitorilor ce depăşeşte locul de muncă, ajungînd să identifice întreprinderea cu oraşul (Cornu, 1984). Funcţie simbolică în chestiune contribuie la modelarea imaginii condiţiei muncitoreşti, dar' si la transformarea acesteia.

întreprinderea este analizată în mediul ei. La Annonay, în perioada interbelică, viata locală si clivajele politice coincid nu atît cu opoziţia dintre patroni si muncitori, cît cu cea dintre reprezentanţii unor sectoare economice distincte (Ganne, 1984). Studiile comparative evidenţiază dimensiunea culturală a întreprinderii. Formele de aplanare a conflictelor influenţează modul de gestiune si deci rezultatele întreprinderii (P. d'Iribarne). Reprezentările 'care, în Japonia, au dus la prevalenta organizării globale asupra organizării pe locuri de muncă au dus la transformarea sistemului taylorian (K. Sugita). Antropologia industrială îsi propune să realizeze o etnografie a organizării, studiind funcţionarea lor concretă, logicile implicite care susţin activitatea indivizilor si a grupurilor, pe de o parte, logicile explicite operate de către'sistemele de gestiune, pe de altă parte, si decalajele si conflictele între acestea (Berry).

Aceste studii sînt promiţătoare, în ciuda numărului mic de monografii si a absentei materialelor comparative. Ele pun probleme metodologice delicate, ca de exemplu statutul observării participative, si chiar probleme etice cînd este vorba de răspîndirea si restituirea rezultatelor cercetărilor (G. Allhabe). Aplicarea perspectivei antropologice în cultura noastră si la categoriile (cele de muncă în special) care o ordonează suscită în sfîrsit întrebări majore asupra naturii cunoaşterii antropologice bazate pînă în prezent pe distanţa culturală.

K. SUGITA

• BOUVIER P., 1983, „Pour une anthropologie de la quotidiennete du travail", în *Cahiers internationaux de sociologie,* 74: 133-142. - CORNU R., 1984, „Je suis une legende... ou la production d'un chantier symbolique", în *Ethnologie franqaise,* 14, 2: 151-160. - GEROME N., 1984 Les rituels contemporains des travailleurs de l'aeronatique" în *Ethnologie francaise* 14, 2:" 177-205. - GUTKIND P.C.W., COHEN R., COPANS J. (ed.), 1978, *African Labo , r History,* Sage Publications, Beverly Hills - Londra. - HOLZBERG C, GIOVANNINI M.J., 1981, „Anthropology and Industry: Reappraisal and New Directions", în *Annual Review of Anthropology,* 10 : 317-360. - MAYO E., 1933, *The Human Problems of an Industrial Civili-zation,* Macmillan, New York. - SUGITA K., 1987, „Un poste ou un pote? Lenquete dans l'entreprise" în J. Gutwirth şi C. Petonnet (ed.), *Chemins de la ville: Enquetes ethnologiques,* Editions du Comite des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris.

J

JAPONIA

1. Antropologia japoneză

Istoria antropologiei japoneze se caracterizează prin opoziţia teoretică dintre susţinătorii specificităţii japoneze si apărătorii unui comparativism de provenienţă universalist--occidentală. Coexistenta acestor tendinţe se manifestă prin recursul la doi termeni omonimi şi apropiaţi semantic *(minzoku/gaku)*: „studiul obiceiurilor populare" şi „etno-logia". După Yanagita Kunio (1875-1962), principalul fondator al disciplinei în Japonia, prima temă, percepută iniţial ca traducere a englezescului *folklore*, si-a construit sensul treptat, pornind de la expresia franţuzească *traditions populaires*, înainte de a dobîndi, ca germanul *Volkskunde*, o conotatie naţională (Yanagita, 1934). In privinţa celui de-al doilea termen, din motive de comoditate,' dar si pentru a afirma modernismul metodelor folosite, specialiştii japonezi tind astăzi să-l substituie cu neologismul *bunka jinrui-gaku* „antropologie culturală".

Caracterul insular al tării, care în trecut o autoriza să se închidă în sine, atunci cînd se confrunta cu o serie de culturi străine mai avansate, explică desigur importanta acordată moştenirii lăsate de curentul naţionalist premodern, dar si rapiditatea cu care au fost adoptate teoriile străine, după Restauraţia de la Meiji (1868). Personalităţi marcante si-au concentrat eforturile pentru a realiza o sinteză, asa cum a făcut Tsuboi Shogoro (1863-1913): influenţat de teoriile evoluţioniste, el va fonda în anul 1884 o societate de antropologie, Jinrui gakkai, menită să studieze originea si evoluţia obice-iurilor tuturor raselor. La fel, Yanagita, care lansa în 1925, împreună cu Oka Masao, Aruga Kizaemon si Ishida Mikinosuke (Aruga, I. Ishida), revista *Minzoku* (Etnologia). Dar, sub efectul conjugat al dezvoltării etnologiei în regiunile colonizate si al revirimentului naţionalismului care va antrena renaşterea interesului fată de specificul nipon, tentativele lor vor eşua în simple polemici teoretice. în vreme ce Oka Masao si Ishida Eiichiro, ambii fosti studenţi de-ai lui Wilhelm Schmidt, erau preocupaţi de difuzionism, Yanagita îsi definea disciplina ca fiind studiul particularităţilor istoriei naţionale care se nasc din modul de reflectare a credinţelor si sentimentelor unui popor. Din numeroasele societăţi savante, efemere si rivale, au luat fiinţă, pe de o parte, Kyodo seikatsu kenkyu-jo (Centrul de Studii asupra Vieţii Locale), creat în 1934 de Yanagita si în cadrul căruia se va publica începînd cu anul următor revista *Minkan densho* (Tradiţii populare) si, pe de altă parte, Nihon minzoku-gakkai (Societatea Japoneză de Etnologie), unde se reunesc, din 1935, cercetătorii interesaţi, în general, de teoriile occidentale. Această sciziune se va adînci după sfîrsitul războiului, cînd Yanagita începe să caute în studiul etnografic al Japoniei un mod de a răspunde la îndoielile stîrnite de înfrîngere, si aceasta în timp ce Societatea Japoneză de Etnologie invita specialişti americani să prezinte noile tendinţe din antropologie. Interesul pentru gîndirea occi-dentală se va accentua la sfîrsitul anilor '50 : principalele teorii, patternuri ale culturii, scoala numită „Culture and personality", functionalismul, etnopsihiatria, structura-l'ismul si antropologia cognitivă vor influenta succesiv cercetările japoneze. Tot în această epocă au fost reluate şi cercetările în străinătate.

în prezent, chiar dacă fostele colonii, Sud-Estul asiatic (T. Mabuchi) si nordul Pacificului, Coreea si, de cîtiva ani, China au rămas teritoriile predilecte, s-au efectuat cercetări si în Africa (J. Kawada, M. Yamaguchi), unde au fost iniţiate programe vaste, mai ales de către Universitatea din Tokio, apoi de către Ministerul Educaţiei; studii s-au făcut inclusiv în America de Nord, mai ales cu referire la rezidenţii de origine japoneză (H. Nakamaki).

în fine, în ultimii ani, folcloriştii si antropologii din cadrul instituţiilor de cercetare mai importante, cum ar fi Muzeul National de Etnologie fondat în 1974, au reuşit să depăşească poziţiile care îi situau în tabere opuse, mai mult teoretic decît practic,' ceea ce vădeşte un amestec de durată al genurilor şi ideilor.

L. CAILLET

• ITO Mikiharu, YONEYAMA Shunchoku (ed.), 1988, *Bunka jinruigaku he no apurochi* (Introducere în antropologia culturală), Minerva shobo, Kyoto. - KOSCHMANN J.V., OIWA Keibo, YAMASHITA Shinji (ed.), 1985, *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, Cornell University, Ithaca. - MIYATA Noboru, YAMAJI Kozo, FUKUDA Ajio, YAMAMOTO Kesao, KOMATSU Kazuhiko (ed.), 1980, *Minzoku-gaku bunken kaidai* (Comentarii asupra documentelor etnologice), Meicho shuppan, Tokio. - MORSE R.A., 1974, *Research for Japan's National Character and Distinctiveness: Yanagita Kunio (1875-1962) and the Folklore Movement*, Princeton, Princeton University (PHD, Department of History). -Nihon Minzoku Gakkai, 1986, *Nihon no minzoku-gaku*, 1964-1983 (Etnologia japoneză), Kobundo, Tokio. - OMACHI Tokuzo, OKA Masao, SAKURADA Shotoku, SEKI Keigo, MINAKAMI Kokei (ed.), 1960, *Nihon minzoku-gaku taikei* (Panorama studiilor de folclor în Japonia), 2 vol., Heibonsha, Tokio. - SEGAWA Kiyoko, UEMURA Meiseki, 1979, *Nihon minzoku-gaku no essensu - Nihon minzoku-gaku no seiritsu to tenbb* (Esenţa studierii folclorului în Japonia - Formarea si perspectivele studierii folclorului în Japonia), Perican-sha, Kyoto. - SIEFFERT R., 1952, „Les etudes ethnographiques au Japon", în *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, serie nouă, t. XI, Tokio : 9-110. - WAKAMORI Taro, 1953, *Nihon minzoku-gaku* (Studierea folclorului în Japonia), Kobundo, Tokio. - YANAGITA Kunio, 1934, „Minkan densho-ron" (Teoria tradiţiilor populare), în *Yanagita Kunio-shu* (Culegere a operelor lui Yanagita Kunio) XXV, Chikuma Shobo, Tokio.

2. *Cercetările asupra Japoniei*

Studiile de folclor si etnologie sînt desemnate în japoneză prin doi termeni omofoni, pronunţaţi *minzoku-gaku* : într-un caz caracterul pentru *zoku* are sensul de „obicei", în celălalt de „familie", „trib" sau „rasă". în prima rubrică sînt clasate majoritatea studiilor consacrate culturii populare si tradiţiilor sociale indigene.

Chiar dacă are cîtiva precursori, Yanagita Kunio (1873-1962) simbolizează începuturile studiilor de folclor din Japonia. Funcţionar, iar apoi jurnalist, influenţat mai cu seamă de Frazer si de Gomme, el va fonda în anul 1935 Societatea Japoneză de Folclor. Opera sa imensă,' pe care el intenţiona să o aşeze în prelungirea „studiilor naţionale premoderne" *(Kokugaku)*, este în întregime rezultatul proiectului de a demonstra unitatea si unicitatea culturii japoneze. Acest punct de vedere particularist va fi de altfel evident si la mulţi dintre urmaşii săi. Scrierile lui Yanagita, la fel ca si dicţionarul de folclor sau glosarele si culegerile de povesti redactate sub coordonarea sa reprezintă si astăzi o sursă esenţială de date pentru'cercetători. Dintre apropiaţii săi, Orikuchi Shinobu, el însuşi autor al unei opere considerabile, a urmat o direcţie mai filologică si mai literară, în vreme ce Yanagi Muneyoshi a dezvoltat studiul artelor' populare *(mingei)*, un domeniu neglijat de Yanagita. Numele lui Seki Teigo este legat de analiza poveştilor si a legendelor. Paralel cu cercetările unor sociologi precum Suzuki Eitaro, care a apărat noţiunea de „sat natural" *(shinzenson)*, studierea organizării sociale rurale si a sistemului domestic *(ie)* a fost întreprinsă cu rigoare de către Aruga Kizaemon. Preocupările acestuia din urmă s-au concentrat mai ales în direcţia problemelor legate de administrarea pămîntului si de ierarhia din cadrul grupurilor de case desemnate prin termenul generic *dozoku* (Aruga, 1943). Această perspectivă, care privilegiază factorii economici,

regăsindu-se îndeosebi la Nakane Chie (1967), o contrabalansează pe cea specifică altor autori, cum ar fi Kitano Seiichi (1976) sau Gamo Masao care, dimpotrivă, pun accentul pe de o parte pe filiaţia patriliniară si clasele de vîrstă, iar pe de altă parte pe structurile de întrajutorare egalitare care sînt prezente în societatea rurală. Cultul strămoşilor, organizarea sanctuarelor, ritualurile ţărăneşti constituie un domeniu de cercetare nu mai puţin bogat decît acela al familiei. Vom menţiona numele lui Hori Ichiro (1953-1955), Higo Kazuo (1941) şi Wakamori Taro: cel dintîi pentru opera sa de referinţă asupra istoriei credinţelor populare, al doilea pentru analiza detaliată a grupurilor parohiale si ultimul pentru încercările sale de sinteză. în pofida caracterului relativ marginal, şamanismul a găsit de asemenea specialişti de prim rang care să-l studieze; dintre aceştia se distinge figura lui Sakurai Tokutaro. în fine, din punct de vedere geografic, populaţia ainu din insula Hokkaido, în nord, si insulele Ryukyu, în sud, percepute uneori ca un adevărat muzeu al culturii japoneze, formează două domenii de cercetare specifice.

Dacă interesul occidentalilor pentru morala si societatea japoneză este deja vechi, impactul scrierilor acestora asupra Japoniei rămîne totuşi dificil de apreciat. Desigur, paradoxal este faptul că lucrarea lui R. Benedict din 1946, de inspiraţie culturalistă si redactată în timpul războiului, pornind de la documente concrete, este cea care a suscitat cele mai multe comentarii. Unii autori s-au preocupat în mod direct, cel puţin prin una dintre lucrările lor, de curentul folclorist; este cazul lui R.M. Dorson, specialist în literatura orală, al lui C. Blacker, preocupat de noile religii si de şamanism sau al lui C.Ouwehand (1946), cu remarcabila sa analiză, influenţată de'structuralismul lui C. Levi-Strauss, a reprezentărilor pestelui-pisică, animal seismogen. Prima monografie a unui sat japonez a fost alcătuită de un elev pe care l-a avut A.R. Radcliffe-Brown la Chicago, J.F. Embree (1939). Tabloul vieţii rurale prezentat aici a fost îmbogăţit după război prin multe alte anchete de teren, cum ar fi cele realizate de J.B. Cornell, R.J. Smith, E. Norbeck, de echipa lui R.K. Beardsley, J.W. Hall, R.E. Ward sau de R.P. Dore într-un cartier din Tokio. Smith (1974) este de altfel autorul unui studiu remarcabil asupra practicilor contemporane legate de cultul strămoşilor. Perspectiva antropologică a fost şi ea aplicată în studiul relaţiilor din întreprindere (Rohlen, 1974).

P. BEILLEVAIRE

• ARUGA K, 1943, *Nihon kazoku seido to kosaku seido* (Sistemul familial si sistemul de concesionare a pămînturilor în Japonia), Kawade shobo, Tokio. - BENEDICT R, 1946, *The Chrysanthemum and the Sword*, Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Le chrysantheme et le sabre*, Picquier, Paris, 1987). - EMBREE J.F., 1939, *Suye Mura: A Japanese Village*, University of Chicago Press, Chicago. - HIGO K., 1941, *Miyaza no kenkyu* (Cercetări asupra organizaţiilor parohiale), Kobundo shobo, Tokio. - HORI I., 1953-1955, *Wagakuni no minkan shinko shi no kenkyu* (Cercetări asupra istoriei credinţelor populare din tara noastră), 2 vol., Sogensha, Tokio. - KITANO S., 1976, *Ie to dozoku no kiso riron* (Teoria elementară a casei si a grupurilor de case *dozoku)*, Miraisha, Tokio. - NAKANE C, 1967, *Kinship and Economic Organization in Rural Japan*, Athlone Press, Londra. - OUWEHAND C, 1964, *Namazu-e and their Themes*, E.J. Brill, Leiden. - ROHLEN T.P., 1974, *For Harmony and Strength: Japanese White-Collar Organization in Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley. - SMITH R.J., 1974, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford.

JOSSELIN DE JONG Jan Petrus Benjamin de

Antropolog si lingvist olandez, Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong s-a născut în 1886 la Leiden; a decedat în 1964 la Zeist. Elev al lui CC. Uhlenbeck, specialist în lingvistica comparată, convins că lingvistica este inseparabilă de antropologie si de arheologie, Josselin de Jong se orientează înspre studiul limbilor algonkine; el va efectua două misiuni de teren în America de Nord, în 1910 şi 1911, la indienii blackfoot din Montana şi respectiv la ojibwa din Minnesota; în 1913 susţine la Leiden o teză de

etnolingvistică comparată asupra distincţiei dintre „animat” si „inanimat” în limbile indo-germanice si algonkine. în 1910 devine conservator la'departamentul Africii, Americii şi Australiei de la Muzeul Naţional de Etnologie din Leiden, unde îşi va desfăşura întreaga carieră academică; el va ocupa acest post pînă în 1935. în 1922 obţine un post de profesor de etnologie generală la Universitatea din Leiden, avînd ca obiectiv pregătirea funcţionarilor coloniali. în acea vreme, predarea antropologiei era încă domi-nată de evoluţionism; îndepărtîndu-se de această tradiţie, Josselin de Jong, în cursul său inaugural, se va referi la F. Boas şi R.H. Lowie; la îndemnul lui Rassers, conservator la departamentul Indoneziei al Muzeului din Leiden, el aprofundează operele lui E. Durkheim şi M. Mauss: urmînd exemplul colegului său, se va dedica apoi conceperii unei perspective holistice asupra culturilor, conform căreia manifestările diverse ale uneia si aceleiaşi culturi tin de punerea în aplicare a unor principii structurale de bază.

între 1933 si 1935 îsi susţin tezele primii elevi ai lui Josselin de Jong (Van Woouden, Held, Van Baal, Locher'etc.).'în 1935, el devenise profesor titular la catedra de etnologie indoneziana si îsi abandonase funcţia de conservator. Locher a evocat doctrina deprinsă alături de Van Wouden între anii 1927 si 1928, la cursurile acestuia despre rudenie în care se utilizează noţiunea de „structură”. Urmîndu-si elevii, Josselin de Jong se ocupă de Indonezia. în 1932 va efectua o cercetare de teren în Indonezia orientală, în insulele Kisar, Moa, Babar, Wetar si Buru, vreme de mai bine de un an; fidel dublei sale formaţii, va face operă de lingvist si de etnolog în acelaşi timp.

Cursul inaugural din 1935 vădeşte starea avansată a concepţiei teoretice la care ajunsese Josselin de Jong cu privire la structurile de rudenie. Inspirîndu-se din lucrările lui A.R. Radcliffe-Brown asupra societăţilor australiene, Josselin de Jong propune acceptarea Indoneziei ca un cîmp de studiu comparativ. El defineşte pentru aceasta un „nucleu structural” al culturilor indoneziene, constituit din căsătoria asimetrică, filiaţia dublă, dualismul socio-cosmic si modul de asimilare a influentelor culturale si religioase.

Pionier al scolii structuraliste olandeze, Josselin de Jong'ia cunoştinţă, după război, prin intermediul lui Locher, de opera fondatoare a structuralismului lui Levi-Strauss, *Les structures elementaires de la parente* (1949). Lucrarea va face obiectul analizelor din seminariile sale : articolul „Levi-Strauss's Theory of Kinship and Marriage”, publicat în 1952, rămîne una dintre cele mai concise si mai clare expuneri ale concepţiilor lui Levi-Strauss. La Leiden, Josselin de Jong va continua să formeze antropologi, specialişti în probleme indoneziene (P.E. de Josselin de Jong, Schărer), dar şi în problemele altor regiuni ale lumii: Noua Guinee (Pouwer), Surinam (Van Lier), Peru (Zuidema).

S. PAUWELS

► 1928, „The Natchez Social System”, în *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists*, New York: 533-562. 1935, *De Maleische archipel als ethnologisch studieveld*, J. Ginsberg, Leiden (reed. si trad. engl. „The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, în *Structural Anthropology in the Netherlands*, Foris Publications, 1983). 1937, *Studies in Indonesian Culture*; t. I, *Oirata, a Timorese Settlement on Kisar*, Verhandelingen Kononklijke Nederlandsche Akademie van Wetenshappen. 1947, *Studies in Indonesian Culture*; t. II, *The Community of Erai (Wetar)*, Verhandelingen Kononklijke Nederlandsche Akademie van Wetenshappen. 1952, „Levi-Strauss: Theory on Kinship and Marriage”, în *Meededelingen Rijksmuseum voor Volenkunde*, 10, Leiden (reed. în vol. *Structural Anthropology in the Netherlands*, Foris Publications, 1983). 1987, *Wetan Fieldnotes. Some Eastern Indonesian Texts with Linguistic Notes and Vocabulary*, Providence, Foris Publications, Dordrecht.

• 1965, Van Baal, „J. Jan Petrus Benjamin De Josselin de Jong”, în *Bijdragen tot de Land -Taal - en Volkenkunde*, 121: 293-302. - 1989, „De Josselin de Jong PE. and Vermeulen H.F Cultural Anthropology at Leiden University: from Encyclopedism to Structuralism”, în E.J. Willem Otterspeer (ed.), *Studies in the History of Leiden University. Leiden Oriental Connections 1850-1940*, Brill - University Press Leiden, Leiden.

JUMĂTATE —> *Alianţă. Amazonia. Australia 1 - Societăţile australiene. California (Indienii din ~). Organizare dualistă*

JURIDICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

H.J.S. Maine a jucat un rol central în constituirea antropologiei juridice, abordînd dreptul nu doar ca pe un sistem normativ cu un cîmp de aplicaţie specific, ci si în dimensiunea acestuia de instanţă explicativă a evoluţiei sociale. Astfel, Maine a utilizat natura dreptului (asa cum apare aceasta în corpusuri juridice din epoci si provenienţe diferite) ca pe un criteriu fundamental al devenirii societăţilor, pornind de la o stare iniţială comună tuturor grupurilor umane. La origine, acestea ar fi fost constituite din familii patriarhale izolate, în cadrul cărora s-ar fi exercitat un drept care îsi afla conţinutul în caracteristicile morfologice ale grupului, dominat de autoritatea ascendentului masculin mai vîrstnic. în cadrul tribului sau al grupărilor de familii patriarhale, dreptul, determinat exclusiv de consangvinitate, ar fi fost unicul fundament al legăturii politice; împărţirea teritoriului nu ar fi jucat aici nici un rol. Evoluţia spre un drept bazat pe ideea de contract este, pentru Maine, indiciul unei emancipări a individului care se dovedeşte capabil de a contracta prin schimb de consimtăminte, fără să angajeze poziţia sa statutară sau grupul în ansamblul acestuia, si apt de a crea legături juridice stabile, fără vreun raport cu sîngele sau cu alianţa. Dintr-o perspectivă evoluţionistă, trecerea de la „statut la contract" relevă aşadar geneza statului unei societăţi si transformarea ei progresivă.

Formată după acest model evoluţionist, conceperea statului ca putere eliberatoare (moştenire a Revoluţiei), orizont ideal al societăţii tribale si conotînd ca pozitiv din punct de vedere juridic esenţialul virtuţilor sale, va oferi cadrul de referinţă ideologic administratorilor coloniali care aveau sarcina de a descoperi codurile indigene, pentru a le înlocui sau a le modifica. Este cazul lui R. Maunier de exemplu, fondator al celui dintîi departament de etnologie juridică (1930) şi al primei reviste consacrate subiec-tului (1931); tot el a elaborat şi primele chestionare de „folclor juridic". Cu privire la Algeria, unde se afla în exerciţiul funcţiunii, Maunier pune problema dimensiunii juridice a contractului dintre colonizatori şi colonizaţi în termenii următori: cum se realizează comunicarea dintre două grupuri, de rude, pe de o parte, şi de cetăţeni, pe de altă parte? El formulează astfel problema esenţială a relaţiei dintre drept şi stat. Obiectivul principal al etnologiei juridice constă în analizarea raportului de identitate stabilit între drept, lege, stat si ordinea socială. Cu alte cuvinte, se punea problema de a arăta că există popoare care nu cunosc organizarea statală, dar se supun unei ordini sociale, iar în comportamentele colective prezintă regularităţi, o anumită ordine si uniformitate ce vor face obiectul noii discipline. în cadrul antropologiei juridice coexistă două concepţii referitoare la drept: una identifică dreptul cu suportul coeziunii sociale, cealaltă caută să definească juridicitatea în termeni mai specifici, în raport cu cate-goriile antropologiei politice.

M. Mauss este cel dintîi care va înscrie dreptul în cîmpul antropologiei. O dată cu noţiunea de „fapt social total", dreptul este inclus în „social" ca unul dintre elementele constitutive ale acestuia, fără ca specificul său formal sau scris să apară ca un atribut determinant sau, cu atît mai puţin, necesar. El vede astfel în contract o modalitate de alianţă. Această concepţie îl conduce la o hipertrofiere a funcţiei dreptului în societăţile primitive, acesta fiind descris aici în primul rînd ca obligaţie. în consecinţă, Mauss (1926-1927) îi va descrie pe primitivi ca fiind prinşi fără încetare în ciclurile prestaţiilor si contraprestatiilor, altfel spus ca fiind supuşi unei obligaţii considerate de ei drept un imperativ moral categoric.

La rîndul său, B. Malinowski identifică sistematic Juridicitatea" cu controlul social. El va consacra o lucrare critică dreptului primitiv sau, mai exact, principiilor si mijloacelor utilizate în vederea asigurării unei stări de coeziune socială. In *Crime and Custom in Savage Society* (1926), Malinowski se ridică împotriva hiperlegalismului atribuit societăţilor primitive si exprimă dubii cu referire la caracterul automat al supunerii fată de drept care ar rezulta de aici. Coeziunea socială nu este pentru Malinowski produsul unui raport de obedientă timorată a unor oameni fată de alţii si nu ar putea fi

înălţată la rang de categorie morală sau psihologică. Este o categorie sociologică. Pentru el, dreptul *(law)* tine de o configuraţie de prestaţii de tot felul, iar caracterul său coercitiv îsi află originea în obligaţia structurală de reciprocitate, aceasta din urmă fiind necesară pentru satisfacerea nevoilor comunităţii.

Antropologii americani si englezi au reacţionat fără întîrziere la această absorbţie a noţiunii de „drept" în aceea de „control social", chiar de „organizare socială" în sensul cel' mai larg. Radcliffe-Brown (1932) recomandă ca nu orice sistem de norme să fie asimilat cu dreptul si propune ca acest cuvînt să nu fie utilizat decît în cazurile precise unde este prezent un aparat susceptibil de a determina respectarea dreptului, la nevoie chiar prin forţă.

M. Gluckman (1956), revendicînd moştenirea culturală a lui Maine, se dedică studierii conflictelor si, mai precis, a problemelor apărute în societăţile care dispun de o instanţă specializată în rezolvarea lor judiciară. Pe această cale, el ajunge să descrie funcţionarea procedurii şi formarea jurisprudenţei la populaţia barotse din Africa de Sud. Această analiză a marcat un moment important în evoluţia studiilor: mergea împotriva reprezentărilor spontane, în etnologie, ale supunerii automate fată de regulă, negînd existenta negocierilor si a unei posibile disjuncţii între normele juridice si consens, dar reluînd în acelaşi timp distincţia analitică între societăţi centralizate (la barotse) si segmentare (la nueri). Cu referire la acestea din urmă, Gluckman aduce un răspuns functionalist la problema coeziunii sociale, privită din perspectiva echilibrului supraindividual. Pentru el, ca si pentru ceilalţi etnologi anglo-saxoni, conflictele sfîrsesc prin a genera noi ordini. Desigur, prescripţiile cutumei divizează, dar ele duc la crearea unor noi tipuri de solidaritate si generează bazele diferenţiate ale unei noi coeziuni. Această concepţie a conflictului ca instanţă regulatoare, descifrabilă pentru observator, dar inaccesibilă conştiinţei indigene, va fi criticată mai ales de antropologii de peste Atlantic. P. Bohannan (1957), în cartea sa despre populaţia tiv (Nigeria), îi reproşează lui Gluckman faptul de a fi legat prea mult categoriile juridice occidentale de realitatea barotse si propune ca metodă ideală pentru etnolog separarea descrierii sistemelor juridice indigene de comentariile analitice susceptibile a fi produse cu referire la acestea.

în Franţa, P. Bourdieu s-a preocupat si el de pertinenta categoriilor juridice occi-dentale aplicate în descrierea societăţilor exotice. Dar, în opera sa, critica Juridismului" depăşeşte cu mult domeniul strict al dreptului pentru a se adresa metodei antropologiei, de vreme ce aceasta încearcă să dea seamă de practici, în cadrul înrudirii de exemplu, prin intermediul existentei postulate a sistemelor de reguli comparabile sub anumite raporturi cu regulile juridice în funcţiune în propriul nostru tip de societate. Această critică, bazată pe o concepţie ce vizează statutul regulii, mai ales la Wittgenstein, îl conduce la elaborarea unei'teorii a practicii ca atare (Bourdieu, 1972).

R. Verdier publică în revista *Droit et culture* lucrări orientate în două direcţii: descrierea minuţioasă a conţinutului semantic al realităţilor juridice si infrajuridice indigene si analizarea reprezentărilor dreptului sau a sistemelor prescriptive dintr-o perspectivă culturalistă si, totodată, realistă a dreptului. în ambele cazuri, se pune problema de a degaja relaţiile dintre fenomenele juridice si sociale din cadrul unor culturi particulare.

Antropologia juridică s-a aplecat si asupra realităţii franceze pornind de la dezbaterea, lansată de Bourdieu, referitoare la caracterul Juridic" al regulii în diverse aplicaţii ale dreptului, cutumei, obiceiurilor locale, mai cu seamă prin studierea legăturilor dintre sistemele de transmitere a bunurilor, de alianţă si de rudenie, economice în general.

în anii '80, mai cu seamă în Statele Unite, a apărut în antropologia juridică tendinţa de respingere a tezelor functionaliste pînă atunci dominante. C. Geertz, preocupat să evidenţieze construcţiile culturale din care au apărut, pe ici, pe colo, sub forme idiosincrasie', „sensibilităţile legale" (1986) si pornind de la justiţie, emite ipoteza că dreptul este un mod de a gîndi realul si, în opoziţie cu punctul de vedere formalist, îl identifică cu ştiinţa locală si cu realul. în fine, în prelungirea scolii etnometodologice, cercetările din Statele Unite se orientează spre descrierea metodică a situaţiilor în care conduitele

individuale sau colective sînt legitimate în raport cu diferite reguli (apartinînd sau nu dreptului). Dezbaterea îi opune astfel pe cei care definesc legea din perspectiva regulilor, celor ce o abordează ca pe un proces (Nader, 1969; Falk-Moore, 1978; Gulliver, 1986; Pospisil, 1958, 1971). Si iată că am ajuns astfel, din nou, la vechea problemă a distincţiei latine dintre *jus* şi *le*x.

E. CLAVERIE

• BOHANNAN P., 1957, *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford University Press, Londra. - BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Paris - Geneva, Droz ; 1980, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris. - DURKHEIM E. (1893), 1957, *De la division du travail social*, PUF, Paris. - FALK MOORE S., 1978, *Law as Process, an Anthropo-logical Approach*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - FAVRET J., 1968, „Relations de dependances et manifestation de la violence en Kabylie", în *L'Homme*, VIII, 4: 18-44. -GEERTZ C, 1983, *Local Knowledge*, Basic Books, Inc., New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 1986). - GLUCKMAN M., 1955, *The Ideas in Barotse Juris-prudence*, Yale University Press, New Haven - Londra; 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell. - GULLIVER P.H., 1963, *Social Control in African Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - MAINE S.H. (1861), 1931, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Oxford University Press, Londra. 1866, *Dissertations on Early Law and Cultures*, Arno Press, New York. - MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris, 1969). - MAUNIER R. (ed.), 1931, *Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques*, t. I, Domat-Monchretien, Paris; 1932, *Loi fran , aise et coutumes indigenes en Algerie* Domat-Monchretien Paris – MAUSS M (1926-1927) 1966 „Essai sur le don. Forme et rai , son de l'echange dans les societes archaiques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris. - NADER L. (ed.), 1965, „The Anthropological Study of Law", în *American Anthropologist*, 67 (6) 2; 1969, *Law in Culture and Society*, Aldine, Chicago. - POSPISIL L., 1958, *Kapauku Papuans and Their Law*, Yale University Press, New Haven. 1971, *Anthropology of Law*, Harper & Row, New York. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, „Primitive Law", în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. IX.

K

KARDINER Abram

Psihiatru, psihanalist si antropolog american, Abram Kardiner, născut la New York în 1891, si-a efectuat studiile la Universitatea Cornell. în 1921 îl regăsim la Viena, ca student al lui Freud. în 1922 intră la Institutul Psihanalitic din New York, unde va lucra pînă în 1944; paralel cu activitatea sa clinică, Kardiner desfăşoară şi o carieră didactică predînd (antropologia si psihiatria) mai întîi la Cornell (1923-1929), apoi la Columbia. Pe la începutul anilor '30, Kardiner începe să se intereseze de relaţiile dintre cultură si personalitate. în 1936 organizează, la Institutul din New York, un seminar care va juca un rol decisiv în constituirea curentului din antropologia culturală americană, ce se ocupă de dialogul dintre antropologie si psihanaliză. Din anul 1937, şedinţele se desfăşoară la Columbia. Printre alţi antropologi, personalităţi precum E. Sapir, R. Bunzel, R. Benedict, C. Du Bois si, 'constant, R. Linton vor participa la lucrările seminarului, al căror ecou îl regăsim în *The Individual and His Society*, periodic publicat de Kardiner în 1939, si în multe alte lucrări, dintre care vom consemna aici volumul colectiv *The Psychological Frontiers of Society* (1945). Kardiner dezvoltă în prima sa carte concepţia de „structură a personalităţii de bază" construită, pentru o cultură dată, pornind de la instituţiile „primare" ale societăţii si în primul rînd de la sistemul ei educativ; acesta formează normativ si transmite valorile si regulile de conduită considerate ca fiind fundamentale în respectiva societate; la'rîndul ei, personalitatea de bază face obiectul unei anumite proiecţii în imaginarul social prin intermediul insti-tutiilor „secundare", cum ar fi sistemele de credinţe. Kardiner nu a scăpat de criticile îndreptate împotriva reductionismului psihologic, mai ales că el utilizează tehnici proiective în studierea personalităţii locuitorilor din Insulele Alore (Indonezia), cerce-tate de C. Du Bois; totuşi, cercetarea sa cu referire la personalitatea negrului american (Kardiner, Ovesey, 1951) demonstrează, cel puţin în legătură cu societăţile industrializate, preocuparea de a tine seama, în registrul instituţiilor primare,' de contextul economic si social.

în 1955, Kardiner pune bazele propriei clinici de psihanaliză; în 1961 părăseşte New York-ul si se mută în Atlanta, unde va preda la Universitatea Emory pînă în 1968 ; moare la New York, în 1981.

M. IZARD

► 1939, *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans la societe, Essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969). 1941, *Traumatic Neuroses of War*, Columbia University Press, New York. 1969, Sex *and Morality*, Columbia University Press, New York. 1977, *My Analysis with Freud. Reminiscences*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *Mon analyse avec Freud*, Belfond, Paris, 1978). - KARDINER A. *et al.*, 1945, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York. 1951 (coaut. Ovesey L.), *The Mark of Oppression. A Psychological Study of the American Negro*, Columbia University Press, New York. 1961 (coaut. Prebble E.), *They Studied Man*, Cleveland University Press, Cleveland (trad. fr. *Introduction a* l'*ethnologie*, Gallimard, Paris, 1966).

• MANSON W.C., 1986, „Abram Kardiner and the Neo-Freudian Alternative in Culture and Personality", în G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison : 72-94.

KLUCKHOHN Clyde Kay Mayben

Antropolog american, Clyde Kluckhohn s-a născut în Le Mars, Iowa, în 1905. încă de foarte tînăr, familia sa îl trimite la o fermă din New Mexico, situată în apropierea rezervaţiei indienilor navajo, de care devine interesat în asa măsură, încît le învaţă limba si le deprinde obiceiurile. După o călătorie în sud-estul'Statelor Unite, va publica în anul 1927 prima sa carte, *To the Foot of the Rainbow*. între 1931 şi 1932 studiază în Europa; student la Universitatea din Viena, el descoperă aici psihanaliza. întors în Statele Unite, devine asistent la Universitatea din New Mexico (1932-1934); în 1936 îsi va susţine doctoratul (Ph.D.) în antropologie la Universitatea Harvard, unde îsi va desfăşura întreaga carieră profesorală. Aici fondează, împreună cu T. Parsons si H. Murray, un departament de „relaţii sociale", ale cărui lucrări stau la originea publicării, sub direcţia sa si a lui Murray, a volumului colectiv *Personality in Nature, Society and Culture* (1949), operă clasică a curentului „Culture and personality" din antropologia culturală americană. Kluckhohn va fi si preşedinte al Centrului de Cercetări Ruse de la Harvard (Kluckhohn, Inkeles, Bauer,' 1956) si director al departamentului de antropologie ; în 1947 este ales preşedinte al American Anthropological Association.

Responsabil, din 1936 pînă în 1948, cu Proiectul Ramah, Kluckhohn, studiind o comunitate navajo ramah (New Mexico), inaugurează un nou tip de cercetare de teren: pe termen lung, intensivă, interdisciplinară ; antropologii lucrează împreună cu psiho-logii clinicieni şi cu alţi specialişti din diverse ramuri ale ştiinţelor sociale. Proiectul Ramah va alimenta numeroase publicaţii (Kluckhohn, Wyman, 1938, 1940 ; Kluckhohn, Leighton, 1946, 1947). în *Navajo Witchcraft* (1944), Kluckhohn, mentinîndu-se într-un demers functionalist, caută să reconcilieze antropologia si psihanaliza.

Kluckhohn este un antropolog generalist în tradiţia lui Boas " i a lui Kroeber (Parsons, Vogt, 1962), alături de care a analizat conceptul de „cultură (1952); în pofida eclectismului său teoretic, Kluckhohn este un culturalist influenţat de Sapir, Linton, Benedict, asa cum o arată în special cea mai citită dintre cărţile sale, *Mirror for Man* (1949). Spre sfîrsitul vieţii, Kluckhohn considera că diversitatea comportamentelor omeneşti este aparentă, acestea referindu-se în realitate la valori umane fundamentale, împărtăşite de toate culturile. Utilizînd cu precădere o metodă de analiză preluată din fonologia structurală a lui Jakobson, el a avut ambiţia de a construi o teorie generală a culturii, pornind de la evidenţierea universaliilor culturale. A murit înainte de vreme, în 1960, victimă a unei crize cardiace, în timp ce lucra la un articol într-o cabană, pe malurile rîului Pecos, nu departe de Santa Fe, în New Mexico.

R. PRICE

► 1927, *To the Foot of the Rainbow*, Century, New York. 1933, *Beyond the Rainbow*, Christopher, Boston. 1944, *Navaho Witchcraft*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1949, *Mirror for Man*, McGraw Hill, New York. 1956 (coaut. A. Inkeles, R.A. Bauer), *How the Soviet System Works*, Harvard University Press, Cambridge. 1952 (coaut. A.L. Kroeber), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1946 (coaut. D. Leighton), *The Navaho*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1947, *Children of the People. The Navaho Individual and His Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1938 (coaut. L.C. Wyman), *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*, American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin. 1940, *An Introduction to Navaho Chant Practice with an Account of the Behaviors Observed in Four Chants*, American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin.

• PARSONS T., VOGT E.Z., 1962, „Clyde Kay Mayben Kluckhohn, 1905-1960", în *American Anthropologist*, 64: 140-161.

KROEBER Alfred Louis

Antropolog american, Alfred Kroeber s-a născut la 1876 în Hoboken (New Jersey), într-o familie protestantă de origine germană care a rămas germanofonă; a murit în 1960, la Paris, la întoarcerea de la Burg Wartenstein (Austria), unde prezidase un colocviu intitulat „Anthropological Horizons", organizat la iniţiativa sa. Intrat în 1892 la Universitatea Columbia (New York), tînărul Kroeber se va interesa mai întîi de literatura engleză; antropologia o descoperă frecventînd un curs de-al lui Boas despre limbaj; în 1902, el susţine prima teză de doctorat (Ph.D.) în antropologie din universitatea la care lucrează (si a doua din Statele Unite). Perioada esenţială a carierei lui Kroeber s-a derulat la universitatea californiană Berkeley. A fost unul dintre maeştrii studiilor nord-amerindiene si cel mai mare specialist în privinţa indienilor din California ; cercetările sale acoperă un domeniu foarte larg: antropologie psihică, lingvistică (la indienii arapaho, yokut, yuki; limbi ale grupurilor athapaskan, hokan şi penutian din California), arheologie (California, zona de sud-vest) si mai ales etnologie (la indienii arapaho, yurok, mohave, zuni etc). Interesat de toate aspectele culturii indiene, Kroeber nu s-a dedicat, totuşi, niciodată studiului monografic al vreunei societăţi. Din 1900, el si-a îndreptat interesul asupra indienilor californieni, foarte puţin studiaţi la acea vreme; cu privire la aceştia va culege o cantitate impresionantă de material, ce va alimenta ulterior numeroase articole (multe dintre acestea au fost reluate în *Source Book,* a lui R.F. Heizer si M.A. Whipple, 1951) si un bilanţ magistral, *Handbook of the Indians of California* (1925). în 1950, acest umanist de tradiţie liberală susţinea lupta indienilor din California pentru recunoaşterea drepturilor lo'r funciare.

Bibliografia lui Kroeber însumează mai bine de cinci sute de titluri; dintre acestea vom nota, pe lîngă *Handbook* deja citată, *Anthropology* (1923, reeditată în 1948). în 1953 se publică, sub coordonarea sa, *Anthropology Today,* lucrare colectivă prezentînd starea antropologiei (în principal americane) după cel de-al doilea război mondial; cartea a avut o mare influentă asupra dezvoltării disciplinei.

Kroeber era preocupat de problema „naturii culturii", dar, cu excepţia notabilă a lucrării care poartă chiar acest titlu (1952), ipotezele sale nu au făcut'obiectul unei expuneri sistematice. El considera cultura ca fiind o manifestare universală, fiecare cultură particulară dînd seamă de o conformare la un anume pattern. Relaţiile dintre culturi (de proximitate, de înrudire, de ierarhie) se pot exprima aşadar din perspectiva relaţiilor dintre patternuri: aici îşi află justificarea împărţirea spaţiului nord--amerindian în „arii culturale" si, de altfel, Kroeber este cel căruia îi datorăm prezentarea lor sistematică : America de Nord apare împărţită în 6 „mari arii" şi 56 de arii, cu 43 de subdiviziuni interioare (1939). Studiul culturilor *(cultural analysis)* constă mai întîi într-o identificare a „unităţilor culturale", parametri în care culturile, ca întreg local, sînt combinări particulare. El admite un demers sincronic, bazat pe analiza repartiţiei spaţiale a unităţilor culturale şi a „configuraţiilor" astfel produse (1944); pe lîngă inventarierea unităţilor de cultură, mai trebuie efectuat si un tratament statistic menit să deosebească modelele culturale. Studiul presupune şi un demers diacronic, fie istoric, fie legat de inferenţe de tip genetic dacă vorbim din perspectiva unităţii culturale; din această perspectivă, Kroeber reorientează întru cîtva problematica difuzionistă. în cazul cînd cultura nu are fundament în ea însăşi, trebuie postulată existenta unei baze „supraorganice", de unde provin culturile si care constituie orizontul lor ultim: acest concept (1917, apoi 1927) a fost criticat de numeroşi antropologi, printre care Sapiro (1917), iar Kroeber însuşi s-a văzut nevoit să-i limiteze aria, fără totuşi a renunţa la ideea sa cu privire la cultură, străină de functionalism, si la tentaţia reductionismului psihologic.

Kroeber a exercitat încă din timpul vieţii o influentă considerabilă, prin cariera didactică si prin scrierile sale. Amintirea lui, la care trebuie să o alăturăm si pe aceea

a soţiei sale, Theodora Kroeber, autor al emoţionantei istorii a ultimului indian yana (California) care a cunoscut o viată liberă (1961), se păstrează mai ales prin Kroeber Anthropological Society, fondată în 1949, unde se publică si astăzi periodicul *Papers* începînd cu 1950.

MARION ABELES, M. IZARD

► 1917a, „Zum Kin and Clan", în *Anthropological Papers of American Museum of Natural History*, 18 (II): I-II+39-204. 1917b, „The Superorganic", în *American Anthropologist* n.s. 19 (2): 163-213. 1923, *Anthropology*, Harcourt & Brace, New York (ed. a II-a: *Anthropology, Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, Harcourt & Brace, New York, 1948). 1925, *Handbook of the Indians of California*, Government Print Office, Washington DC. 1931 (coaut. T. Waterman), *A Sourcebook in Anthropology*, Harcourt & Brace, New York. 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley. 1944, *Configurations of Culture Growth*, University of California Press, Berkeley -Los Angeles. 1952a, *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago. 1952b (coaut. C. Kluckhohn), *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1953, *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, University of Chicago Press, Chicago. 1957, *Style and Civilization*, Cornell University Press, Ithaca - New York. 1962, *A Roster of Civilization and Culture. An Essay on the Natural History of the World Cultures, Living and Extin*ct, Aldine, Chicago.

• DRIVER H.E., 1962, *The Contribution of A.L. Kroeber to Culture Area Theory and Practice*, Waevely, Baltimore, Maryland. - HEIZER R.F., WHHIPPLE M.A., 1951, *The California Indians. A Source Book*, University of California Press, Bekeley - Los Angeles - Londra. -KROEBER T., 1965, *Ishi in Two Worlds, a Biography of the Last Wild Indian in North America*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra (trad. fr. *Ishi. Testament du dernier Indien sauvage de lAmerique du Nord*, Plon, Paris, 1968); 1970, *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*, University of California Press, Berkeley. - STEWARD J.H., 1973, *Alfred Kroeber*, Columbia University Press, New York - Londra.

KULA

Kula desemnează, în Melanezia, sistemul intertribal de schimburi, observat mai ales la populaţiile insulelor din largul coastei orientale a Noii Guinee si descris în special de B. Malinowski pentru arhipelagul Trobriand si de R. Fortune pentru populaţia dobu. Termenul se referă la două tipuri de prestaţii, unele realizate în limitele comunităţii fixe sau ale vecinătăţii ei imediate, iar altele la scară mult mai mare, cuprinzînd aria expediţiilor maritime de la o insulă la alta. Asemănătoare prin modul de funcţionare si lipsite de orice caracter comercial, aceste prestaţii vizează exclusiv şiragurile si brătările de scoici care, schimbate în moduri diferite unele pentru altele, parcurg în sens invers un circuit închis, mereu acelaşi. După un anumit interval de timp, obiectele primite sînt repuse în circulaţie, în asa fel încît lanţul dublu al prestaţiilor să nu fie întrerupt niciodată. Valoarea lor - nici utilitară, nici decorativă, ci strict ceremonială - este legată de continuitatea transmiterii. Deţinerea temporară a acestor obiecte (cu nume, sexuate, de ranguri distincte si dintre care unele au parcurs deja circuitul de mai multe ori) joacă un rol esenţial legat de prestigiu si de renume. Stabilitatea relaţiilor de schimb dintre grupurile locale depinde de aptitudinea partenerilor de a-si onora obligaţiile mutuale. în cazul unei sincope, flexibilitatea sistemului face posibilă alegerea altei serii de parteneri. Astfel, solidaritatea rituală garantează, dincolo de raporturi tradiţional ostile existente între diversele comunităţi autonome, funcţionarea prin alternantă a reţelelor de alianţe politice si favorizează, totodată, jocul influentelor interculturale.

Definită de M. Mauss ca „fenomen social", *kula* este înconjurată de un interes antropologic similar cu acela acordat *potlatch-u*lui din societăţile nord-vest americane.

M. JEUDY-BALLINI

• FORTUNE R.F., 1932, *Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, Dutton, New York (trad. fr. *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Maspero, Paris, 1972). - HAGE P., 1977, „Centrality in the *Kula* Ring", în *Journal of the Polynesian Society*, 86 (1): 27-36. - LEACH J.W., LEACH E. (ed.), 1983, *Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge. - MALINOWSKI B.K., 1922 (1960), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). - MAUSS M., 1950, „Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les societes archaiques", în M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. - MUNN N.D., 1986, *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press, Cambridge. - PERSSON J., 1983, „Cyclical Change and Circular Exchange : A Re-Examination of the *Kula* Ring", în *Oceania*, 54 (1): 32-47. - UBEROI J.P.S., 1962, *Politics of the Kula Ring: An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester University Press, Manchester.

L

LEACH Edmund Roland

Antropolog britanic născut în 1910 la Sidmouth (Anglia), Edmund Roland Leach s-a remarcat prin cercetările sale etnografice din Birmania si Sri Lanka si prin contribuţii însemnate la dezbaterile teoretice ale disciplinei. După ce si-a făcut o formaţie în inginerie la Cambridge si a petrecut un număr de ani în Extremul Orient, Leach a studiat antropologia la London School of Economics cu B. Malinowski. Din 1947 pînă în 1953 a predat antropologia aici, apoi din 1953 pînă în 1978 la Cambridge, unde a exercitat si funcţia de *Provost*, în perioada 1966-1979, la King's College. A decedat la 6 ianuarie 1989.'

în timpul unui scurt sejur în Kurdistan, în 1938, Leach si-a adunat materialul necesar pentru prima sa carte: *Social and Economic Organisation of the Rawaduz Kurds* (1940). Va întreprinde apoi o altă cercetare de teren la kasinii din Birmania, dar desfăşurarea acesteia este perturbată de cel de-al doilea război mondial, cînd este chemat să servească în armata birmaneză. în lucrarea scrisă în urma acestei cercetări, *Political Systems of Highland Burma* (1954), Leach critică functionalismul lui A.RRadcliffe--Brown, dominant pe atunci în antropologia britanică. El contestă modelul de societate ca sistem integrat tinzînd spre un echilibru si insistă asupra dinamismelor, contradicţiilor si diferentelor dintre norma ideală si practicile efective. După o şedere în Sri Lanka în 1954, publică *Pul Eliya : A Village* i*n Ceylon* (1961), lucrare ce se'plasează tot în contra opiniei general împărtăşite pe atunci: Leach susţine că faptul numit de antropologi „structură parentală" nu este „decît un mod de a vorbi despre raporturile de proprietate" (1961: 305) şi se face avocatul explicaţiei comportamentelor sociale ca fapt de adaptare ecologică, mai degrabă decît ca supunere fată de un sistem de norme.

Leach nu se mulţumeşte numai să critice înţelegerea functionalistă a societăţii. El pune în discuţie chiar si metodologia uzitată de antropologie. într-o conferinţă intitulată „Rethinking Anthropo'logy" (1959) - titlu semnificativ, identic cu acela al unei culegeri de eseuri din 1961 - el subliniază limitele demersului taxonomic si comparatist si susţine cercetarea legilor generale; critică etnocentrismul categoriilor analitice ale antropologilor si preconizează folosirea unor simboluri si modele formale.

Leach consacră numeroase articole (parţial reunite, în versiune franceză, în L'*unite de l'homme* [1980]) si o carte, *Culture and Communication* (1976), studiului categoriilor culturale indigene si formelor de expresie „rituale" (înţelese într-un sens foarte larg), preluînd numeroase exemple din Biblie. Interesul său pentru aceste fenomene simbolice si pentru modelele formale, aplicate în special terminologiilor de rudenie, îl apropie pe Leach de structuralismul lui C. Levi-Strauss, căruia îi consacră si o carte (1970). Totuşi, el îsi dezvoltă un stil propriu de analiză structurală, privilegiind opoziţiile ternare în defavoarea celor binare. Denunţă drept „metafizică" modalitatea lui Levi-Strauss de a face apel la spiritul uman pentru a explica regularităţile structurale. El, dimpotrivă, caută să explice aceste regularităţi mai mult prin efectul cumulat al strategiilor antagonice ale actorilor sociali.

în întreaga sa operă, dar mai ales în *Social Anthropology,* Leach se declară împotriva unei interpretări realiste, sustinînd interpretarea instrumentalistă a conceptelor si modelelor antropologiei, fie ele functionaliste sau structuraliste. El se opune astfel tuturor ortodoxiilor, tuturor rigidităţilor intelectuale, nu numai în antropologie, ci si în viziunea sa asupra lumii asa cum o aflăm exprimată într-o serie de conferinţe radiofonice foarte controversate,'„A Runaway World?" (1967).

D. SPERBER

► 1940, *Social and Economic Organisation of the Rawanduz Kurds,* Athlone Press, Londra. 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure,* Bell & Sons, Londra (trad. fr. *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie,* Maspero, Paris, 1972). *1961a, Rethinking Anthropology,* Athlone Press, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthro-pologie,* PUF, Paris, 1968). 1961b, *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship,* Cambridge University Press, Cambridge. 1967, *A Runaway World ? The Reith Lectures 1967,* British Broadcasting Corporation, Londra. 1970, *Claude Levi-Strauss,* Fontana, Londra (trad fr *Levi-Strauss* Seghers Paris 1970) 1976 *Culture and Co*mmu*nication* Cambridge University Press, Cambridge. , 1980, *L'unite de l'homme et autres essais,* Gallimard , Paris. 1982, *Social Anthropology,* Fontana, Londra.

• KUPER Adam, 1983, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - *Special Issue: Sir Edmund Leach, Cambridge Anthropology,* 13 (3), 1989-1990.

LEENHARDT Maurice

Născut la Montauban în 1878, într-o familie protestantă, Maurice Leenhardt a studiat la Facultatea de Teologie Protestantă din Montauban unde tatăl său, pastorul si geologul Franz Leenhardt, iniţiase un curs de ştiinţe fizice si naturale pe care îl preda el însuşi. în 1901 va susţine o'teză despre *Le mouvement et'hiopien au sud de l'Afrique de 1896 ă 1899* ; el încearcă să înţeleagă aici etiopianismul „din interior", demonstrînd că acesta este o mişcare de revendicare socială, generată de reacţiile legitime ale africanilor împotriva represiunii si a discriminării rasiale. Devenit misionar în cadrul Societe des Missions Evangeliques din Paris, Leenhardt este trimis în Noua Caledonie, unde va sta din 1902 pînă în 1926. Luînd apărarea canacilor împotriva abuzurilor coloniale si încurajînd bisericile locale autonome, el anticipă practic teologia eliberării. Lucrează 'intensiv la traducerea Bibliei si ajunge să înţeleagă, astfel, convertirea religioasă ca inventare politică si istorică a unui creştinism'indigen, capabil de a transcende tradiţia melaneziană fără să o abolească. începînd cu 1926, după o carieră de misionar pe cît de reuşită, pe atît de frămîntată, Leenhardt se dedică întru totul etnologiei. Mulţumită sprijinului lui Levy-Bruhl si M. Mauss, obţine un post la Ecole Pratique des Hautes Etudes (unde îi va succeda lui M. Mauss, în 1941, la catedra de „religii ale popoarelor necivilizate"), predă la Ecole des Langues Orientales si i se încredinţează responsabilitatea departamentului Oceaniei de la Musee de l'Homme. Promotor si director al Institut Francais de l'Oceanie, în 1947, va reveni de două ori în Melanezia pentru a întreprinde aici cercetări extensive. Moare la Paris în 1954. Leenhardt s-a distins în antropologia franceză dintre cele două războaie mondiale printr-o muncă de teren de o profunzime si de o intensitate cu totul deosebite.

în afara celor patru volume consacrate etnografiei si etnolingvisticii din valea Houailou din Noua Caledonie, Leenhardt a mai scris două'opere de sinteză, *Gens de la Grande Terre* (1937) si *Do Kamo* (1947). Ansamblul lucrărilor sale se caracterizează printr-o preocupare susţinută fată de problemele de traducere, printr-o sensibilitate fată de contextul imperialist si printr-o atenţie deosebită acordată expresivităţii culturale, modificărilor acesteia, noţiunii de „persoană" si problemei autenticităţii. Etnografia lui Leenhardt se asociază cu o pledoarie constantă pentru dialog, pentru schimbul cultural si pentru reformarea sistemului colonial.

Contribuţia cea mai originală a lui Leenhardt constă desigur în concepţia sa fenomenologică asupra mitului. în opinia lui, mitul nu rezidă atît într-o înşiruire de istorii sau fabule, cît în manifestarea unei angajări afective în relaţiile si prezentele concrete ale unui „peisaj socio-mitic". Pentru Leenhardt, spaţiul are o'densitate pe care nici o hartă nu o poate sugera; aceasta se suprapune realităţilor culturale, sociale, ecologice si cosmologice. Acest spaţiu complex care orientează, constituie persoana canacă nu poate fi observat de un' subiect centrat, înzestrat cu percepţie. în fapt, persoana „trăieşte" o serie discontinuă de „timpi" socio-mitici. „Mitul trăit", evidenţiat de Leenhardt în cazul canacilor, va provoca o rediscutare a concepţiilor lui Levy-Bruhl despre mentalitatea primitivă, precum şi a celor occidentale referitoare la individ şi la corp.

J. CLIFFORD

► 1902 (1976), *Le mouvement ethiopien au Sud de l'Afrique, de 1896 ă 1899*, Academie des Sciences d'Outre-Mer, Paris. 1922, „Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive", în *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, mai-iunie : 193-218. 1930, *Notes d'ethnologie neo-caledonienne* Institut d'Ethnologie Paris 1932 *Documents neo-caledoniens* Institut d'Ethnologie, Paris. 1937 (1952), *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, Paris. 1947, *Do kamo: personne et mythe dans le monde melanesien*, Gallimard, Paris.

• CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Personne et mythe: Maurice Leenhardt en Nouvelle Caledonie*, Jean-Michel Place, Paris, 1987). - DOUSSET-LEENHARDT R., 1977, „Maurice Leenhardt", *în L'Homme*, 17 (1): 105-115. - GUIART J., 1977, „Maurice Leenhardt inconnu: l'homme d'action", în *Objets et Mondes*, II: 75-85.

LEIRIS Michel

Scriitor si etnolog francez, Michel Leiris s-a născut la Paris în anul 1901. în 1924 aderă la mişcarea suprarealistă, de care se desprinde, totuşi, în 1929. Colaborează la revista *Documents*, animată de G. Bataille, urmează cursurile lui M. Mauss de la Institut d'Ethnologie al Universităţii din Paris pentru ca mai tîrziu, din 1931, cu sprijinul lui G.H. Riviere, să participe la misiunea Dakar-Djibouti (1931-1933) condusă de M. Griaule, experienţă decisivă pentru opţiunea lui în favoarea unei cariere de etnolog. în 1934 îi este încredinţată responsabilitatea departamentului Africii negre din Musee d'Ethnographie de la Trocadero : aici va lucra la reorganizarea muzeului care, în 1947, devine Musee de l'Homme. Diplomat al Ecole Nationale de Langues Orientales si al Ecole Pratique des Hautes Etudes (Secţiunea a V-a) în 1937, Leiris intră la Centre National de Recherches Scientifiques în 1943. Aici îsi va încheia cariera ca director de cercetări, după ce efectuase cîteva misiuni etnografice în Africa neagră (1945) si în Antilele franceze (1948, 1952). Michel Leiris moare la Saint-Hilaire, în apropiere de Paris, la 30 septembrie 1990.

Originală prin forma ei, specifică unui scriitor si poet preocupat de explorarea tuturor resurselor limbajului sau chiar ale limbajelor (1948), opera etnologică a lui Leiris este deosebită si ca fond si obiect. Publicarea, în 1934, a volumului intitulat *Afrique fantome* (1988) va conferi o dimensiune existenţială si reflexivă etnologiei franceze. Problema de a constitui printr-un subiect alte subiecte, ca obiecte de cunoaştere, va fi abordată în felul în care se punea, nu fără umor, chestiunea anchetei de teren în situaţia colonială. Această problemă, intelectuală si morală totodată, a condiţiilor de inteligibilitate a faptelor sociale si culturale - mergînd în paralel cu reflecţiile făcute la College de Sociologie pe care îl fondase împreună cu G. Bataille, R. Caillois si alţii, în 1937 - se manifestă concret prin studierea cultelor de posesiune de tip *zar* si *'voodoo*, a căror analiză o reînnoieşte subliniind „aspectele lor teatrale" (1958, 1980), dar si prin preocupările sale pentru contactele culturale (1955), problema rasială (1951) si statutul estetic al artei africane. în 1967 va elabora un studiu important în acest sens, în colaborare cu Jacqueline Delange. De asemenea, opera sa se manifestă si prin ideea de etnologie

„angajată”, dezvoltată în „L’ethnographe devant le colonialisme” (1950), unde cercetătorul este reprezentat ca un „avocat natural” al populaţiilor pe care le studiază. Opera lui Leiris, unică în antropologia franceză, conjugă două activităţi, care reprezintă pentru el cele două faţete ale unei cercetări antropologice în sensul deplin al cuvîntului: „sporirea cunoaşterii omului, atît pe calea subiectivă a autobiografiei si a experienţei poetice, cît şi pe calea mai puţin personală a studiului etnografic”.

J. JAMIN

► 1934, *L’Afrique fantome,* Gallimard, Paris. 1948, *La langue secrete des Dogon de Sanga (Soudan francais),* Institut d’Ethnologie, Paris. 1951, *Race et civilisation,* UNESCO, Paris. 1955, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe,* Gallimard - UNESCO, Paris. 1958, *La possession et* ses *aspects theătraux chez les Ethiopiens de Gondar,* Plon, Paris. 1969, *Cinq etudes d’ethnologie,* Paris, Denoel - Gonthier. 1967 (coaut. Delange J.), *Afrique noire: La creation plastique,* Gallimard, Paris.

• BOYER A-M., 1974, *Michel Leiris,* Editions Universitaires, Paris. - PRICE S., JAMIN J., 1988, „Entretien avec Michel Leiris”, în *Gradhiva,* 4: 29-56.

LEROI-GOURHAN Andre

Etnolog şi istoric francez, născut în 1911 şi mort în 1986 la Paris, Andre Leroi-Gourhan a contribuit substanţial la dezvoltarea a trei discipline: antropologia fizică (homini-zarea), etnologia (tehnologia, estetica) si preistoria (metode de efectuare a săpăturilor, arta rupestră, structuri ale habitatului, evoluţia societăţilor).

Autodidact, diplomat în limbile rusă (1931) si chineză (1932) al Ecole des Langues Orientales, va participa si el la transformarea fostului Musee d’Ethnographie de la Trocadero în Musee de l’Homme. în 1937 pleacă într-o misiune în Japonia, de unde îsi va aduce, în 1939, materiale pentru teza de doctorat în litere (1945), avînd ca subiect arheologia din Pacificul de nord. Ulterior este numit profesor de etnologie la Facultatea de Litere din Lyon, apoi director adjunct la Musee de l’Homme, unde va fonda Centre de Formation â la Recherche Ethnologique. Doctoratul în ştiinţe si-l susţine la 1954, în parte pentru a sublinia propria convingere intimă conform căreia, dacă faptele sociale sînt totale, atunci si omul este „total”, *faber* si *sapiens,* producător de bunuri materiale si creator de limbaj’simbolic în acelaşi timp. Din 1956 este profesor de etnologie generală si de preistorie la Facultatea de Litere din Paris, iar în 1968 este ales la catedra de preistorie de la College de France.

Convingerea referitoare la caracterul total al operelor omului reprezintă firul conducător al tuturor lucrărilor lui Leroi-Gourhan. în teza de doctorat în ştiinţe, el avansează ipoteza că eliberarea mîinii, prin folosirea uneltelor rudimentare, a permis o transformare anatomică a muşchilor gîtului si craniului, care a sporit astfel capacitatea craniană. De aici a urmat o dezvoltare a creierului si, ca urmare, a capacităţii omului de a simboliza. Refuzul de a decupa realitatea în elemente specializate pentru uzul specialiştilor, preocuparea constantă de a-si sprijini analiza pe un număr cît mai mare de observaţii concrete si minuţioase si de’a proceda mereu la clasificarea acestora după criteriile lor interne si nu după gr’ile subiective îl situează pe Leroi-Gourhan în linia naturalistilor din secolul al XIX-lea.

în domeniul tehnicilor, el este fondatorul principalului curent actual din tehnologia culturală. Pornind de la ideea că ceea ce îl distinge pe om de celelalte animale este aptitudinea sa de a manipula concret mediul înconjurător, Leroi-Gourhan notează că prima invenţie importantă a omului a avut loc atunci cînd acesta a reuşit să combine precizia unei presiuni fixe (cuţitul care taie cu fineţe) cu forţa unei presiuni lansate (toporul care retează un buştean gros), într-o mişcare de presiune fixă cu percuţie (dalta si ciocanul sculptorului). Conform principiului său de a înseria întotdeauna fenomenele după caracterele lor interne, el clasifică tehnicile de fabricaţie după natura

materialelor de prelucrat: solide, stabile, fibroase, semiplastice, plastice, suple şi fluide. Comportamentele tehnice devenite posibile prin intermediul mijloacelor (presiuni, lovituri) si al procedeelor (tehnicile de fabricaţie) conduc la tehnici de achiziţie si consum, constituind ultima treaptă a clasificării generale.

Două dintre elementele problematicii sale : lanţul operator şi noţiunea de „tendinţă" si de „fapt", nu doar că îi ghidează analiza asupra mijloacelor, procedeelor si obiectelor, dar clarifică si reflecţia sa asupra unor noţiuni cum ar fi acelea de „mediu tehnic", „stil etnic", „devenire umană". Noţiunile de „tendinţă" si de „fapt" promit fructuoase cercetări viitoare. Ele conduc la o clasificare a obiectelor în acelaşi timp morfologică si dinamică, istorică si geografică. Fundamentele acesteia se află la loc de cinste si în stabilirea taxonomiilor: criteriile merg de la general la particular, nici un obiect nu poate să aparţină mai multor categorii. Exemplul clasic este acela al propulsorului. Tendinţa de „a mări forţa aruncării" îşi află expresia concretă în trepte de fapte ierarhizate, pornind de la o primă treaptă, unde obiectele sînt împărţite în trei grupe: băţ cilindric (Europa preistorică, Melanezia, Peru), planşetă ovală (Australia), scîndurică sub-rectangulară (America), pînă la o a cincea treaptă, unde am putea afla o planşetă îngustă sub-rectangulară curbată, cu amprentele adînci ale unor degete (Alaska centrală si septentrională, secolul al XIX-lea). Tendinţa traversează mediul natural, tehnic si social pentru a deveni o serie de fapte si dobîndeste particularităţi definitorii pentru stilul specific unui anumit grup social.'

Leroi-Gourhan este un novator si în domeniul preistoriei. Mai întîi în privinţa metodelor săpăturilor si în analiza rezultatelor. El înlocuieşte vechea metodă de a da la o parte încă de la început tot ceea ce pare nesemnificativ cu grija de a păstra pînă si cel mai mărunt vestigiu, oricare ar fi natura acestuia, si de a raporta minuţios relaţia lui spaţială cu alte vestigii printr-un decapaj orizontal, respectînd integritatea straturilor succesive. Aplicarea unor asemenea metode i-a permis lui Leroi-Gourhan si scolii sale să reconstituie viata cotidiană a vînătorilor preistorici pînă la detalii legate de activită-ţile menajere din jurul focului de tabără. Pentru domeniul artei preistorice, el a realizat ceea ce, pentru domeniul miturilor, a reuşit C. Levi-Strauss: l-a ordonat printr-o analiză a structurilor profunde. Arta preistorică a cavernelor nu este o colecţie eteroclită de gravuri si de picturi analizabile numai prin comparaţia estetică cu canoanele artei moderne,' ci o ordonare structurală a unor teme precise'.

Lucrările si cercetările lui Leroi-Gourhan nu se situează aşadar la intersecţia mai multor discipline, ci reprezintă mai degrabă integrarea în unul si acelaşi cîmp de investigaţie a unor cercetări, metode si perspective provenite din discipline foarte diverse. înainte de a fi etnologică sau preistorică, contribuţia sa la antropologie reprezintă în primul rînd un aport *metodologic* care deschide perspective unitare asupra activităţilor omeneşti. Filosofia perceptibilă în studiile sale de paleontologie, estetică, tehnologie, preistorie, epistemologie, etnologie generală relevă faptul că Leroi-Gourhan plasa omul şi devenirea acestuia în centrul tuturor preocupărilor sale ştiinţifice.

R. CRESSWELL

► 1936, *La civilisation du renne*, Gallimard, Paris. 1943-1945, *L'homme et la matiere*; t. I, *Evolution et technique*; t. II, *Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. 1946, *Archeologie du Pacifique Nord*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1964-1965, *Le geste et la parole* ; t. I, *Technique et langage* ; t. II, *La memoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris. 1972, *Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalenien*, Editions du CNRS, Paris. 1982, *Les racines du monde. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfont, Paris. 1983, *Mecanique vivante. Le crane des vertebres du poisson a l'homme*, Fayard, Paris. 1983, *Au fil du temps. Ethnologie et prehistoire (1935-1970)*, Fayard, Paris.

LEVIRAT -> *Căsătorie*

LEVI-STRAUSS Claude

Antropolog francez, Claude Levi-Strauss s-a născut la Bruxelles, pe 28 noiembrie 1908. După efectuarea studiilor secundare si superioare la Paris (licenţă în drept, *agrege* în filosofie în 1931), a funcţionat ca profesor de filosofie la liceul din Mont-de-Marsan, apoi la cel din Laon (1932-1934). Membru al misiunii universitare din Brazilia si profesor la Universitatea din São Paulo, din 1935 pînă în 1938, a efectuat mai multe'cercetări de etnografie în Mato Grosso si Amazonia. Mobilizat în 1939, Levi-Strauss va reuşi după armistiţiul din 1940 să părăsească Franţa cu destinaţia Statele Unite. Aici va p'reda la New Yo'rk, la New School for Social Research si la Free School for Higher Studies. Ulterior devine consilier cultural pe lîngă ambasada Franţei în Statele Unite, post pe care l-a ocupat în perioada 1945-1948. La întoarcerea în Franţa i se acordă titlul de doctor în litere, după ce în 1948 îsi susţinuse teza *Les structures elementaires de la parente* (teză complementară : *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara).* în 1949 este numit director adjunct la Musee de l'Homme si, tot din acelaşi an, devine director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Secţiunea a V-a), catedra de religii comparate ale popoarelor fără scriere. în perioada 1959-1982 este profesor la College de France, catedra de antropologie socială, de unde se va si pensiona. Pînă în 1982 se ocupase si de coordonarea unui Laboratoire d'Anthropologie Sociale pe care îl fondase în 1960. în 1973 a fost ales membru al Academiei Franceze.

Numele lui Claude Levi-Strauss este indisociabil de ceea ce s-a numit, ulterior, antropologie structurală. încă din unul din primele sale articole, „Lanalyse structurale en linguistique et en anthropologie", el formulează cu claritate principiile fundamentale ale structuralismului. Asa cum se indică si în titlu, Levi-Strauss se inspiră din lingvistica lui F de Saussure şi R. Jakobson - cu acesta din urmă se cunoscuse la New York, în timpul războiului: studierea nu a fenomenelor conştiente, ci a infrastructurii lor inconştiente; recunoaşterea, cu privire la elementele unui sistem, nu a sensului de entităţi independente, ci a valorii lor de poziţie, dependentă de relaţiile care le unesc si le opun, şi luarea acestora ca bază pentru analiză ; susţinerea faptului că aceste relaţii nu au valoare decît în cadrul unui sistem de corelaţii, ale cărui reguli trebuie degajate. Dar există încă o influentă - din partea lui Mauss -, conjugată fără dificultate cu precedenta, pe care Levi-Strauss nu a uitat niciodată să o sublinieze. De fapt si el trage aceleaşi concluzii atunci cînd, în a sa „Introduction â l'oeuvre de Marcel Mauss", atribuie antropologiei menirea de a cerceta „structurile mentale inconştiente, posibil de atins prin intermediul instituţiilor si, chiar mai bine, prin limbaj", structuri ce lămuresc varietatea si aparenta dezordine de forme ale acestora.

Era chiar obiectivul pe care si-l fixase autorul cărţii *Structures elementaires de la parente,* în finalul căreia scria: ,'Astfel, am putut constata că reguli în aparenţă com-plicate şi arbitrare puteau fi reduse la un număr mult mai mic: nu există decît trei structuri de rudenie posibile; aceste trei structuri se construiesc cu ajutorul a două forme de schimb; iar aceste două forme de schimb depind, la rîndul lor, de un singur caracter diferenţial, mai precis de caracterul armonic sau dizarmonic al sistemului luat în considerare". Toate dau seamă de locul central al schimbului matrimonial, care pe de o parte implică interdicţia incestului, asigurînd versantul pozitiv al acestuia, si pe de altă parte fundamentează înrudirea prin alianţă. în plus, structurile în discuţie trimit la realităţi mentale universale : nevoia de regulă ca regulă, noţiunea de „reciprocitate", caracterul simbolic al darului.

O problemă rămînea totuşi în suspensie: aceste structuri sînt într-adevăr primare sau nu fac „decît să introducă în mintea umană anumite cerinţe ale vieţii sociale obiectivate în instituţii?" *(Le cru et le cuit).* Ar putea fi vorba despre o logică, dacă putem să zicem aşa, externă? Cele patru volume publicate sub titlul *Mythologiques* (1964, 1966, 1968, 1971) au recuzat această ipoteză functionalistă, demonstrînd că în mitologie, care, spre deosebire de înrudire, „nu are o funcţiune practică evidentă [...],

nu se află în contact direct cu o realitate diferită", operaţiunile spiritului sînt, în mod fundamental, de acelaşi ordin. Chiar dacă sistemele sînt trăite efectiv în viata socială sau, ca miturile, sînt doar gîndite într-un mod aparent spontan si arbitrar, aceasta nu înseamnă că ele nu se desfăşoară în sînul aceloraşi „incinte", posibil de calificat, pe bună dreptate, ca „mentale". în realitate, apărute ceva mai devreme (1962), *Le totemisme aujourd'hui* si *La pensee sauvage* ofereau deja răspunsul, de vreme ce gîndirea, departe de a manifesta o mentalitate prelogică, asa cum susţinuse Levy-Bruhl, caracteristică numai populaţiilor numite sălbatice, este prezentă în fiecare dintre noi, domesticită de diversele noastre culturi.

Problema consta de fapt în a afla dacă nu cumva metoda structurală era valabilă numai pentru structurile de rudenie si încă nu pentru toate, ci doar pentru cele asa-zise, după Levi-Strauss, „elementare", care nu sînt universale si nici măcar caracteristice pentru toate societăţile numite, în mod tradiţional, tradiţionale. Reexaminarea tote-mismului a arătat cum anume se aplică metoda aceasta cu atîta succes la sistemele simbolice cu ajutorul cărora spiritul omenesc îsi structurează reprezentările lumii. Analiza miturilor a relevat, pe de altă parte, faptul că metoda era valabilă si pentru alte sisteme decît cele închise (sistemele de înrudire), adică pentru sistemele deschise sau, cel puţin, cu o închidere nedecelabilă iniţial si a căror interpretare nu se poate dezvolta decît ca un fel de „nebuloasă", fără a fi capabilă să ofere „pretutindeni imaginea unei structuri stabile si bine determinate" *(Le cru et le cuit).*

Revenind, în cursurile sale de la College de France dintre 1976 si 1982 *(Paroles donnees),* la problemele de rudenie, Levi-Strauss nu s-a mai interesat de sistemele de alianţă preferenţială si de filiaţie uniliniară, referitor la care prezentase în 1949 teoria structurilor elementare ; acum era preocupat de societăţile cu o unitate de bază întrunind „fie cognaţi şi agnaţi, fie cognaţi şi uterini"; el va numi această unitate „casă", reluînd un termen folosit mai întîi în si pentru evul mediu european. Astfel, s-a dovedit că structuralismul nu este nici pe departe dezarmat în încercarea de a studia „un tip de instituţie care transcende categoriile tradiţionale ale teoriei etnografice, integrînd descendenta si rezidenta, exogamia si endogamia, filiaţia si alianţa, dreptul patern si dreptul matern" si în cea de a analiza strategiile matrimoniale complexe exploatînd simultan sau succesiv principii „în alte condiţii mutual exclusive". Care este cea mai bună alianţă? Este bine să-ţi cauţi o soţie în vecini sau cît mai departe? Iată întrebări care întemeiază destule mituri. Iar „sălbaticii" nu sînt singurii care şi le-au pus: în cea de a V-a Conferinţă „Marc Bloch" (1983), Levi-Strauss caută exemple la Blanche de Castilia, la Saint-Simon si în lumea rurală, precum si în Japonia, Africa, Polinezia, Madagascar, pentru a conchide că „între societăţile considerate «complexe» si cele pe nedrept numite «primitive» sau «arhaice», distanta este mult mai mică decît s-ar putea crede".

Prin urmare, criticile referitoare la faptul că Levi-Strauss consideră societăţile studiate ca fiind imobile, în vreme ce ele sînt diferite de la o epocă la alta, nu au fundament. în realitate, aceste critici îsi au sursa într-o interpretare inexactă, pe care el a încercat zadarnic să o prevină. Este semnificativ că în 1949 publica, în *Revue de metaphysique et de morale,* un articol intitulat „Histoire et ethnologie" – avînd acelaşi titlu cu al Conferinţei „Marc Bloch" desfăşurate 30 de ani mai tîrziu. în articolul din 1949 el sublinia că deosebirea dintre cele două discipline tine în mod specific de complementaritatea lor: „istoria îşi organizează datele în raport cu expresiile conşti-ente, etnologia în funcţie de constructele inconştiente ale vieţii sociale". în conferinţa din 1983, complementaritatea este afirmată la fel, dar pe alt plan. Antropologia si istoria se pot sprijini reciproc, atunci cînd istoricul îsi întinde cîmpul de studii asupra moravurilor, credinţelor si a tot ceea ce se orînduieste sub vocabula vagă de „mentalitate" a unei societăţi date, dintr-o epocă dată, si atunci cînd antropologul înţelege că trecutul societăţilor considerate complexe permite sporirea „numărului de experienţe sociale disponibile pentru mai buna cunoaştere a omului".

Evident, în cursul inaugural ţinut la catedra de antropologie socială de la College de France, din ianuarie 1960, Levi-Strauss opunea societăţile „reci" - care aleg să-si ignore

dimensiunea istorică si au constituit multă vreme obiectul preferenţial de studiu al etnologilor - societăţilor „calde" - care, dimpotrivă, îsi valorizează istoria si au fost preferate pentru studiu de către istorici. Totuşi, această contradicţie nu vizează isto-ricitatea unora sau a altora, ci atitudinea fiecăreia cu privire la trecutul specific. Societăţile „reci" nu-si neagă trecutul, ele si-ar dori mai degrabă repetarea lui, reluarea unei istorii petrecute cîndva, încredinţate fiind că aceasta le-ar explica o dată pentru totdeauna prezentul. Cît despre societăţile „calde", nici ele nu-şi pot nega întru totul „răceala"; istoria valorizată în acest caz trebuie să le fie proprie, adică să manifeste o anumită permanentă ca un garant al identităţii lor. De unde paradoxul - sau nece-sitatea - că grupurile cele mai preocupate de istoricitatea lor se văd pe sine si unele pe altele prin intermediul unor stereotipii. Prin urmare, structuralismul nu discută istoria, ci ideea pe care oamenii şi-o fac adeseori despre ea: ideea că istoria ar presupune obligatoriu schimbarea, pentru că schimbarea ar fi întotdeauna continuă. Totuşi, dacă, după cum se pare, natura nu se dezvoltă în salturi, istoria dă impresia unui comportament diferit. Cercetătorul poate fi interesat, desigur, chiar de momentul saltului sau de intervalul dintre două salturi succesive. Dar nu tocmai din aşa ceva este alcătuită, istoria în cea mai mare parte a ei? Timpul în care se succedă stări diferite ale societăţii este la fel de discontinuu ca si spaţiul unde se învecinează si adeseori se ignoră societăţi diferite, dar contemporane.'Aşadar contează mai puţin faptul că distanta - pentru etnolog ea pare a fi condiţia cercetării, de vreme ce obiectul ei este „celălalt", asa cum este el - este temporală sau spaţială. Atunci prin ce se deosebesc, între ele, antropologia şi istoria? Istoricul încearcă să depăşească discontinuitatea ordonînd-o, pentru a stabili genealogii, de la o stare socială la alta; antropologul caută să profite de discontinuitate, pentru a descoperi între societăţile distincte - fără a se preocupa dacă acestea tin sau nu de acelaşi arbore genealogic'- omologii care să ateste realitatea unui fond'comun întregului ansamblu al omenirii si să lase loc speranţei că descoperirea „unei reţele de constrîngeri fundamentale si comune", altfel spus baza unei „logici originare", este posibilă. Cercetarea fondului comun nu şterge aşadar diferentele urmărite de etnolog, deoarece numai realitatea acestora permite relevarea omologiilor menţionate mai sus. O asemenea întreprindere pare a elimina subiectivitatea sau, cel puţin, a o pune între paranteze. Orice subiect, orice individ nu este decît „locul unei gîndiri anonime". Totodată, în fiecare dintre aceste locuri se concentrează o singularitate care este în acelaşi timp condiţia şi produsul a ceea ce se manifestă aici: *Tristes tropiques* - adunînd la un loc însemnări de călătorie, reflecţii antropologice si filosofice, analize etnografice, autobiografie intelectuală, pe scurt un roman al comprehensiunii - aduce o dovadă în acest sens, pe cît de personală, pe atît de admirabilă. „Problema etnologiei este, în ultimă instanţă, o problemă de comunicare" („Introduction â l'oeuvre de M. Mauss"). Comunicare între subiecţi deci, între „melanezianul de pe cutare insulă", cum zicea Mauss, si cel care îl priveşte, îl ascultă... si îl interpretează. Subiectul nu este ignorat, dar - dacă nu se cade în'solipsism, negare a antropologiei - avem de a face în mod necesar cu o pluralitate ; în absenţa acesteia, problema comunicării nu s-ar putea pune, iar reţeaua constituită, mai mult sau mai puţin temporar, prin intersectarea elementelor ei le este determinantă. Structuralismul, aşa cum îl gîndeşte Levi-Strauss, a rămas mereu consecvent sieşi: relaţiile contează, nu termenii.

J. POUILLON

► 1948, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara,* Societe de Americanistes, Paris. 1949, *Les structures elementaires de la parente,* PUF, Paris. 1952, *Race et histoire,* UNESCO, Paris. 1955, *Tristes tropiques,* Plon, Paris. 1958, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris. 1962a, *Le totemisme aujourd'hui,* PUF, Paris; 1962b, *La pensee sauvage,* Plon, Paris. 1964, *Mythologiques*; t. I, *Le cru et le cuit,* Plon, Paris. 1966, *Mythologiques*; t. II, *Du miel aux cendres,* Plon, Paris. 1968, *Mythologiques*; t. III, *L'origine des manieres de table,* Plon, Paris. 1971, *Mythologiques;* t. IV, *L'homme nu,* Plon, Paris. 1973, *Anthropologie structurale deux,* Plon, Paris. 1975, *La voie des masques,* 2 vol., Albert Skira, Geneva (reeditată şi adăugită, Plon, Paris, 1979). 1983a, *Le regard eloigne,* Plon, Paris. 1983b,

„Histoire et ethnologie", în *Annales: Economie, societe, civilisations,* 38 (6): 1217-1231. 1984, *Paroles donnees*, Plon, Paris. 1985, *La potiere jalouse*, Plon, Paris. 1989, Des *symboles et leurs doubles*, Plon, Paris. 1991, *Histoire de Lynx,* Plon, Paris. 1977 (Levi-Strauss C, ed.), *L'identite. Seminaire interdisciplinaire dirigepar Claude Levi-Strauss, Professeur au College de France, 1975-1976*, Grasset, Paris. 1988 (coaut. Eribon D.), *De pres et de loin*, Odile Jacob, Paris.

• CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Levi-Strauss*, Plon - Julliard, Paris. 1979, *Claude Levi-Strauss*, Textes de et sur Claude Levi-Strauss reunis par Raymond Bellour et Catherine Clement, Gallimard, Paris. - BACKES-CLEMENT C, 1970, *Claude Levi-Strauss ou la structure et le malheur*, Seghers, Paris. - HENAFF M., 1991, *Claude Levi-Strauss*, Belfont, Paris. - LAPOINTE F.H., LAPOINTE C.C., 1977, *Claude Levi-Strauss and His Critics: An International Bibliography of Criticism (1950-1976) Followed by a Bibliography of the Writings of Claude Levi-Strauss*, Garland Publishing, New York - Londra. – LEACH E., 1970, *Claude Levi-Strauss*, Fontana, Londra (trad. fr. *Levi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970). - PACE D., 1983, *Claude Levi-Strauss: The Bearer of Ashes*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - POUILLON J., 1956, „L'oeuvre de Claude Levi-Strauss", în *Les temps moderns*, 126. - SPERBER D., 1982, „Claude Levi-Strauss aujourd'hui", în *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris: 87-128. - SIMONIS Y., 1968, *Claude Levi-Strauss ou la «passion de l'inceste». Introduction au structuralisme,* Aubier-Montaigne, Paris.

LEVY-BRUHL Lucien

Filosof si sociolog francez, Lucien Levy-Bruhl s-a născut la Paris în 1857. Fost elev la Ecole Normale Superieure, *agrege* în filosofie si doctor în litere din 1884, Levy-Bruhl a predat „istoria ideilor politice din Germania" la Ecole Libre des Sciences Politiques, înainte de a fi numit, în 1908, profesor la Sorbona, unde îi succedă lui E. Boutroux la catedra de istoria filosofiei moderne. în 1917 este ales membru la Academie des Sciences Morales et Politiques ; în acelaşi an devine şi director *la Revue philosophique*. Susţinător al lui Dreyfus încă din primul moment (a fost citat ca martor al apărării), simpatizant socialist si colaborator la ziarul *L'Humanite* (scrie printre altele si o biografie a lui Jean Jaures), autor renumit o dată cu publicarea în 1922 a volumului *La mentalite primitive*, datorită notorietăţii sale si angajamentului politic va reuşi să obţină, în decembrie 1925, din partea lui E. Dalandier, aprobarea de a crea Institutul de Etnologie al Universităţii din Paris, menit să formeze „etnologişti" profesionişti; el va încredinţa secretariatul acestui institut lui Marcel Mauss si lui Paul Rivet. Moare în 1939 la Paris, lăsînd în urma lui numeroase însemnări în manuscris, care vor fi publicate în 1949 prin grija lui Maurice Leenhardt; aici, el propunea o revizuire a tezelor care îi asiguraseră renumele.

Cu toate că astăzi este neglijată, dacă nu chiar desconsiderată, opera lui Levy-Bruhl a exercitat o oarecare influentă asupra orientărilor din etnologia franceză, mai ales prin faptul că a stabilit una dintre sarcinile acesteia, anume studierea si explicarea modurilor de gîndire specifice societăţilor asa-zis primitive. Numeroasele dezbateri, comentarii si controverse stîrnite de opera lui au contribuit la impunerea cercetării etnologice si' au condus la reformularea, pornind de la gîndirea „primitivilor", a problemei universalului, sensului si adevărului. Levy-Bruhl s-a străduit să demonstreze originalitatea si coerenta gînd'irii „primitivilor". Respingerea operei sale de către antropologii americani (Lowi'e), germani (Schmidt, Thurnwald) sau britanici a fost deplînsă de către E.E. Evans-Pritchard, care, chiar dacă îi critică tezele, le recunoaşte importanta si caracterul novator, prin faptul că Levy-Bruhl atrăgea atenţia cercetătorilor de teren asupra unor probleme mult timp neglijate. în acelaşi timp, Le'vy-Bruhl se bucura de un real credit pe lîngă filosofi (Bergson, Husserl), istorici (Febvre, Metzger) şi chiar scriitori şi poeţi precum Tristan Tzara sau Blaise Cendrars; aceştia s-au referit la el explicit pentru a justifica încercarea de înnoire a limbajului poetic, valoarea pe care o acordau visului si raportarea la raţiunea occidentală.

De la *Les fonctions mentales dans les societes inferieures* (1910) pînă la *L'experience mystique et les symboles chez les primitifs* (1937), Levy-Bruhl a consacrat nu mai puţin

de sase volume studiului mentalităţii primitive, caracterizată ca *mistică* în privinţa conţinutului reprezentărilor sale si *ca prelogică* pentru legăturile stabilite între acestea, adică insensibilă fată de contradicţii si imposibilitate. Neglijînd doctrina lui Durkheim si opunîndu-se teoriei sociologice a cunoaşterii elaborată de acesta, Levy-Bruhl considera că apariţia gîndirii logice - caracteristică pentru mentalitatea modernă - rezultă dintr-o revoltă a spiritului individual împotriva spiritului de grup. Cu tot aportul gîndirii lui R. Hertz, al criticilor lui M. Mauss si M. Leenhradt, Levy-Bruhl a susţinut multă vreme ideea că mentalitatea primitivă operează conform unei legi a participării generalizate, care o obiectivează si o diferenţiază specific de mentalitatea civilizată, asumîndu-si astfel riscul de a formula un fel de evolutionism intelectual si de a rămîne, după cum'spunea Levi-Strauss, în cadrele „iluziei'arhaice". Publicarea postumă a însemnărilor sale va scoate la iveală faptul că el era conştient de limitele si de pericolele propriei teorii, pînă în punctul de a o repune în discuţie. Abandonînd noţiunea de „prelogică" si opoziţia sociologică dintre mentalitatea primitivă si mentalitatea civilizată, pe care o va polariza - prezentă, cu intensitate variabilă, în întreaga societate si gîndire umană -, Levy-Bruhl nu numai că invită etnologul să iasă din propriile sale categorii pentru a le înţelege pe cele specifice altora - ceea ce el însuşi nu reuşise să facă-, dar i le şi semnalează ca obiect de studiu.

J. JAMIN

► 1903, *La morale et la science des moeurs,* Alcan, Paris. 1910, *Les fonctions mentales dans les societes inferieures,* Alcan, Paris. 1916, *Jean Jaures,* Rieder, Paris. 1922, *La mentalite primitive,* Alcan, Paris. 1927, *L'ăme primitive,* Alcan, Paris. 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalite primitive,* Alcan, Paris. 1935, *La mythologie primitive,* Alcan, Paris. 1937, *L'experience mystique et les symboles chez les primitifs,* Alcan, Paris. 1949, *Les carnets de Lucien Levy-Bruhl,* ed. de M. Leenhardt, PUF, Paris.

• BLACHERE J.-C, 1981, *Le modele negre. Aspects litteraires du mythe primitiviste au XXe siecle chez Apollinaire, Cendrars, Tzara,* Nouvelles Editions Africaines, Dakar. - BLONDEL C, 1926, *La mentalite primitive,* Stock, Paris. - CAZENEUVE J., 1961, *La mentalite archaique,* Armand Colin, Paris. 1963, *Levy-Bruhl,* PUF, Paris. - DAVY G., 1950 (1931), *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui,* PUF, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1947, „La Sociologie francaise", în G. Gurvitch si W. Moore (ed.), *La sociologie au XXe siecle,* PUF, Paris. - MAUSS M., 1969 (1939), „Lucien Levy-Bruhl", în *(Euvres,* t. III, Editions de Minuit, Paris: 560-565.

LIENHARDT Godfrey

întreaga carieră universitară a lui Godfrey Lienhardt, născut în 1921 la Bradford (Yorkshire), s-a desfăşurat la Universitatea din Oxford, unde, începînd cu 1972, ocupă postul de *reader* în antropologie socială după ce, din 1949, fusese *lecturer* în sociologie africană. Lienhardt a publicat mai multe studii referitoare la organizarea socială si la gîndirea populaţiilor din Africa de Est, dar lucrarea sa principală rămîne *Divinity and Experience.* Consacrat religiei dinka, popor de păstori din sudul actualului Sudan, studiul analizează rezultatele anchetei de teren efectuate între 1947 si 1950. Dacă în cele afirmate se pot întrezări vagi influente durkheimiene, mai ales acolo unde autorul descrie maniera de transcendere treptată a individualităţilor prin ritualul sacrificial dinka, fineţea analizei si prudenta epistemologică a autorului i-au permis să afirme poziţii mai nuanţate si mai convingătoare decît cele ale predecesorilor săi francezi. Mai mult decît o simplă analiză de ritualuri si de reprezentări dinka, lucrarea reuşeşte să propună o teorie a sacrificiului care suportă comparaţia cu tezele lui Hocart si Mauss. Ea prezintă totodată si intuiţii profunde cu referire'la statutul discursului'accesibil unui cercetător în privinţa conţinutului de credinţe pe care, în principiu, el nu le împărtăşeşte. Acolo unde îi este imposibil să se pronunţe asupra credinţelor populaţiei studiate, este legitim să le rezume cel puţin parţial (dar nu total, asa cum propune Durkheim), ca „experienţe" descriptibile si, pînă la un punct, acceptabile. Poziţia,

conştientă de limitele discursului despre religii, reprezintă totodată o punere în gardă împotriva unui relativism excesiv, de vreme ce autorizează întîlnirea dintre observator şi observat.

D. CASAJUS

► 1958, „The Western Dinka", în J. Middleton, D. Tait (ed.), *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1961, *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Clarendon Press, Oxford. 1964, *Social Anthropology*, Oxford University Press, Londra. 1975, „Getting Your Own Back : Themes in Nilotic Myth", în J.H.M. Beattie, R.G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard by His Former Oxford Colleagues*, Clarendon Press, Oxford: 213-237. 1985, „Self: Public, Private. Some African Representations", în M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (ed.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.

LIMBĂ

Limbile sînt o expresie a facultăţii limbajului, proprie speciei umane. Cu ajutorul simbolurilor vocale, membrii unui grup se exprimă, comunică si acţionează. Un ansamblu finit de elemente fonetice lipsite de sens constituie un alt ansamblu, deschis, de elemente semnificative. Cele două sisteme definesc împreună semne arbitrare, relative la lumea exterioară, si formează cu ajutorul lor un substitut autonom al acesteia. în unele puncte din lumea sonoră astfel structurată, limbile creează motivaţii fonetice şi/ sau semantice : onomatopee, instrumente poetice. La primul nivel de articulaţie, fiecare limbă cuprinde unităţi de rang fonetic opuse şi discrete; lingvistica structurală compune, pornind de la trăsături distinctive, fonemul, degajat din fluxul sonor cu variatiuni infinite datorită pertinenţei sale într-o schemă simplificată a funcţiei de comunicare; gramatica generativă defineşte o matrice universală de trăsături fonetice de unde alimentează fiecare limbă. La al doilea nivel de articulaţie, limba organizează ansamblul deschis de unităţi semnificative, pe care tradiţia limbilor clasice îl disociază în două subansambluri: un inventar restrîns de morfeme - libere (particule, conjuncţii etc.) sau legate (afixe, prefixe etc.) - si un inventar inepuizabil, lexemele, divizat în subclase după criteriile ierarhiei si/sau construcţiei semantice (animat/inanimat etc). Gramatica, *ars obligatoria* dupăJakobson, impune trecerea prin categoriile sale combinatorii, morfologice si sintactice (genuri, moduri, relaţii predicative), specifice fiecărei limbi. Generativistii consideră gramatica drept competenta necesară pentru producerea de enunţuri noi, în afara oricărei memorizări sau experienţe prealabile. în analiza unei limbi, toate teoriile privilegiază cîte un aspect particular': ordinea cuvintelor (distribu-tionalismul), substituirile paradigmatice si combinaţiile sintagmatice (structuralismul), ambiguităţile sau anomaliile si disocierea organizării frazei într-o structură profundă si una superficială (gramatica generativă), rolurile actantilor (teoria cazurilor), sinonimii sintactice (semantica generativă), reprezentarea fenomenologică (teoria catastrofelor aplicată în lingvistică). Filosofii şi logicienii, reflectînd asupra limbajului şi apoi asupra limbilor şi utilizării curente a acestora, furnizează metode parţiale : neopozi-tivismul logic (Carnap, Quine) sau filosofia analitică (Wittgenstein, Austin). Frontiera mobilă dintre grameme si lexeme, nespecializarea conceptelor în relaţia acestora cu părţile discursului, cu toate afinităţile sau tendinţele, lipsa de corespondentă dintre semnificaţia enunţurilor si cea a unităţilor de sens (presupoziţie, ierarhizare, context discursiv)'obligă la alegerea în prealabil pentru analiză a unei teorii a semnului si a funcţionării limbii.

Contribuţia biologicului si natura dispozitivului cognitiv fac obiectul unui dezacord între teoriile construcţioniste ale lui Piaget şi generativismul lui Chomsky: neurologia mecanismelor cerebrale ale comunicării si cercetările asupra memoriei au repercusiuni asupra concepţiei limbii. De exemplu, limba *(langue)* este concepută de Saussure ca obiect al disciplinei lingvistice, în contrast cu vorbirea *(parole)*, materie a acesteia.

Chomsky transformă această dihotomie, iar codul-limbă saussurian, bogăţie statică depusă în memorie, devine proces generativ; competenţa are ca nucleu capacitatea gramaticală, în vreme ce proiecţiile sale, fonetică si semantică, pot fi percepute prin performare. Diversitatea limbilor urcă probabil pînă la primii *Homo sapiens*. în *Les langues du monde*, Meillet, Cohen si colaboratorii lor au inventariat si descris toate limbile cunoscute. Numărul de limbi astfel reţinute depinde de rigurozitatea clasamentului care s-a putut stabili: clasamentul genetic se bazează pe descoperirea, prin comparaţie, a corespondentelor regulate - criterii istorice, metodă inductivă, reconstrucţie a limbi-lor-mamă cum'ar fi proto-indo-europeana; clasamentul tipologic combină structuri si procedee: concepte exprimate, tehnici prevalente, grad de sinteză; clasamentul geo-grafic subliniază faptele insolite, ca de exemplu apariţia unor trăsături fonetice sau gramaticale identice în limbi diferite si fără contact între ele. Clasamentul semantic preconizat de Benveniste, adevărată răsturnare a vechii situaţii, abandonează ideea că limbajul nu există decît prin intermediul manifestărilor sale. Formele gramaticale indică răspunsul la problemele semantice pe care fiecare limbă trebuie să le rezolve: „Studiind aceste forme, selecţia, gruparea, organizarea lor proprie, putem induce natura şi forma problemei intralingvistice la care ele răspund" (Benveniste, 1966, 1:117). Este ceea ce vrea să afle etnologul atunci cînd urmăreşte să înţeleagă diferenţa dintre limbi şi modul de clasificare a limbilor izolate. Limbile evoluează continuu: difuzarea, diferenţierea, presiunile si rezistentele dau naştere unor limbi vehiculare, bi- ori multi-lingvismului, sau provoacă dispariţia altora. Modificările interne, perceptibile mai cu seamă în lexic, au contribuit la formarea ideii că se poate vorbi despre o corespondentă între starea limbii si starea culturii, pînă la apariţia unei orientări cauzale. Aceasta rezultă dintr-o interpretare îngustă a ipotezei Sapir - Whorf, nuanţată de Sapir prin negarea existentei unei corelaţii directe între un tip cultural si o structură lingvistică anume. Problema fascinantă a asemănării discutate, exprimată de W. Von Humboldt atunci cînd descria legătura directă în care nici limba, nici cultura nu-si pot revendica vreo independentă, sau de Nietzche, atunci cînd evoca „straniul aer de familie al tuturor sistemelor de gîndire hinduse, greceşti si germane", nu poate fi tratată decît prin analizarea repetată, la niveluri din ce în ce mai abstracte, a semnificaţiei gramaticale, în paralel cu efectuarea unor cercetări cum ar fi aceea a lui Dumezil asupra gîndirii rituale sau a lui Benveniste asupra instituţiilor indo-europene. Avînd printre funcţiile lor si transmiterea culturii, limbile si culturile corespondente se influenţează reciproc si devin semne ale unei cunoaşteri împărtăşite ; ele constituie uneori chiar identitatea principală a grupului. Adeseori se întîmplă'ca limba să nu fie singurul mijloc utilizat pentru comunicarea experienţelor: gesturile, obiectele, elementele de ezoterism, ritualurile formează sisteme conexe. O parte din sens derivă din forţa sa de acţiune, „atunci cînd a spune înseamnă a face", aspect care duce limba în sfera pragmaticii.

A. MONOD-BECQUELIN

• AUSTIN J.L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Quand dire c'est faire*, Le Seuil, Paris, 1970). - BENVENISTE E., 1966, *Problemes de linguistique generale*, Gallimard, Paris. - Centre Royaumont pour une Science de l'Homme, 1979, *Theories du langage, theories de l'apprentissage; le debat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Le Seuil, Paris. - DUCROT C, 1984, *Le dire et le dit*, Editions de Minuit, Paris. -DUCROT O., TODOROV T., 1972, *Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage*, Le Seuil, Paris. - DUMEZIL G., 1968, *Mythe et epopee: l'ideologie des trois fonctions dans les epopees des peuples indo-europeens*, Gallimard, Paris. - FRANCOIS F., 1980, *Linguistique*, PUF, Paris. - HAGEGE C, 1986, *L'homme de paroles*, Fayard, Paris. - JAKOBSON R., 1973, *Questions de poetique*, Le Seuil, Paris; 1976, *Six lecons sur le son et le sens*, Editions de Minuit, Paris. - KRISTEVA J., 1981, *Le langage, cet inconnu. Une initiation â la linguistique*, Le Seuil, Paris. - MEILLET A., M. COHEN (ed.), 1924, *Les langues du monde*, Ed. par D.G. Mandelbaum, Paris. - SAPIR E., 1985 (ed. I: 1949), *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Linguistique*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - SAUSURRE F de, 1955, *Cours de linguistique generale*, Payot, Paris.

LINGVISTICĂ ŞI ANTROPOLOGIE

Influenta lingvisticii structurale asupra antropologiei de la mijlocul secolului al XX-lea a făcut să se dea uitării faptul că, în secolul al XIX-lea, studiile asupra limbajului se inspirau din ştiinţele naturale, dominante pe atunci datorită lui Darwin. Gramatica comparată, codificată de A. Schleicher în 1861, trebuia să fie pentru genealogia limbilor ceea ce fusese anatomia comparată pentru evoluţia speciilor. Limba era un organism viu, care se cerea descris pentru a i se explica originea, dezvoltarea si moartea. în epocă, evolutionismul impregna conceptul de „limbă-mamă" din lingvistică si cel de „matriarhat" din antropologie. O primă modificare se va face simţită începînd cu 1870, o dată cu interesul manifestat faţă de limbile vii şi faţă de dialectologie: acum se descoperă comunitatea de locutori si, din entitate organică, limba devine o instituţie socială, iar elementele ei trebuie analizate ca substanţe independente. Lingviştii se vor plasa de aici înainte în mod firesc sub patronajul sociologiei si al antropologiei.

Schimbarea radicală i se datorează lui F. de Saussure. Afirmînd că limba este un sistem de relaţii interdependente - explicabil fără a fi necesar recursul la date extralingvistice - cu elemente valorizate prin raporturi mutuale, Saussure construieşte un obiect dotat cu o coerentă internă si cu autonomie externă. Lingvistica, fondată astfel ca ştiinţă, este eliberată de ştiinţele conexe: sociologie, etnologie, psihologie, fiziologie. Acum, lingvistica şi antropologia se raportează la modelul ştiinţelor fizice: „Nu se poate ca fonologia să nu joace, pentru ştiinţele sociale, acelaşi rol novator ca şi fizica nucleară, de exemplu, pentru ansamblul ştiinţelor exacte", scrie Levi-Strauss în 1945 (1958: 39), înainte de a deschide analizei structurale domeniul relaţiilor de rudenie. Chiar în lingvistică, succesorii lui Saussure vor aplica această analiză la toate sectoarele limbajului susceptibile de a ţine de ea : fonologia (Troubetzkoy, Jakobson), sintaxa (Hjelmslev, Martinet), semantica formală (Hjelmslev, Greimas, Pottier), schimbările sistemelor lingvistice (Martinet, Haudricourt, Benveniste), patologia limbajului (Jakobson) etc.

Dar structuralismul, considerînd limba în primul rînd un cod, un *produs* al spiritului uman, si mai puţin o *producţie* a locutorilor, amînă studiul cuvîntului, al sensului construit în situaţia discursivă. Ceea ce în Europa nu însemna decît o delimitare operatorie şi „provizorie", după Saussure, devine dogmă în Statele Unite: distribu-tionalismul lui Bloomfield exclude în mod radical din lingvistică problema sensului si o deschide pe aceea a raporturilor dintre limbă si societate. „Dacă această metodă se generalizează, scria Benveniste (1966: 1-12), mă tem că lingvistica nu va ajunge niciodată din urmă celelalte ştiinţe ale omului si ale culturii." Cît despre gramatica generativă a lui N. Chomsky, aceasta se opune structuralismului în esenţă, considerînd limba ca pe un ansamblu de reguli de producere a frazei. Poziţia teoretică apropie lingvistica mai mult de psihologie (mai ales prin conceptele de „competentă" si de „performantă") decît de antropologie.

Reacţia la această întoarcere a lingvisticii americane spre forme (Bloomfield) sau spre reguli (Chomsky) se va traduce în Statele Unite prin dezvoltarea unei noi discipline, „antropologia lingvistică", cum a numit-o D. Hymes (1964) care, pe urmele lui F. Boas si E. Sapir si ale ipotezei Sapir - Whorf, pune următoarele întrebări: poate o limbă să influenţeze gîndirea ? Un mod de expresie particular poate modifica viziunea unui popor asupra lumii? De aici vor apărea numeroase lucrări, preocupate de investigarea în vocabulare bine definite (termeni de rudenie, vocabulare ale culorilor, botanicii sau zoologiei) a unei organizări taxonomice sau de efectuarea unei analize componentiale în vederea decelării structurilor. Paralel se dezvoltă, tot în Statele Unite, sociolingvistica (Labov), studiu al condiţionărilor sociale ale variaţiei limbilor, urmînd o tradiţie de cercetare consolidată în Franţa încă de la A. Meillet si M. Cohen. în acelaşi timp, lingvistica „pură" îsi schimbă perspectivele concentrîndu-se, de la Benveniste încoace, pe subiecţii vorbitori si pe strategiile lor discursive si ocupîndu-se de problema procesului de construire a sensului. Această lingvistică a enunţării prezintă destule analogii

cu antropologia cognitivă, care studiază strategiile aplicate de subiecţi pentru a construi reprezentările identităţii, instituţiilor si cunoaşterii lor.

Pe lîngă această convergentă a unui model aplicat la două discipline distincte, lingviştii si antropologii se străduiesc să construiască ansamblul relaţiilor existente între practicile de limbă şi practicile culturale în obiectul unei discipline proprii, etno-lingvistica. încă eterogenă, aceasta acoperă demersuri diferite:

- lingvistica „exotică" împrumută metodele sale din etnografie, dar fără a se inte-resa *a priori* de faptele de cultură; totuşi, pornind de la anchetele lor lingvistice, Boas şi mai apoi Sapir vor afirma importanţa legăturii dintre limbă şi cultură, contribuind astfel la dezbaterea asupra relativismului cultural;
- semantica, înţeleasă fie ca explicare a ordinii trăite sau a raţiunilor neintentionale ale sensului (G. Calame-Griaule, H. Claudot, M.-P. Ferry), fie ca efect al sensului produs printr-o situaţie discursivă; punctele de plecare sînt foarte diverse : lexico-grafia, analiza discursului, literatura orală, taxonomiile (Berlin si Kay, Tornay pentru numele de culori, de exemplu);
- studiul raporturilor dintre structura limbii si structura socială (N. Marr, Haudricourt, Benveniste), al locului limbilor în'cadrul culturilor (M. Houis), al reprezentărilor pe care si le fac locutorii cu referire la propria lor limbă *(Journal des Africanistes,* 1987).'

Este dificil de prevăzut dacă această fuziune, care promite cercetări la graniţa dintre lingvistică si antropologie, va duce la simpla delimitare a unui teritoriu suplimentar în ştiinţele umane sau chiar la depăşirea principiului de separare dintre cele două discipline, relevînd acţiunea funcţiei simbolice.

Y. MONINO

• ALVAREZ-PEREYRE F. (ed.), 1981, *Ethnolinguistique. Contributions theoriques et methodologiques,* SELAF, Paris. - BENVENISTE E., 1966, *Problemes de linguistique generale,* 2 vol., Gallimard, Paris. - BERLIN B., KAY P, 1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles. - CALAME-GRIAULE G., 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon,* Gallimard, Paris. - CALAME--GRIAULE G. (ed.), 1977, *Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique,* Maspero, Paris. - HAUDRICOURT A.G., 1968, „Linguistique et ethnologie", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale,* Gallimard, Paris. - HYMES D. (ed.), 1964, *Language in Culture and Society,* Harper & Row, New York. - *Journal des Africanistes,* 1987, nr. 57: *Les voix de la parole.* -LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris. - POTTIER B. (ed.), 1970, „Lethnolinguistique", în *Langages,* nr. 18. - THOMAS J.M.C. (ed.), 1985, „Linguistique, ethnologie, ethnolingistique (la pratique de l'anthropologie aujourd'hui)", în *Actes du colloque CNRS organise par* l'*AFA, Sevres,* 1981, SELAF, Paris. - TORNAY S. (ed.), 1978, *Voir et nommer les couleurs,* Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre.

LINTON Ralph

Antropolog american, Ralph Linton s-a născut în anul 1893 într-o familie de quakeri din Philadelphia, tatăl său fiind proprietarul unei importante afaceri comerciale. După studiile urmate la Quaker High School, intră la Swarthmore College, unde înclinaţiile sale îl fac să se îndrepte înspre literatură, istorie si ştiinţele naturii. Pasionat de arheologie, Linton participă între 1912 si 1915 la săpăturile din sud-vestul Statelor Unite, Guatemala si New Jersey scotînd la lumina zilei un sit din arhaicul oriental, în apropiere de Haddonfield. încadrat în corpul expeditionar american, participă la luptele din Franţa si se îmbolnăveşte în urma unei inhalări de gaze.

în jurul anului 1920 îsi' începe adevărata carieră ştiinţifică. Sosit ca arheolog în Insulele Marchize (unde amenajează mormîntul lui Gauguin)', va pleca de aici ca etnolog. în 1922 lucrează la Field Museum of Natural History din Chicago. După o misiune în Madagascar (1925-1927), intră la Universitatea Wisconsin, unde va exercita o influentă importantă asupra studenţilor săi, printre care se afla si C. Kluckhohn. Teoretician

ataşat concepţiei unitare a unei antropologii pe care o dorea „culturală", Linton receptează cu scepticism succesul doctrinei lui Radcliffe-Brown din Chicago si critică atît functionalismul, cît si emergenta, în Statele Unite, a unei antropologii sociale, pe care el o considera a fi re'ductionistă. Opera sa principală, *The Study of Man* (1936), va apărea puţin înainte ca el să părăsească Madison, Wisconsin, pentru Universitatea Columbia,'New York (1937), unde curînd va primi direcţiunea departamentului de antropologie : de aici înainte va fi recunoscut ca una dintre'figurile centrale ale curen-tului antropologic numit „Culture and personality".

1938 este anul de început al colaborării dintre Linton si A. Kardiner, mai cu seamă în cadrul seminarului animat de acesta din urmă, unde îsi găsesc punctul de plecare lucrări precum *The Psychological Frontiers of Society*, redactată de Kardiner, Linton, C. Du Bois şi J. West şi *The Cultural^ Background of Personality*, avîndu-l ca autor pe Linton. Ambele vor apărea în 1945. In 1946 Linton este solicitat la Yale; suferind de mai mulţi ani de o maladie cardiacă, el moare la New Haven în 1953, lăsînd neterminat manuscrisul lucrării *The Tree of Culture*, încheiată si publicată (1955) de Adelin Linton, căreia îi datorăm o carte despre soţul ei, scrisă împreună cu C. Wagley (1971); G. Devereux a publicat cel de-al doilea text postum al lui Linton (1956).

M. IZARD

► 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De* l'*ho*mme Editions de Minuit Paris 1968) 1945 *The Cultural Background of Personality* Appleton Century, New York. 1955, *The . Tree of Culture* (editat de A. Linton), Alfred *A.* Knopf, New York. 1956, *Culture and Mental Disorders* (editat de G. Devereux), Charles C. Thomas, Springfield - LINTON R. (ed.), 1940, *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, Appleton Century New York. 1945, *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York. 1949, *Most of the World: the Peoples of Africa and the East Today*, Columbia University Press, New York. 1949 (coaut. A. Linton), *We Gather Together, the Story of Thanksgiving*, Henry Schuman, New York. 1951, *The Lore of Birthdays*, Henry Schuman, New York.

• LINTON A., WAGLEY C., 1971, *Ralph Linton*, Columbia University Press, New York. -KARDINER A. *et al*, 1945, *The Psychological Frontier of Society*, Columbia University Press, New York.

LITERATURĂ ORALĂ

Expresia „literatură orală", multă vreme contestată pentru ambiguitatea si contradicţia în termeni pe care le manifestă, este acceptată astăzi, si pe bună dreptate, dacă nu ne împiedicăm de ideea de „scriere" si dacă definim această literatură printr-o anumită căutare a formei, a utilizării limbii - fapte conferind textului transmis pe cale orală o valoare estetică recunoscută de utilizatori. Autorii anglo-saxoni îi preferă termenul de *folklore;* în Franţa, acest termen a dobîndit deja o coloratură arhaizantă şi se poate spune că, de altfel, el acoperă un cîmp mult mai larg. In civilizaţiile europene si orientale, literaturile orale şi scrise coexistă de multă vreme; în alte'părţi, textele au fost transmise numai pe cale orală; chiar dacă scrierea era mai puţin ignorată în trecutul Africii decît am fi noi tentaţi să o credem, ea a fost suportul unei literaturi mai degrabă savante (de exemplu poezia religioasă islamică în limba fulfuldă sau în limba hausă, transcrisă în caractere arabe). Transmiterea literaturii în cadrul civilizaţiilor orale presupune o concepţie a *vorbirii (parole)* care porneşte de la reprezentarea lumii si a persoanei umane si care explică respectul fată de acestea ; asemenea concepţii sînt bine cunoscute acum în privinţa Africii.

Literatura orală este partea tradiţiei formulată într-un cod propriu fiecărei societăţi si fiecărei limbi, în funcţie de un fond cultural anume. Ea vehiculează atît istoria grupului, cît si credinţele, reprezentările simbolice, modelele culturale sau viziunea asupra lumii naturale specifice acestuia. Puternic impregnată de valorile caracteristice ale societăţii, istoria orală serveşte adeseori drept bază pentru învăţămîntul tradiţional. Dar specificitatea nu exclude universalitatea: prezentînd într-o formă simbolică probleme

comune tuturor societăţilor omeneşti (explicarea lumii, relaţiile dintre membrii grupului familial etc), literatura orală se pretează comparativismului. A fost remarcată deja permanenţa excepţională şi larga răspîndire a miturilor şi a basmelor; acestea au permis stabilirea unui index internaţional (Aarne-Thompson, 1928) sau naţional (Delarue-Teneze, 1957-1958).

Formularea codificată a fondurilor culturale este determinată *de genuri*; fiecare gen respectă regulile determinante ale modului de enunţare (debit, ritm, modulaţie a vocii) si ale structurii (forma dialogată a ghicitorilor, alternanta în basm sau în epopee a părţilor narate cu cele cîntate, formule de debut si de final în cazul poveştilor). Fiecare cultură prezintă genuri proprii, care nu corespund decît arareori categoriilor occidentale. Aşa se face că limitele dintre mit şi basm sînt neclare, mai cu seamă în situaţiile cînd mitul nu mai face obiectul unei credinţe ; limbile africane tonale permit forme poetice şi ghicitori în cazul cărora structura tonală este determinantă; antroponimele, mai ales cele onorifice, pot fi încadrate si ele în categoria genurilor poetice. In societăţile moderne, îndeosebi în cele urbane, genurile tradiţionale au dispărut sau sînt pe cale de dispariţie, dar asistăm la dezvoltarea altora (povestea hazlie) sau la renaşterea unora mai vechi sub o altă formă (fenomenul „noilor povestitori" din Franţa). '

Procedeele stilistice orale sînt o funcţie a limbii. Distincţia dintre proză si poezie se cere nuanţată aici, pentru că avem de-a face cu genuri intermediare. în general, genurile narative urmăresc claritatea, expresivitatea, vivacitatea, dramatismul (dialogurile); poezia pune accent pe ritm, imagine, expresie enigmatică, jocuri de sonoritate ; adeseori se asociază cu muzica. Cele două niveluri coexistă în anumite genuri (epopee, cîntec medieval epic). Stilul oral mai depinde si de personalitatea transmitătorului. Talentul unui povestitor, al unui cîntăret, al unui' bard va fi judecat după maniera acestuia de a utiliza resursele corpului si vocii sale (gesturi, mimică, teatralizare), pe lîngă cele ale limbii. în plus, se apreciază întinderea repertoriului unui povestitor si capacitatea acestuia de a memora, care îi permite să redea texte uneori foarte lungi, fără alte variaţiuni decît cele stilistice. Literatura orală urmăreşte permanenţa, stabilitatea, fidelitatea; nu este menită să inventeze, ci să reproducă. Preocuparea pentru permanentă merge totuşi mînă în mînă cu o *variabilitate* de fapt, explicată prin mutaţiile istorice şi sociale,'dar şi printr-o relativă creaţie individuală, cantonată în general în domeniul *formei:* se brodează pe baza unor teme cunoscute, cu imagini şi formule extrase dintr-un fond comun. Totuşi, variabilitatea poate afecta uneori şi *sensul* (pentru poezie: Finnegan, 1977 ; pentru genurile narative : *Le conte, pourquoi ? comment ?,* 1985).

Agenţii transmiţători pot fi profesionişti (povestitorii arabi sau grioţi şi genealogiştii africani, cîntăreţii epici turci etc.) sau amatori (bunicile sînt povestitoare cam peste tot; la tuaregi, bărbaţii, femeile si chiar copiii improvizează versuri etc). Statutul social (preot, şaman, demnitar al unei societăţi „secrete") determină dreptul la declamarea anumitor texte religioase sau initiatice. Funcţia socială si simbolică a literaturii orale apare, acolo unde încă este vie, printre regulile'de emitere.'Acestea se pot referi la *timpul* enunţării (noaptea pentru ficţiuni, ziua pentru textele considerate ca fiind veridice), la *loc* (interiorul sau exteriorul casei/satului, dacă participanţii sînt sau nu sînt căsătoriţi), *la parteneri* (schimb exclus între anumite categorii de'rudenie, vîrstă sau sex),'la *repertoriu* (masculin, feminin, pentru copii, specializat) (Calame-Griaule, 1965).

Interesul pentru literatura orală (mai ales pentru basm si cîntec) s-a dezvoltat la sfîrsitul secolului al XIX-lea si începutul secolului al XX-lea în Europa (pentru un istoric al disciplinei, vezi Cocchiara, 1952). Marile antologii realizate atunci în Franţa sînt opera unor etnologi (Sebillot, Saintyves, Van Gennep) sau a unor eruditi locali. Scoala istorico-geografică scandinavă (Aarne), cu a sa tipologie a basmelor, i-a marcat considerabil pe „folcloriştii" preocupaţi de Europa, care s-au interesat de istoria, izvoarele si răspîndirea textelor. Scoala formalistă rusă, care a readus în actualitate logica structurilor narative, a fost descoperită în Occident în 1958, prin traducerea americană a lui Propp (ediţia în limba rusă, 1928); influenţa lui este şi astăzi importantă. Structuralismul s-a interesat de mituri, de sistemele de opoziţii inconştiente care le susţin, de

transformările temelor (Levi-Strauss, 1964-1971). Dintre lucrările de la care se reclamă astăzi cercetătorii pentru analiza narativă, trebuie să le mai citäm pe cele ale semioticienilor (Greimas) si ale lui Dumezil (1968-1971). în ultimii 20 de ani s-au efectuat cercetări de teren pe toate continentele; etnolingviştii consideră textele orale un cîmp privilegiat de manifestări lingvistice dintr-un context cultural si social. Dintre numeroasele publicaţii (pentru Africa : Gorog, 1981), putem cita colecţiile specializate : „Les litteratures populaires de toutes les nations" si „Classiques africains" (Paris); „The Oxford Library of African Literature" ; „Memoires d'homme" (Quebec) etc, precum şi revistele consacrate literaturii orale: *Cahiers de litterature orale* (Franţa), *Fabula* (Germania), *Journal of American Folklore* (Statele Unite) etc. însă cercetarea mai trebuie intensificată încă, dacă se doreşte salvarea unui patrimoniu pe cale de dispariţie în numeroase ţări.

G. CALAME-GRIAULE

• AARNE A., THOMPSON S. (1928), 1961, *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki. - CALAME-GRIAULE *G., Ethnologie et langage. La parole chez des Dogon*, Gallimard, Paris. - COCCHIARA G., 1952, Storia del Folklore in Europa, Boringhieri, Torino. - DELARUE P, TENEZE M.-L., 1957-1985, *Le conte populaire francais, Catalogue raisonne des versions de France et des pays de langue francaise d'outre-mer*, t. I, Erasme, Paris, 1957; t. II, Maisonneuve - Larose, Paris, 1964; t. III, Maisonneuve - Larose, Paris, 1976; t. IV, Maisonneuve - Larose, Paris, 1985. - DUMEZIL G., 1968-1971, *Mythe et epopee*, Gallimard, Paris; t. I, *L'ideologie des trois fonctions dans les epopees des peuples indo-europeens* ; t. II, *Types epiques indo-europeens: un heros, un sorcier, un roi*, 1971. - FINNEGAN R., 1977, *Oral Poetry Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge. - GOROG V., 1981, *Litterature orale dAfrique noire, Bibliographie analytique*, Maisonneuve - Larose, Paris. - „Le conte, pourquoi? comment? - „Folktales, Why and How?", 1984, *Actes des Journees d'etudes en litterature orale «Analyse des contes* p*roblemes de* m*ethode»* (Paris 23-26 mars 1982) Editions du CNRS, Paris. - LEVI-STRAUSS, 1964, *Mythologiques*, Plon, Paris ; t. I, *Le cru et le cuit*; t. II, *Du miel aux cendres*; t. III, *L'origine des manieres de table*; t. IV, *L'homme nu*. - PROPP V, 1958, „Morphology of the Folktale", part III, *International Journal of American Linguistics*, 24 (4); 1970, *Morphologie du conte*, Le Seuil, Paris (ed. în limba rusă, 1928).

LOCUINŢĂ

Micro-mediu construit sau amenajat ca adăpost pentru oameni (si eventual si pentru adăpostirea animalelor, a recoltelor etc), locuinţa trebuie deosebită de habitat, ca mod de repartizare a unităţilor de rezidentă pe un anumit teritoriu. Fără îndoială că locuinţa oferă, prin diversitatea formelor, tipurilor si materialelor de construcţie specifice, unele indicii cu privire la constrîngerile şi facilităţile mediului în care este construită; totuşi, am greşi dacă am vedea în toate acestea o simplă expresie a determinismelor geografice si a nevoii universale de protecţie, care ar prezenta pretutindeni aceleaşi exigente referitoare la confort. Tipurile de locuinţă pot fi foarte diferite, chiar si în zone climaterice şi de relief similare, în cazul unor populaţii aflate la acelaşi nivel tehnic sau, dimpotrivă, pot fi asemănătoare în ecosisteme foarte diversificate: vezi cazul grupurilor ona din Tara de Foc, care utilizează doar nişte paravane pentru a se proteja de vînt, sau exemplul casei japoneze, construcţie foarte uşoară si răspîndită pînă în zonele siberiene. Tehnică de consum, mai puţin subordonată constrîngerilor materiale si funcţionale decît tehnicile de producţie sau de achiziţie, locuinţa apare, în fapt, ca rezultat al unei pluralităţi de factori (pedologici, climaterici, istorici, economici, sociali, simbolici etc), ordonaţi si ierarhizaţi de fiecare societate în parte, după modalităţi proprii. Astfel, o construcţie poate fi considerată ca fiind sinteza formală a mai multor *alegeri* succesive între posibilităţi diverse, factorii naturali apărînd adeseori în analiză ca restrictivi, mai degrabă decît ca determinanţi (Rapoport, 1972); de asemenea, restrictive sînt mijloacele tehnice si economice de care dispune o societate pentru a-si edifica mediul ideal dorit. Scopul unui studiu etnologic al casei este acela de a releva acest joc complex de criterii,

exigenţe, limite ce interferează în producerea şi ocuparea unui spaţiu construit. în orice caz, trebuie luate în considerare următoarele aspecte:

1) *Modul selectiv în care arhitecturile vernaculare răspund la inconvenientele mediului înconjurător* (excese climaterice, insecte etc). în măsura în care aceste societăţi nu dispun de mijloacele tehnice necesare pentru realizarea unui micro-mediu perfect autonom, construcţia trece printr-un proces de evaluare a inconvenientelor de remediat cu prioritate. Pereţii si acoperişurile din pămînt (chirpici, vălătuci, cărămizi arse) prezintă, de exemplu, calităţi excelente în privinţa izolării termice, dar si inconvenientul de a fi foarte fragile. De altfel, căutarea unei locuinţe optime nu este subordonată doar unor consideraţii de ordin practic; la stabilirea locului de construcţie - neplăcut sau atractiv -, a orientării si formei clădirilor, precum si la alegerea materialelor se va tine seama, în proporţii variabile, de constrîngerile climaterice (vezi pereţii în absidă specifici fermelor normande sau cabanelor din Camargue, concepuţi astfel încît să constituie un obstacol cît mai mic în calea vîntului), de scara socială (folosirea cu ostentaţie, în cazul unor societăţi aflate în faza de tranziţie, a unor materiale moderne, chiar dacă nu foarte potrivite în ambient) sau de raţiuni de ordin simbolic (orientarea casei japoneze în funcţie de o axă ideală nord-vest/sud-est).

2) Modalităţile tehnice utilizate cu precădere pentru rezolvarea problemelor fundamentale legate de stabilitatea construcţiei (repartizarea forţelor verticale si orizontale exercitate de componentele superioare ale clădirii - acoperiş din piatră sau din foaie de cort - pe elementele de rezistenţă - ziduri sau pari). Soluţiile adoptate sînt sugestive pentru gradul de evoluţie tehnică: de exemplu, în problema susţinerii greutăţii unui acoperiş, alegerea unei modalităţi de repartizare a presiunii în mod egal pe pereţii unei incinte sau pe nişte stîlpi centrali pe care este aşezată coama şarpantei. Aceste procedee de construcţie depind mecanic de sistemul tehnic în care se integrează: confecţionarea şarpantelor metalice, bunăoară, nu s-a putut dezvolta decît ca urmare a unor modificări profunde în domeniul tehnicilor siderurgice, care nu au fost posibile decît după inventarea maşinii cu abur. Aceste procedee sînt legate funcţional si de alte sectoare ale activităţii tehnice: astfel, locuinţele păstorilor nomazi sînt în general mobile, uşor de demontat si de transportat. Cu excepţia celor mai simple forme (paravane, colibe), locuinţa este rezultatul unui lanţ operator foarte complex, comportînd un număr mare de etape (fundaţii si temelii, schelărie, osatură, acoperiş etc.) si necesitînd recurgerea la mai multe ustensile, materiale, cunoştinţe si priceperi aflate, în societăţile lipsite de arhitecţi, la nivelul unei cunoaşteri logice a calităţilor sensibile (aprecierea materialelor din ochi, ascultat, pipăit). întrajutorarea si cooperarea intervin în diferitele stadii ale construcţiei, pentru realizarea anumitor'sarcini, simbolizînd formele dominante de solidaritate (familială, de rudenie, de vecinătate, rurală etc), variabile în funcţie de societate. După tipul de construcţie, locuinţa poate fi avută în vedere pentru adăugiri succesive (case virtual evolutive comportînd, de exemplu, pereţi fără deschizături la care se pot ataşa ulterior alte clădiri) sau, dimpotrivă, poate forma o unitate definitivă si neextensibilă (colibe circulare, case prevăzute cu balcoane si deschizături pe toate laturile). Avem de-a face aici cu formule tehnice şi concepţii despre casă radical diferite.

3) *Poziţia locuinţei si a dependinţelor acesteia în cadrul sistemului de producţie.* Natura, volumul, dotările clădirilor specializate (pentru creşterea animalelor, conser varea şi transformarea recoltelor, activităţi productive etc.) dau seamă în mod direct despre importanţa relativă a activităţilor de producţie; poziţia acestor clădiri (lipite sau nu de casă), statutul lor (privat sau comun) reflectă influenta, mai mult sau mai puţin importantă, a structurilor comunitare (locuinţe de tip microcosmos, reunind ansamblul echipamentelor necesare producţiei sau aşezări comportînd clădiri de folo sinţă comună, cum ar fi hambarele colective în Africa de Nord, de exemplu). Spaţiu amenajat, cu proporţii variabile, pentru rezidentă si lucru, locuinţa este în acelaşi timp instrument de producţie si spaţiu de consum al bunurilor produse.

4) *Simbolizarea organizării sociale prin intermediul modalităţilor de ocupare a clădirii.* Repartizarea caselor reprezintă, la scara unei aşezări, traducerea spaţială a raporturilor sociale dominante: raporturi de rudenie (satele circulare ale indienilor bororo din America de Sud, împărţite în două jumătăţi matriliniare, fiecare dintre acestea fiind subdivizată în grupuri de colibe în care locuiesc membrii aceluiaşi clan etc.); raporturi între straturi, caste sau clase (locuinţele grupurilor dominante sînt amplasate central, iar cele ale grupurilor subordonate sînt amplasate periferic); distincţii între sexe si clase de vîrstă, simbolizate în multe societăţi prin existenta unor clădiri colective rezervate exclusiv bărbaţilor sau tinerilor (coliba mare la canaci, „sanctuarul bărbaţilor", *baitemannageo* bororo, casele tinerilor celibatari în diverse societăţi asiatice si oceaniene). Forma, organizarea internă a unei unităţi de locuit depinde, printre altele, de funcţia pe care o are structura grupului domestic care stă aici: camere sau etaje repartizate în funcţie de generaţie (în cazul unei familii-matcă, de exemplu), încăpere mare comună unde se întrunesc, la masă, toţi membrii familiei extinse (comunităţile *taisibles* din centrul Franţei, *zadruga* de la slavii de sud), incinte cu o morfologie foarte diferită, în funcţie de numărul de soţii ale unui cap de familie (vezi, pentru Camerun, Beguin *et. al,* 1952). Simbolizînd unitatea de apartenenţă socială, casa este prin exce-lentă „locul" unde se află ilustrate mecanismele de alianţă şi de filiaţie: prin intermediul „alegerii" locuinţei, prin intermediul regulilor si strategiilor care guvernează transmi-terea acesteia; în fine, locuinţa şi dependinţele ei sînt, prin suprafaţa şi forma lor, indicii sau semne ale statutului socio-economic al celor care o locuiesc (case de stăpîni, durate în piatră cioplită si cu deschizături repartizate simetric în lumea rurală franţuzească, hambare mari, decorate cu igname apartinînd celor aflaţi în fruntea satelor si a districtelor la melanezienii din insulele Trobriand etc).

5) *Modalităţile de a concepe si locui spaţiul domestic, ca expresii ale etosului unei societăţi.* Fiecare cultură are un mod anume de a aborda categoriile public/privat, interior/exterior, închis/deschis; uneori prevalează o concepţie „celulară" a casei şi atunci majoritatea activităţilor se vor desfăşura în spaţii comune; alteori prevalează o concepţie „unitară", fiecare familie dispunînd de un cadru propriu, complet construit (Cresswell, 1976); uneori intimitatea este protejată cu străşnicie de eventualele priviri, prin ziduri exterioare oarbe (lumea islamică), alteori este doar sugerată, printr-o anu-mită atitudine (indienii yagua din Amazonia se izolează de viaţa colectivă întorcîndu-se cu spatele la casa mare comună); locuinţa poate fi împărţită în camere precis specializate sau, dimpotrivă, poate forma o unitate polivalentă. Aceste modalităţi de adminis-trare a spaţiului contribuie la o viziune ideală asupra confortului, care integrează, în proporţii variind după societăţi, umbra sau lumina, proaspătul sau uscatul, apropierea sau îndepărtarea dintre indivizi, un mobilier fix sau unul redus la minim.

6) *Legăturile simbolice pe care le fac societăţile între cadrul construit si ansamblul credinţelor si reprezentărilor lor.* Sînt legături manifestate prin practicile rituale care inaugurează construcţia (sacrificiu, consacrarea limitelor), asigurîndu-i protecţia (talis-mane fixate la deschizături pentru îndepărtarea influentelor malefice), dar mai cu seamă prin reţeaua de relaţii stabilite între cosmologie, mitologie, viziunea asupra lumii şi configuraţia clădirilor : corespondenţa dintre forma locuinţei şi schemele simbo-lice ideale (oraşul imperial Lunda din Africa Centrală, în formă de broască ţestoasă - animal mitic; aşezările indienilor pawnee din America de Nord, reproducînd poziţiile stelelor de pe ce'r etc.); atribuirea de valori contrastive părţilor casei: de sus şi de jos, din stînga si din dreapta, din fată si din spate (locuinţa kabilă din Africa de Nord, unde josul se opune sususlui, după cum întunericul se opune luminii, umedul uscatului, natura culturii etc). în numeroase societăţi, casa este concepută după imaginea cosmosului sau a unui corp mitic: cortul tuareg de formă sferică, după imaginea pămîn-tului şi a bolţii cereşti; locuinţele fali (în nordul Camerunului), unde stîlpul central, menit să unească cerul si pămîntul, este asociat simbolic cu penisul bărbatului si cu crocodilul mitic.

7) *Regulile estetice care modelează ansamblul arhitectural*: proporţii remarcabil echilibrate, repartiţie simetrică sau asimetrică a deschizăturilor, valorizare a mate-rialului brut sau a suprafeţelor, armonia culorilor, decoraţii etc, formulele reţinute vor conferi casei o tonalitate stilistică singulară.

„Comprimat de civilizaţie", simbol major al apartenenţei etnice sau regionale (pînă la a deveni emblematică pentru anumite populaţii: i'rochezii se autodefineau ca „popor al caselor lungi"), locuinţa constituie o temă centrală a analizei etnologice si un cîmp de intervenţie deosebit de sensibil în programele de dezvoltare sau de antropologie aplicată. '

C. BROMBERGER

► 1977, *L'architecture rurale franqaise,* (22 vol. prevăzute), Berger - Levrault, Paris. -BEGUIN J.P. *et al.,* 1952, *L'habitat du Cameroun,* Editions de ORSTOM - Editions de l'Union Francaise, Paris. - BERQUE A., 1982, *Vivre l'espace au Japon,* PUF, Paris. -BOURDIEU P, 1972, „La maison Kabyle ou le monde renverse", în *Esquisse d'une theorie de la pratique,* Droz, Geneva - Paris. - 1981, *Cahiers nepalais, L'homme et la maison en Himalaya,* Editions du CNRS, Paris. - CRESSWELL R., 1976, „Techniques et Culture. Les bases d'un programme de travail", în *Techniques et Culture,* 1: 7-59. - DEFFONTAINES P, 1972, *L'homme et sa maison,* Gallimard, Paris. - LEBEUF J.P, 1961, *L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional,* Hachette, Paris. - PAUL-LEVY F, SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace,* Centre Georges Pompidou, Paris. - RAPOPORT A., 1972, *Pour une anthropologie de la maison,* Dunod, Paris.

LOWIE Robert Harry

Antropolog american născut la Viena în 1883, din tată maghiar si mamă germană, Lowie ajunge în Statele Unite la 1893 împreună cu familia si se instalează la New York. în 1904, studiază antropologia la Universitatea Columbia, unde îl frecventează cu precădere pe Franz Boas; în 1908 îşi susţine teza de doctorat (Ph.D.) consacrată mitologiei comparate. Lowie si-a oferit de foarte timpuriu serviciile lui Clark Wissler, de la American Museum of Natural History (New York). Astfel va avea prilejul primei sale experienţe de teren, în 1906, la indienii shoshone (Marele Bazin), alături de care va lucra din nou, cîtiva ani mai tîrziu. în 1907 întreprinde primele sale cercetări la indienii crow (indieni din Cîmpii). Numele său este legat în mod deosebit de aceste studii. în principal, cercetările sale de teren se dezvoltă între anii 1910 si 1916. între 1907 si 1917 lucrează la American Museum ; în 1917 este numit profesor de antropologie la Berkeley (California), unde va preda pînă în 1950. Cariera sa didactică se încheie la Universitatea Harvard în 1955; moare în 1957, la Berkeley.

Considerat ca unul dintre corifeii antropologiei americane, Lowie a ocupat funcţii importante: a fost redactor-şef la *American Anthropologist* din 1924 pînă în 1934, preşedinte al American Folklore Society (1916-1917), American Ethnological Society (1920-1921) şi American Anthropological Association (1935-1936); a fost ales membru al National Academy of Sciences în 1931. în timpul celui de-al doilea război mon-dial, Lowie a consacrat un curs Germaniei şi Europei Centrale; între 1950 şi 1951 a călătorit în Europa, pentru a studia la fata locului incidenţa războiului asupra per-sonalităţii germane.

Opera lui Lowie este considerabilă si sînt foarte puţine domeniile antropologiei pe care să nu le fi abordat, interesul său îndreptîndu-se în principal asupra faptelor de organizare socială şi politică. Vom reţine în special două mari titluri: *Primitive Society* (1920) si *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934), completate de *Social Organization* (1948), *History of Ethnological Theory* (1937), lucrările sale despre indienii din Cîmpii (1935, 1942) si două cărţi despre Germania (1945 si 1954). în 1960, Cora Du Bois a reunit mai bine de 30 dintre textele lui Lowie publicate între 1911 şi 1957. Lowie s-a ferit mereu de aura de teoretician; el lucrează în respect faţă de faptele etnografice, menţinîndu-se, în privinţa interpretării lor, la distanţă egală de funcţionalismul lui

Radcliffe-Brown şi de istoricismul lui Kroeber; în prefaţa la traducerea în limba franceză (1934) a tratatului său de antropologie culturală, îsi descrie demersul folosind termenul „eclectic". Critic fată de Morgan, Lowie acceptă ideea de evoluţie, dar nu si pe aceea de finalism evoluţionist; refuză excesele difuzionismului, dar acordă o importanţă majoră faptelor de repartiţie geografică si de împrumut. Preocupat să fundamenteze riguros comparaţia dintre sistemele socio-culturale, Lowie a fost „unul dintre primii antropologi americani care au încercat să definească noţiuni precum cea de «etnie» *(ethnic unit)* sau de «trăsătură etnică»". îl regăsim la începuturile metodei comparative, cu corelarea trăsăturilor pe care o va dezvolta ulterior Murdock, dar pe care el însuşi nu a aplicat-o niciodată. Recunoscînd că recurenta anumitor trăsături de organizare socială este independentă de istorie si nu contrazice posibilitatea dezvoltării separate a culturilor, Lowie a putut fi considerat un precursor al structuralismului, în timp ce interesul său pentru faptele de limbă si pentru psihologie (non-freudiană) îi înscrie opera în curentul cultural american. '

MARION ABELES

► 1920, *Primitive Society,* Liveright, New York (trad. fr. *Traite de sociologie primitive,* Payot, Paris, 1935). 1927, *The Origin of the State,* Harcourt Brace & Co., New York. 1934, *An Introduction to Cultural Anthropology,* Farrar, New York (trad. fr. *Manuel d'anthropologie culturelle,* Payot, Paris, 1936). 1935, *The Crow Indians,* Farrar & Rinehart, New York. 1937, *The History of Ethnological Theory,* Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines â la Deuxieme Guerre mondiale,* Payot, Paris, 1971). 1942, *Studies in Plains Folklore,* University of California Press, Berkeley. 1945, *The German People: A Social Portrait to 1914,* Farrar, New York. 1948, *Social Organization,* Holt, New York. 1954, *Toward Understanding Germany,* University of Chicago Press, Chicago. 1959, *Robert H. Lowie, Ethnologist: A Personal Record,* University of California Press, Berkeley.

• MURPHY R.F, 1972, *Robert H. Lowie,* Columbia University Press, New York - Londra. -DUBOIS C. (ed.), 1960, *Selected Papers in Anthropology,* University of California Press, Berkeley.

M

MADAGASCAR

Popoarele din Madagascar constituie dintotdeauna o enigmă etnologică. încă din secolul al XVI-lea, vizitatorii străini au constatat că locuitorii acestei insule, situată în apropierea coastei africane, prezintă o cultură cu influente sud-est asiatice. Limba, cu toată varietatea dialectelor vorbite în interiorul insulei,'este dovada cea mai evidentă în acest sens: malgaşa face parte din familia austro-asiatică şi pare a fi foarte apropiată de unele limbi vorbite în insulele Borneo si Celebes. Influenta Asiei de Sud-Est mai este perceptibilă si în religie sau în organizarea socială, ba chiar si în tipul fizic al locuitorilor. Amprenta africană se poate remarca îndeosebi în partea de sud, pe coasta orientală. Sistemul social si religios al populaţiilor sakalava aminteşte de cel specific shona, din Zimbabwe.

Dacă dubla moştenire culturală este evidentă, nimic nu ne permite, în schimb, să precizăm data sosirii pe insulă a reprezentanţilor celor două curente migratoare, asiatic si african, nici să analizăm condiţiile fuzionării acestora în ansamblul malgas. Popoarele din Madagascar împărtăşesc la ora actuală o cultură ce reprezintă sinteza celor două contribuţii, predominante de la o regiune la alta.

Istoria a lăsat si urmele altor influente exterioare asupra culturii malgase. Este posibil ca data realizării primelor contacte cu lumea musulmană să se situeze undeva imediat după secolul al XI-lea. Colonii arabe au fost stabilite în diverse puncte de pe coastă, în epoci diferite; multe dintre acestea s-au dispersat atunci cînd portughezii, după ce au trecut de Capul Bunei Speranţe, i-au eliminat pe arabi din comerţul desfă-surat pe Oceanul Indian. Dar relaţiile cu lumea musulmană nu au fost întrerupte practic niciodată, iar din secolul al XVIII-lea nordul Madagascarului a întreţinut legături strînse în special cu lumea arabo-swahili de pe coasta orientală a Africii.

Primele contacte cu Europa au loc în secolul al XVI-lea, dar nu sînt semnificative decît începînd cu secolul al XVIII-lea. Piraţii si aventurierii europeni se stabilesc mai întîi pe coasta orientală si se vor amesteca în treburile interne ale numeroaselor „şefii" din regiune. Ca o reacţie la aceste ingerinţe, autohtonii se vor regrupa formînd confederaţia Betsimisaraka. în epocă, legăturile comerciale cu insulele Mauritius si Reunion erau în plină dezvoltare : Madagascarul exporta orez, vite şi mai ales sclavi; obţinea în schimb arme si monezi de argint. Aceste două tipuri de relaţii cu europenii vor duce la o insta-bilitate militară si politică crescîndă si vor favoriza crearea cîtorva regate importante.

Beneficiarul principal de pe urma acestei situaţii a fost un regat de dimensiuni reduse din centrul insulei, care a început să-si extindă puterea la finele secolului al XVIII-lea si să-si consolideze cuceririle, gratie, printre altele, relaţiilor fluctuante si complexe întreţinute cu englezii sau, într-o mai mică măsură, cu francezii. Regatul Merina va domina cea mai mare parte a insulei pînă la înfrîngerea suferită în fata armatelor de invazie franceze, în anul 1895.

Merina, betsileo si alte cîteva popoare ocupă Podişul Central, unde practică forme diverse de agricultură bazate pe irigaţii. Sistemul lor de rudenie este bilateral, iar ei se constituie în grupuri cognatice puternic endogame, a căror identitate se formează prin

stabilirea unei relaţii mistice între membrii grupului si teritoriul ocupat, simbolizată prin morminte din'piatră unde odihnesc strămoşii. Membrii acestor grupuri au ca principală obligaţie păstrarea patrimoniului ancestral - pămîntul si relicvele strămoşilor. Respectarea acestei obligaţii se manifestă prin ritualul unui al doilea serviciu funerar, cînd merina asază într-un mormînt comun relicvele uscate ale morţilor -elemente ancestrale ale oricărei persoane umane.

Din secolul al XIX-lea, majoritatea locuitorilor Podişului Central s-au convertit la creştinism. Rezultatul imediat a fost o creştere sensibilă a gradului de alfabetizare, fapt ce a favorizat apariţia unei literaturi'scrise abundente, cu un stil inspirat din forma de expresie cea mai desăvîrşită din punct de vedere tradiţional: arta retorică. Unele manuscrise, tratînd despre istorie, obiceiuri, legi, au fost adunate într-o culegere publicată la începutul secolului şi tradusă în limba franceză cu titlul *Histoire des Rois ;* volumul constituie una dintre sursele de informaţie cele mai bogate referitoare la societatea merina tradiţională.

Regiunile din sudul'si din vestul Madagascarului sînt cele mai uscate din toată insula. Locuitorii lor trăiesc din agricultură, creşterea animalelor si pescuit. Cel mai important grup de aici îl constituie sakalavii, termen care îi desemnează pe locuitorii unui ansamblu de regate confederate, cuprinzînd grupuri specializate cum ar fi acela al pescarilor *(vezo);* în regatele din nord trăiesc negustori musulmani. Instituţia religioasă centrală, comună tuturor sakalavilor, este un cult de posesiune asociat comemorării regilor din vechime. La fel ca în restul insulei, artele plastice s-au dezvoltat în principal în funcţie de cultele funerare: un exemplu remarcabil în acest sens îl constituie sculptura în lemn, specifică marilor morminte individuale ale mahafalylor.

Populaţiile de pe coasta orientală sînt mai diversificate. Majoritatea trăiesc într-un mediu forestier. Betsimisaraka si tanala, de exemplu, practică agricultura pe suprafeţe defrişate. La fel ca şi pe Podişul Central, monumentul funerar reprezintă centrul activi-taţii rituale ; prezenţa morţilor printre cei vii este mereu amintită prin aşezarea unui stîlp despicat chiar în mijlocul satului. Cîteva dintre aceste populaţii s-au regrupat în regate mici, în vreme ce altele au preferat să evite orice formă de exercitare centralizată a puterii.

M. BLOCH

• ALTHABE G., 1969, *Oppression et liberation dans l'imaginaire,* Maspero, Paris. - BARE J.-F., 1980, *Sable rouge. Une monarchie du nord-ouest de Madagascar dans l'histoire,* L'Harmattan, Paris. - BEAUJARD P, 1983, *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du sud-est de Madagascar,* L'Harmattan, Paris. - BLOCH M., 1971, *Placing the Dead. Tomb Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar,* Seminar Press, Londra -New York. - DECARY R., 1962, *La mort et les coutumes funeraires â Madagascar,* Larose, Paris. - DELIVRE A., 1964, *L'histoire des rois d'Imerina. Interpretation d'une tradition orale,* Klincksieck, Paris. - DUBOIS H., 1938, *Monographie des Betsileo,* Institut d'Ethnologie, Paris. - GRANDIDIER A. si G., 1908-1917, *Ethnographie de Madagascar,* 3 vol., Imprimerie Nationale, Paris. - LAVONDES H., 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache,* L'Harmattan, Paris. - LINTON R., 1933, *The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar,* Fiel Museum of Natural History, Chicago. - LOMBARD J., 1988, *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un systeme politique a Madagascar, XVII*e*-XXe siecles,* Editions de l'ORSTOM, Paris.

MAGIE

„Este uimitoare persistenta cu care, în ciuda atîtor eşecuri, omenirea a creditat mereu si pretutindeni ideea de magie si a conchis că aceasta ar avea rădăcini solide", scria Schopenhauer în 1836 (1969: 165). Mirarea lui nu este nici pe departe negată de antropologie: magia se poate întîlni pretutindeni şi în toate timpurile. în Europa o aflăm la grecii antici - din a căror limbă provine si termenul -, înregistrează un oarecare declin în epoca modernă (Thomas, 1971), dar se'regăseste în societăţile industrializate (Favret-Saada, 1977).

Se obişnuieşte ca, în cazul actului magic, să se studieze protagoniştii, circumstanţele producerii sale si raporturile dintre aceste elemente. De regulă se face distincţia între magie *preventivă* si magie *activă*, ori între magie *albă* sau benefică si magie *neagră* sau malefică. Ghicitorul identifică actul magic antisocial, iar vrăjitorul îl combate. Consi-derînd practicarea magiei negre ca *voluntară* si incluzînd-o în domeniul „vrăjitoriei" sau, mai precis, al descîntecului *(witchcraft)*, mulţi autori de expresie franceză utilizează termenul de „magie" (albă, adeseori exclusiv de intervenţie voluntară) ca echivalent pentru *sorcery*.

Perspective evoluţioniste si comparative

Teza unei diferenţieri progresive între ştiinţă, religie si magie a fost propusă de Frazer (1900). începînd cu secolul al XVI-lea, cunoaşterea verificabilă empiric se desparte de cunoaşterea dogmatică ; aceasta din urmă se sustrăgea *a priori* oricărei verificări expe-rimentale, asemenea credinţei religioase, sau se fundamenta pe premise false, asemenea magiei. O astfel de ideologie intelectualistă si evoluţionistă opune magia si religia, raţionalităţii sau ştiinţei, asociindu-le opoziţia cu antinomia dintre gîndirea arhaică si gîndirea modernă.'

Mauss (1950) se înscrie în optica intelectualistă a lui Frazer, H. Spencer si E.B. Tylor, atunci cînd defineşte magia ca pe „un sistem de inducţii *a priori*, operate sub presiunea necesităţii". Magia constă deci în cunoştinţe, credinţe'si practici împărtăşite, initiatice, născute din nevoia de a acţiona asupra forţelor indescifrabile si impersonale inerente naturii sau anumitor persoane *(mana)*. Prin magie se încearcă manipularea acestor forte sau captarea lor, pentru a le utiliza într-un scop anume. Religia ar fi orientată, într-un mod dezinteresat si într-un context cultural dat, spre o forţă transcendentă, adeseori individualizată. '

Frazer situează magia si religia într-o relaţie de filiaţie si de diferenţiere. Acolo unde magia ar tine de o căutare individuală, pe care grupul o deturnează în propriul său folos pentru a beneficia de captarea forţelor oculte, religia ar fi o creaţie colectivă si, ca atare, ar avea o funcţie de integrare (aceasta este si poziţia lui Durkheim). Nici pînă în zilele noastre (Hallpike, 1979) nu a fost abandonată ideea că gîndirea magică ar caracteriza gîndirea primitivă si gîndirea infantilă. Ea nu ar fi lipsită de analogii cu formele de apărare, chiar nevrotice, de angoasă sau cu alte sentimente de alienare. Reprezintă un aspect caracteristic al gîndirii prelogice a copilului si al dorinţelor lui narcisiste (Roheim). Levi-Strauss (1958) arată că, operînd cu transferuri simbolice cum ar fi cura psihanalitică, magia practicată de şamanul amerindian în cazul naşterilor dificile ar induce o transformare organică si psihică, prin restructurarea materialului mitic si simbolic.

în vreme ce sacrificiul, stabilind o comunicare între sacru - pol metafizic abstract -si profan, este un act religios tipic, magia, dimpotrivă - spune Mauss (1950), ca de altfel si Malinowski -, este pragmatică. Dacă incantaţia magică poate merge pînă la constrîn-gerea forţelor impersonale şi se înrudeşte astfel cu deochiul sau cu vrăjitoria, rugăciunea religioasă din contră, se prezintă ca un tip de discurs persuasiv bazat pe respect: zeii nu intervin decît după bunul lor plac. Gîndirea magică este atentă la tot ceea ce pare anormal sau excepţional, cum ar fi unele trăsături înnăscute, individuale (psihice : telepatia, clarviziunea; fizice : diformităţi, gemeni, epilepsie) sau sociale (căpetenie, gropar, cioban, matroană, văduvă). Asemenea vrăjitoriei, magia procedează adeseori prin răsturnarea normelor de conduită sau de reprezentare, dacă nu chiar prin răsturnarea unor interdicţii: se vorbeşte de magie *transgresivă.* Totuşi, unele ritualuri considerate ca religioase prezintă, în practică, o întreagă gamă de conduite de manipulare, grăitoare pentru întrepătrunderile magiei cu religia.

Tezele intelectualiste care ajung să reducă magia la o ştiinţă bastardă, dominată de o cauzalitate falsă din cauza lipsei de preocupare pentru experiment, au stîrnit reacţii diverse. Adoptîndu-se o perspectivă instrumentalistă sau pragmatică, s-a susţinut ideea

că determinismul magic nu este accesibil decît persoanei care se bucură de drept si de putere asupra unor enunţuri si gesturi manipulatorii legate de circumstanţe precise. în absenta forţelor manipulate nu se poate vorbi de magie, ci doar de procedee. Adoptînd o asemenea perspectivă, Malinowski (1935) clasifică diversele funcţii ale magiei în funcţie de scopurile urmărite. Prin faptul că identifică modul în care tehnicitatea constituie trăsătura comună acestor operaţiuni disparate, el se desprinde de tradiţia intelectualistă. Evans-Pritchard (1937) a susţinut că, spre deosebire de ştiinţă, gîndirea magică - cel puţin la populaţia azande din Sudan - nu se preocupă atît 'de mecanismele producătoare de nenoroci ri, cît de autorul acestora si de motivaţiile lui. Horton (1967) a arătat că, fată de „gîndirea ştiinţifică", bazată pe legături biunivoce de la cauză la efect, „gîndirea tradiţională africană" ar postula, pentru acelaşi efect, o serie permutabilă de entităţi cauzale „magico-religioase": genii, morţi, descîntece, puteri magice. în fata acestor teze divergente, tributare ideologic si care nu văd în culturile abordate decît prea puţine caracteri comune fenomenelor zise magice, unii autori (Beattie, Firth,Lienhardt, Nadel) au propus operarea unei deconstructii a noţiunii de „magie". Asa au procedat si Crick în cazul vrăjitoriei, Levi-Strauss pentru totemism sau Needham pentru înrudire.'

O artă sui generis

Levi-Strauss (1962) a facilitat ieşirea din cadrele ideologiei evoluţioniste: în interiorul unei culturi date, practicile numite magice dau seamă de felul cum este ordonat uni-versul. Frazer (1922) făcuse distincţia între magia *homeopatică* sau *imitativă* („tot ce se aseamănă se adună") si magia *contagioasă* („obiectele care s-au aflat pentru un timp în contact unele cu altele continuă să interactioneze si de la distantă"). S-ar putea spune că Levi-Strauss eliberează aceste noţiuni 'din graniţele lor substantivizate, prin distincţia dintre operaţiunile metaforice'si operatiunile'metonimice (Levi-Strauss, 1962).

în mod analog, unii autori (Beattie, Skorupski) privilegiază funcţia operativă sau expresivă, dar non-referentială, a magiei. Considerînd că magia este mai apropiată de artă decît de ştiinţă, aceştia nu mai caută în ea o logică, o cauzalitate, ci o supun unei hermeneutici: practicile magice nu trebuie interpretate din perspectiva funcţiei sau structurii lor socio-economice, ele semnifică în sine ceea nu are sens sau nu este explicabil. Pentru a descoperi inclusiv funcţiile latente ale practicilor magice si a le înţelege eficacitatea *sui generis,* analize cum ar fi aceea a lui Tambiah (1973) se bazează pe o transpunere a teoriei actelor de vorbire elaborată de Austin si Searle. Ca act de vorbire ilocutor, practica magică este eficace tocmai pentru că enunţă sau operează: (făcătură, înfigerea unui cui într-o statuetă, ruperea unei fotografii etc.)'.

Magia este mai mult un sistem de gîndire decît o formă de comunicare sau de semnificare. Ea tine totodată, si poate că înainte de orice altceva, de procesele cognitive primare ce ne caracterizează emoţiile si experienţele corporale neverbalizate, de structurile afectivităţii (Bachelard).'Experienţele corporale şi afective sînt transpuse metaforic în domeniul forţelor sociale şi al celor mai importante evenimente din viaţă; astfel, ele alimentează reprezentările si practicile magice. J. Favret-Saada (1977) pro-pune un demers nou, abandonînd orice conceptualizare străină de discursul vrăjitoriei din pădurile din vestul Franţei, pentru a nu da seamă decît de modalităţile prin care se autosemnifică forţele şi practicile magice: acestea transformă obiectul de referinţă şi acţionează asupra „clientului" vrăjitorului, pretinzînd totodată că nu acţionează decît asupra obiectului discursului, anume asupra „forţelor".

R. DEVISCH

• EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Clarendon Press, Oxford. - FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage,* Gallimard, Paris. - FRAZER J.G., 1900, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* 3 vol., Macmillan, Londra. - HALLPIKE C, 1979, *The Foundations of Primitive Thought,* Clarendon Press, Oxford. - HORTON R., 1967, „African Traditional Thought and

Western Science", *în Africa*, 37: 50-71, 155-187. - LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris; 1962, *La pensee sauvage*, Plon, Paris. - MALINOWSKI B., 1935, *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vol., George Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1974). - MAUSS M., HUBERT H., 1902-1903, „Esquisse d'une theorie generale de la magie", în *LAnnee Sociologique*, 7. - SCHOPENHAUER A., 1836, *Uber den Willen in der Natur*, Frankfurt (trad. fr. *De la volonte dans la nature*, PUF, Paris, 1969).- TAMBIAH S., 1973, „Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View", în R. Horton, R. Finnegan (ed.), *Modes of Thought: Essay on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber & Faber, Londra: 199-229. - THOMAS K., 1971, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth - and Seventeenth - Century England*, Weidenfeld & Nicholson, Londra.

MAINE Henry James Sumner

Născut în 1822 la Jersey, jurisconsult si universitar, om de stat si istoric al dreptului, Henry James Sumner Maine poate fi considerat fondatorul sociologiei si antropologiei juridice. El aparţine generaţiei de gînditori victorieni care au modificat profund ideile si metodele referitoare la înţelegerea liantului social. După studii clasice încheiate strălucit la Henley-on-Thames, iar apoi la Cambridge, ocupă din 1847 catedra de drept civil de la Universitatea din Cambridge. Trei ani mai tîrziu, chemat în baroul *(Bar)* din Londra, va face carieră de jurnalist specializat în afaceri internaţionale, cu precădere americane. Susţine conferinţe despre dreptul roman si se impune astfel ca specialist în filosofia juridică. Publicarea volumului *Ancient Law* din 1861 îi va consacra reputaţia ; în acelaşi an este numit Legal Member of Council în India. Intre 1862 si 1869, Maine se află în Calcutta, unde exercită înalte responsabilităţi pe lîngă cabinetul viceregelui, avînd o influentă directă asupra legislaţiei indiene din epocă. în 1864 este numit vicecancelar al Universităţii din Calcutta. Ulterior va ocupa o catedră de jurisprudentă la Oxford, înainte de a i se atribui un scaun în Biroul Consiliului Indian de la Londra. Moare la Cannes, în 1888.

Pornind de la ideea că în primele forme de organizare socială dreptul este inseparabil de religie, Maine arată în *Ancient Law* că responsabilităţile sînt colective si că modelul familiei patriarhale defineşte legături de rudenie agnatice,' perpetuate prin rituri solemne si întruchipate într-o proprietate unitară indiviză. Disolutia treptată a acestui model si a acestor legături, emergenta individului ca personalitate legală explică tranziţia -condensată în formula celebră *from status to contract* - prin care se caracterizează ascensiunea societăţilor orientate spre un progres al autonomiei dreptului. La această tipologie a formelor sociale se adaugă, în plan politic, concepţia unei suveranităţi diferenţiate în trei etape: tribală, universală, teritorială, pe care Maine le pune în legătură cu stadiile succesive ale istoriei sociale. Primele sale conferinţe, publicate în 1871 sub titlul *Village Communities of the East and West*, reiau mai multe teme anunţate în *Ancient Law* si constituie primul studiu sistematic asupra evoluţiei lente, specifice societăţii rurale a castelor. Afirmînd că o mare parte din Europa supravieţuieşte încă în India, Maine nu a enunţat doar ideea identificării zonelor îndepărtate cu trecutul, recurentă în întregul evoluţionism social din secolul al XIX-lea : el intenţiona să demon-streze că analiza societăţii indiene era necesară pentru a înţelege istoria dreptului occidental. Acestei demonstraţii îi sînt consacrate două lucrări, publicate în 1875: *Lectures on the Early History of Institutions* si *The Effects of Observation of India on Modern European Thought.* Aici el schiţează un proiect de ştiinţă socială comparată, punînd astfel bazele studiilor indo-europene. în pofida reacţiilor critice stîrnite de darwinismul social incarnat de Taylor, Morgan si el însuşi, Maine va influenta întreaga sociologie germană, franceză si americană, toate datorîndu-i conceptul de'„opoziţie tipologică". Morgan îl va utiliza pentru a face distincţia dintre *societas* si *civitas*, Tonnies pentru definirea termenilor *Gemeinschaft* si *Gesellschaft*, Durkheim, în fine, pentru formularea opoziţiei dintre *solidaritatea organică* si *solidaritatea mecanică.* în antropologie, Redfield si

Lowie preiau mult din concepţia sa, iar recenta creştere a interesului pentru studierea rolului istoriei în diferenţierea modelelor culturale dovedeşte permanenţa influenţei sale.

J.-C. GALEY

► 1861, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relations to Modern Ideas*, John Murray, Londra. 1871, *Village Communities in the East and West*, John Murray, Londra. 1875, *Lectures on the Early History of Institutions*, John Murray, Londra; *The Effects of Observation of India on Modern European Thought*, John Murray, Londra. 1883, *Dissertation on Early Law and Custom*, John Murray, Londra. 1885, *Popular Government*, John Murray, Londra. 1888, *International Law*, John Murray, Londra.

• BOHANNAN P., 1963, *Social Anthropology*, Holt, New York. - DUMONT L., 1966, „The Village Community from Munro to Maine", în *Contributions to Indian Sociology*, IX: 17-32, Mouton, Paris. - FEAVER G., 1969, *From Status to Contract: A Biography of Sir Henry Maine*, Longmans, Londra. - GRAND DUFF M.E., 1892, *Sir Henry Maine : A Brief Memoir of His Life, with Some of His Indian Speeches Selected and Edited by Whitley Stokes*, J. Murray, Londra. - REDFIELD R., 1950, „Maine's *Ancient Law in the Light of Primitive Societies"*, în *Western Political Quartely*, II: 574-579. - THORNER D., 1951, „The Comparative Method of Sir Henry Maine", în H. Ausubel, J.B. Brebner, E.M. Hunt (ed.), *Some Modern Historians of Britain*, The Dreyden Press, New York.

MALINOWSKI Bronislaw Kaspar

Născut la Cracovia (Polonia) în 1884, Bronislaw Kaspar Malinowski adoptă mai întîi o formaţie de matematician si de fizician. După ce îsi obţine doctoratul, în 1908, se întoarce spre etnologie. în 1910 se stabileşte în Marea Britanie, unde urmează cursuri la London School of Economics si, astfel, ajunge să-i cunoască pe C.G. Seligman, A.R. Radcliffe-Brown si E. Westermarck. Sub influenta acestuia din urmă redactează, pornind de la sursele'scrise disponibile, o lucrare pe tema *Familia la aborigenii din Australia* (1913). Cu ajutorul lui Seligman efectuează, în 1914, prima dintr-o serie de trei misiuni etnografice în Noua Guinee şi petrece cîteva luni la populaţia mailu din sud-estul insulei, înainte de a întreprinde cercetări în arhipelagul Trobriand; acestea vor avea loc în perioada 1915-1918. Esenţialul lucrărilor sale anterioare anului 1935 se bazează pe rezultatele înregistrate acum. Toate sînt tributare unei concepţii specifice a functionalismului, susţinută de Malinowski pînă la sfîrsitul vieţii sale, prin scrieri teoretice în care îsi explicitează si elaborează principiile. în 1938 se stabileşte în Statele Unite unde coordonează seminarii la Universitatea Yale. Moare în 1942, la New Haven. La cîteva decenii după moartea lui Malinowski, foarte puţine aspecte din opera sa au mai rămas necontroversate. Printre acestea se numără modul cum defineşte el o tehnică intensivă de cercetare „pe teren" si aplicarea exemplară a acesteia la etnografia societăţilor trobriandeze; ambele îi asigură posteritatea, prin faptul că marchează o îndepărtare definitivă de lucrările contemporanilor săi. In întîmpinarea tezelor de inspiraţie evoluţionistă sau difuzionistă dominante în contextul ştiinţific de la începutul secolului, Malinowski, respingînd validitatea oricărei istorii 'conjuncturale, vede în analiza sincronică a sistemelor de acţiune obiectul privilegiat al antropologiei sociale. El afirmă necesitatea metodologică de a institui această disciplină pe o bază experimentală si îi fixează principiile. O şedere prelungită în cadrul societăţii studiate si stăpînirea limbii vernaculare - vizînd mai cu seamă depăşirea pragului informatorilor specializaţi - sînt astfel preconizate ca mijloace indispensabile pentru însuşirea cît mai deplină a complexităţii unei „tradiţii vii si lucrătoare". în monografiile sale din 1916, 1922 si 1935, ritmul alert al descrierilor, diversitatea abundentă a datelor prezentate în ramificaţiile si variatiunile lor, preocuparea pentru detaliu semnalează desprinderea de stilul'cu tonalităţi de muzeu, specific demersurilor etnologice din epocă. Mai mult, Malinowski dă dovadă si de originalitate teoretică. Grija lui de a scoate la iveală pluralitatea faptelor observate, în contextul lor, se sprijină pe postulatul că toate aceste fapte trebuie să aibă un sens unele în raport cu altele. Sarcina etnografului, explică el,

constă într-o construcţie permanentă prin care încearcă să lege între ele datele izolate si să le studieze coerenta. Cu aceasta se ocupă, de pildă, în studierea fenomenului *kula* (1922), arătînd că nu putem înţelege funcţionarea schimburilor intertribale independent de instituţia „şefiei", de modul de organizare a muncii si a tehnologiei, de reprezentările referitoare la credinţe si la mitologie, de valorile sociologice asociate prestigiului si abundentei, de datele lingvistice relative la incantaţiile rituale etc.

Prin identificarea legilor generale ce guvernează integrarea în sisteme de elemente aparent eterogene, Malinowski, dincolo de cazul societăţilor din Trobriand, defineşte schema de interpretare prin compararea societăţilor si înţelegerea „culturii" ca fenomen universal. în mod fundamental, acest demers este inspirat prin aceea că va susţine mereu o miză ştiinţifică majoră : elucidarea raportului dintre componentele socio-cultu-rale si motivaţiile lor individuale. Potrivit unuia dintre principalele sensuri care îi sînt atribuite, termenul de „cultură" desemnează totalitatea integrată pe care o formează diversele instituţii ale unei culturi si care asigură, împreună cu condiţionarea membrilor acesteia, transmiterea modelelor dobîndite.

Ideea unei coerente organice a culturii îl determină pe Malinowski să desprindă importanta noţiunii de „context", pe care o împinge la extrem, si să înţeleagă interdependenta faptelor'sociale ca pe o expresie a necesităţii lor funcţionale. Dacă un fapt nu devine inteligibil decît în cadrul relaţiilor de solidaritate cu alte fapte, în cadrul întregului cultural, atunci recunoaşterea existentei acestuia echivalează cu a-i postula o finalitate practică. Conform unei astfel de viziuni utilitariste, care atribuie unei realităţi particulare o funcţie necesară - raţiune de a fi si, totodată, consecinţă a ei -, scopurile implicate nu sînt nimic altceva decît necesităţi. Teoria elaborată de Malinowski în acest sens (1931 si 1944) distinge între „necesităţi elementare" - biologice, universale si preculturale - si „necesităţi derivate" - induse prin procesul de adaptare, impunînd un nou tip de determinism asupra comportamentelor umane si caracterizînd cultura ca pe un mediu secundar vital. Din această perspectivă, a explica funcţia unui fapt social înseamnă a arăta prin ce anume satisface el una dintre aceste necesităţi, ca imperativ pentru supravieţuirea comunităţii si perpetuarea culturii. Dintr-un punct de vedere occidental, o asemenea perspectivă presupune degajarea raţionalităţii. Asa se întîmplă cu magia, care, chiar dacă nu rezidă într-o cunoaştere ştiinţifică verificată, este raţională prin faptul că exercită un efect regulator asupra afectivităţii si satisface o nevoie de optimism şi de armonie (1931: 639-640, 1935 : 457-458, 1944: 198-200, 1948 : 90). Ea are ca funcţie integrarea culturii - în pofida piedicilor, cum ar fi miturile, cartele şi barierele tradiţiei - cu religia, ca garant al stabilităţii grupurilor sociale (1931: 640, 1944: 174, 1945: 82, 1948: 54, 144, 146).

Obişnuinţa de a reda totul în termeni operaţionali explică propensiunea lui Malinowski de a face din economie baza întregului social si de a elimina tot ceea ce, în opoziţie cu „realitatea" faptelor, nu ţine prin sensul său decît de un „ideal"; el va evidenţia limitele contribuţiei sale si ale viziunii asupra schimbărilor sociale, în critica psihanalizei freudiene (1927). Malinowski abordează schimbările sociale numai din perspectiva unei etnologii aplicate, preconizînd cercetarea unor interese comune albilor, agenţi ai evoluţiei pentru că provin dintr-o cultură mai elevată, si negrilor, reprezentanţi ai unei culturi'esential pasive si conservatoare (1945). Caracterul mărginit al teoriilor sale justifică creditul scăzut care li se acordă astăzi. La origine, ele provin totuşi din punctul de vedere hotărît pragmatic, de unde autorul lor îsi va inspira demersul etnografic novator. Acestuia, marcat la Malinowski de nevoia de autenticitate si de înţelegere totală, îi datorăm parţial eliberarea etnologiei de „miturile" - evoluţioniste si difuzioniste - care o sclerozau la începutul secolului, deschiderea disciplinei pentru investigarea unor domenii mai mult sau mai puţin explorate ca obiecte de studiu antropologic (tehnologie, sexualitate, lingvistică, drept cutumiar) si angajamentul durabil în reflecţia asupra unor noţiuni precum aceea de „context", „valoare economică" sau „reciprocitate".

M. JEUDY-BALLINI

► 1963 (1913), *The Family among the Australian Aborigenes : A Sociological Study*, Schocken Books, New York. 1916, „Baloma: the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands", în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, t. XLVI: 353-430 (reprodus în *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, New York, 1954). 1960 (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). 1961 (1926), *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1963 (1927), Sex *and Repression in Savage Society*, World Publishers Company, Cleveland (Ohio) - New York (trad. fr. *La sexualite et sa repression dans les societes primitives*, Payot, Paris). 1962 (1929), *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia : An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, Harcourt, New York (trad. fr. *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Melanesie*, Payot, Paris, 1930). 1931, „Culture", în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. III-IV, New York: 621-646. 1966 (1935), *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vol., George Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1974). (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, Oxford University Press, New York (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). 1961 (1945), *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, Ed. by Phyllis M. Kaberry, Yale University Press, New Haven (Conn.) - Londra (trad. fr. *Les dynamiques de l'evolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique*, Payot, Paris, 1970). 1954 (1948), *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Doubleday, New York.

• FIRTH R. (ed.), 1963, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - PANOFF M., 1972, *Bronislaw Malinowski*, Payot, Paris.

MANA

în 1881, misionarul si lingvistul R.H. Codrington analiza un concept religios fundamental pentru estul melanezian, *mana*, vector difuz de putere spirituală sau de eficacitate simbolică, presupus a caracteriza obiecte si persoane. El explica în raportul iniţial că „noţiunea vehiculată prin această vocabulă [...] este vagă, iar originea acestei puteri nu este, după cîte se pare, foarte clar conturată în mintea indigenilor". După zece ani de corespondenţă cu Marett şi cu alţi teoreticieni ai religiei primitive, analizele lui Codrington (1891) au devenit mai precise: *mana* îi apărea acum ca *„o putere de influenţă* ataşată unor persoane sau obiecte", vehiculată de fantome si de spirite.

Evolutionismul cultural, care căuta în totemism si în animism formele originare ale religiei primitive, a plasat *mana* în centrul dezbaterilor antropologice. Dovezile lingvistice si etnografice conform cărora *mana* ar fi prezentă atît în Melanezia, cît si în Polinezia, extrase mai ales din dicţionarul comparativ al lui Treager, au stîrnit curiozitatea unor teoreticieni precum Lehmann, Marett sau Mauss. Cu mult înainte de a se fi reunit la un loc mai multe date etnografice solide, *mana* era deja înţeleasă în discursul antropologic ca un fel de vehicul de forţă spirituală, pe care Handy (1927) o compara cu electricitatea, iar Fox (1924) cu un fluid impalpabil în care ar fi cuprinse obiectele respective. Primele analize ale lui Codrington lăsau totuşi să transpară unele dificultăţi.

H. Hubert şi M. Mauss (1902-1903 : 108) scriau: „*Mana* nu este doar o forţă, o fiinţă, ci este si o acţiune, o calitate si o stare. Cu alte cuvinte, termenul este în acelaşi timp un substantiv, un adjectiv si un verb. Se spune despre un obiect că este *mana*, pentru a spune că el are această calitate; aici, cuvîntul este un soi de adjectiv [...]. în concluzie, cuvîntul subsumează o multitudine de idei pe care le desemnăm prin expresii cum ar fi: puterea vrăjitorului, calitate magică a unui obiect, lucru magic, fiinţă magică, a avea putere magică, a fi descîntat, a acţiona magic". Dar, pînă la urmă, ambiguitatea nu s-a rezolvat pe baza unei clarificări etnografice, ci printr-o convenţie terminologică : în mod fundamental, *mana* a devenit un substantiv.

Dezbaterea antropologică asupra religiei primitive a făcut uz cu regularitate de termenul *mana* pentru a ilustra (cu ajutorul conceptelor nord-americane paralele

de *manitu* şi *orenda)* ideea unei calităţi abstracte sau a unui suport al puterii supranaturale pe care se sprijină acţiunea omenească, depinzînd totodată de ea; *mana* a trecut astfel în metalimbajul antropologic. Hubert si Mauss au conferit conceptului de *mana* un loc de prim-plan în primul lor eseu despre magie (1902-1903), la fel ca si Durkheim, în interpretarea sa asupra religiei australiene (1906). *Mana* melaneziană, asa cum o descrisese Codrington, se regăsea *in nuce* în religia australiană.

' C. Levi-Strauss, în prefaţa sa la antologia de eseuri a lui Mauss (1951), pledează pentru o semnificaţie încă mai generală a conceptului de *mana.* El îi defineşte înţelesurile ca tinînd de'„o formă a gîndirii universale si permanente" si făcînd oficiul de simboluri culturale fundamentale, în măsura în care acestea sînt „vide" ; *mana* conţine semantic o „valoare simbolică zero", după modelul „fonemului zero" din fonologie. La fel ca *truc* sau *machin* din limba franceză (rom. fam. „asta, chestie, cutare"), *mana* nu înseamnă nimic si poate, deci, semnifica orice. Interpretarea lui Levi-Strauss este dusă mai departe de P. Boyer (1986), care analizează *mana* ca pe un tip particular al „conceptelor vide" abstracte, ale căror proprietăţi tin totuşi de lumea naturală.

în pofida teoretizărilor generale, bazate îndeosebi pe lucrările lui Codrington, fundamentele empirice ale acestor interpretări sînt fragile. Scrierile lui Hocart despre Simbo (Insulele Solomon, partea occidentală), Fiji şi Tonga au făcut loc unor noi întrebări: în limbile oceaniene, *mana* este în general un verb căruia i se asociază ideea de eficacitate ; un remediu sau o acţiune magică reuşită este *mana.* Sensul subtil al conceptului de *mana* din Polinezia a fost clarificat de Firth, în articolul său despre *mana/manu* la Tikopia (1940). Hogbin (1936: 245) vorbeşte despre atitudinea pragmatică a locuitorilor din Guadalcanal (Insulele Solomon): „Nimeni nu ştie cum anume acţionează *nanama* (= *mana)* si nimeni nu-si pune această întrebare". Cînd descrie religia populaţiei kwaio (Insulele Solomon), Keesing (1982) evidenţiază la rîndul lui pragmatismul'utilizării acestui concept, verb de stare asociat ideii de eficacitate sau de putere, dar si formulă incantatorie de rugăciune : *mana-ise „mana* pentru noi".

R. Keesing (1984) s-a preocupat de evidenţierea, bazată pe date lingvistice şi etnografice, a unei scheme semantice care se regăseşte în toate zonele Oceaniei: utilizarea cuvîntului *mana* şi a derivatelor acestuia cum ar fi: 1) verb de stare semnificînd „a fi eficace", „a fi puternic", „a fi realizat", utilizat în mod stereotip pentru a descrie eficacitatea remediilor, a magiei şi, mai general, pentru a evoca deznodămintele fericite ; 2) verb utilizat adeseori cu sufix tranzitiv în rugăciunile si invocaţiile adresate zeilor si spiritelor: „binecuvîntează", „susţine", „fă să fie eficace", „fă să se întîmple" (unele limbi folosesc aici un sufix cauzal); 3) substantiv („eficacitate", „realizare", „putinţă", „binecuvîntare", „putere"). în plus, în unele limbi oceaniene, *mana* devine, cu ajutorul unui sufix sau al unui prefix, substantiv postverbal desemnînd o stare (mana-itate) sau o acţiune pe cale de a se săvîrsi *(mana-izare).*

în opinia lui Keesing (1984,' 1985), observatorii europeni ar fi păcătuit prin exces de sistematizare, în fata unor religii pragmatice preocupate mai mult de manipularea si interpretarea retrospectivă a semnelor lumii vizibile decît de explicarea fenomenelor lumii invizibile. O a doua sursă de eroare a constat în a atribui unor metafore convenţionale un conţinut metafizic ce părea de la sine înţeles. Astfel, Keesing semnalează erorile de traducere si de interpretare comise de etnografi (printre care si el însuşi). în Melanezia orientală, două generaţii de etnografi au întîlnit *mana* sub forma unui verb de stare tranzitiv, dar l-au tradus ca si cum ar fi fost vorba despre un substantiv. Putem cita în acest sens exemplul frapant al unui locuitor din Insulele Solomon, care studiase antropologia la Universitatea din Sydney şi traducea din propria sa limbă rugăciunea: „fă ca vorbele mele să fie *mana"* prin: „dă *mana* cuvintelor mele" (Bogesi, 1948).

în multe regiuni, problema semnalată aici este imposibil de rezolvat etnografic. Deceniile de creştinare, traducerile convenţionale ale Bibliei *(mana* lui Dumnezeu), fără a mai vorbi de ortodoxia antropologică si de ideologiile culturale naţionaliste, acoperă deja ideile indigene cu un strat atît de dens, încît sensurile precreştine ale termenului sînt iremediabil uitate. Spre exemplu, în Fiji, în perioada precreştină,

termenul *mana* era folosit foarte rar sub formă de substantiv; substantivul *mana* nu se referea nici la o putere supranaturală, nici la sacralitatea căpeteniilor, ci la condiţiile si la auspiciile în special meteorologice. *Mana* era folosit cel mai adesea în forma unui verb de stare marcînd eficacitatea, autenticitatea, împlinirea: Hocart observă că *mana*, după o rugăciune, evocă un „amin". Or, după 130 de ani de utilizare biblică si antropologică, *mana* a ajuns să însemne puterea lui Dumnezeu şi sacralitatea căpeteniilor.

R. KEESING

• BOGESI G., 1948, „Santa Isabel, Solomon Islands", în *Oceania*, XVIII (3): 208-232. -BOYER P., 1990, *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge. - CODRINGTON R.H., 1881, „Religious Beliefs and Practices", în *Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, X; 1891, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford. - FIRTH R., 1940, „The Analysis of Mana: An Empirical Approach", în *Journal of the Polynesian Society*, 49. - FOX C.E., 1924, *The Threshold of the Pacific: An Account of the Social Organisation, Magic and Religion of the People of San Cristoval in the Solomon Islands*, Kegan Paul, Londra. - GUDGEON T.W., 1885, *History and Doings of the Maori from 1820 to 1840*, Brett, Auckland. - HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion*, Bernice P Bishop Museum, Honolulu. - HOGBIN H.I., 1936, „Mana", în *Oceania*, VI (3): 241-274. - HUBERT H., MAUSS M., 1902-1903, „Esquisse d'une theorie generale de la magie", în *LAnnee Sociologique*, VII: 1-146. - KEESING R., 1982, *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, Columbia University Press, New York; 1984, „Rethinking Mana", în *Journal of Anthropological Research*, 40 (1): 137-156; 1985, „Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation", în *Journal of Anthropological Research*, 41 (2): 201-217. - LEVI-STRAUSS C., 1951, „Introduction â l'oeuvre de Marcel Mauss", în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

MARCAJ CORPORAL

Marcajul corporal cuprinde un număr mare de practici, prin intermediul cărora se modifică starea naturală a corpului, conform unor reguli specifice fiecărei societăţi: deformare (alungirea craniului sau a gîtului, comprimarea picioarelor), găurirea lobului urechilor, a buzelor, nărilor sau septului nazal pentru a se introduce diverse elemente de podoabă, extragerea sau tăierea dinţilor, ablatia (a degetelor, falangelor, clitorisului, preputului), scarificarea (incizie superficială a epidermei avînd ca rezultat o cicatrice), tatuajul etc. în pofida caracterului lor temporar, coafurile si picturile corporale trebuie incluse si ele în categoria mărcilor corporale.

Diversele operaţiuni enumerate mai sus sînt efectuate într-un context ceremonial, în general în timpul riturilor de trecere referitoare la modificarea de stare sau de statut a unui individ: naştere, pubertate, iniţiere, căsătorie, moarte etc.

Marcajul corporal permite ansamblului unei colectivităţi, ca şi fiecăruia dintre membrii acesteia, să exprime specificul unei identităţi colective sau individuale: prin intermediul său, persoana îsi manifestă apartenenţa la o etnie, la un sat, la un clan, la o familie, la o castă etc, precum si locul care îi revine în viata rituală (grad sau tip de iniţiere, afiliere la un cult etc). Dacă este adevărat că tuturor formelor de marcaj li se poate atribui aceeaşi valoare, si anume cea de identificare, nu mai puţin adevărat este că unele, precum scarificările, tatuajele sau picturile corporale tin în general de un cod precis. Desenele efectuate pe piele pot fi adeseori descompuse în semne cu un caracter simbolic, ţinînd de două tipuri de interpretare complementare (ceea ce este uneori valabil şi pentru alte intervenţii asupra corpului): pe de o parte ele transcriu anumite date ale organizării sociale si religioase, pe de altă parte reprezintă fiinţe, obiecte, locuri sau evenimente care au un sens pentru societatea respectivă.

Marcajul corporal are o funcţie estetică: astfel, se poate vorbi despre prelucrarea corpului ca despre prelucrarea lemnului, a metalului, a cuprului etc. Un stil comun poate caracteriza „producţiile" corespondente, în pofida diversităţii de tehnici şi de

suporturi: la populaţiile maori (Noua Zeelandă) sau la cele din Insulele Marchize, arabescurile si împletiturile tatuajelor se regăsesc în decorarea obiectelor. La alte popoare, unde fabricarea obiectelor materiale este puţin abundentă, marcajul corporal poate avea un loc predominant în activitatea artistică :'scarificarea la populaţiile bwaba (Burkina Fasso), nuba (Sudan) si la aborigenii australieni, cunoscuţi si pentru picturile lor corporale foarte elaborate. '

M. COQUET

• BOHANNAN P., 1956, „Beauty and Sacrification amongst the Tiv", în *Man*, 56 : 117-121. -FARIS J.C., 1972, *Nuba Personal Art*, Gerald Duckworth, Londra. - FIELD H., 1958, *Body--Marking in Southwestern Asia*, t. XLV, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1. - HANDY W.C., 1922, „Tattooing in the Marquesas", în *Bulletin of the Bernice P Bishop Museum*, Krauss reprint, 1971. - LEVI-STRAUSS C, 1958, „Le dedoublement de la representation dans les arts de l'Asie et de l'Amerique", în *Antropologie structurale*, Plon, Paris. - MARCY G., 1930, „Origine et signification des tatouages des tribus berberes", în *Revue de l'histoire des religions*, 102 : 13-65. - STRATHERN A., M., 1971, *Self-decoration in Mount Hagen*, Gerald Duckworth, Londra. - TEIT J.A., 1927-1928, „Tattooing and Face and Body Painting of the Thompson Indians of British Columbia", în F. Boas (ed.), *45t^h Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington DC.

► *Podoabă*

MAREA BRITANIE. Antropologia britanică

Tradiţia britanică în antropologia socială urcă pînă prin anul 1860, cînd mai mulţi autori, care ulterior vor forma o scoală, încep să publice lucrări referitoare la societatea si cultura „primitivă". în 1859, apariţia celebrei opere a lui Darwin, *Originea speciilor*, va însemna realizarea unei referinţe'teoretice necesare acestui interes, pe atunci nou, chiar dacă „evolutionismul", asa cum se propovăduia în epocă, era în realitate destul de îndepărtat de ipoteza pe care o sugera Darwin. Majoritatea acestor primi antropologi se menţin de fapt în linia neolamarckianismului, împărtăşind ideea oarecum naivă cum că instituţiile socio-culturale ale omenirii ar progresa de-a lungul unei axe determinate.

Două mari probleme reţin atenţia acestor pionieri. Cea dintîi este legată de istoria şi dezvoltarea a ceea ce se numea pe atunci domeniul „instituţiilor civile": familia, proprietatea privată, dreptul si statul. Acest teren de cercetare îi va atrage în special pe jurişti, cum ar fi H.J.S. Maine, J.F. MacLennan si L.H. Morgan din Statele Unite. Cea de-a doua, ai cărei principali reprezentanţi sînt E.B. Tylor si J. Lubbock, vizează studiul fenomenelor si ideilor religioase, al limbajului si tehnologiei, care constituiau în vremea respectivă domeniul de aplicaţie pentru ideea'de progres intelectual. Maine credea că descoperise originea instituţiei sociale în familia patriarhală, spre deosebire de MacLennan, care punea un accent mai mare pe anterioritatea filiaţiei matriliniare si pe poliandrie, ca formă primară a căsătoriei: societăţile s-ar fi organizat în clanuri exogame, iar familia nu ar fi început să se contureze decît într-un stadiu tîrziu al evoluţiei umane.

Tylor considera „animismul" forma originară a religiei si îl definea ca fiind un cult închinat unor obiecte inanimate si unor specii naturale. MacLennan a făcut legătura între această idee si propria sa teorie cu privire la originile sociale, fondînd astfel ceea ce el a decis să numească modelul „totemic", conform căruia societăţile arhaice s-ar fi constituit în jurul clanurilor matriliniare exogame, fiecare venerînd cîte un strămos--totem. Toate eforturile antropologilor britanici de la finele secolului al XIX-lea au condus astfel la aprofundarea conceptului de „totem". în fine, J.G. Frazer a conferit „totemismului" valoarea unui instrument universal pentru înţelegerea religiilor, mergînd pînă la aplicarea lui în studiul creştinismului.

Doar în ultimii ani ai secolului'se va ridica o nouă generaţie de etnologi, alcătuită din personalităţi cu formaţie în ştiinţele naturii, care vor întreprinde cercetări pe teren, în special în Melanezia si în Australia. Prima expediţie va avea ca destinaţie strîmtoarea

Torres, fiind organizată în 1898 de Universitatea din Cambridge sub conducerea lui A. Haddon, neurolog, si W.H.R. Rivers, psiholog; lucrările lor vor inspira o nouă generaţie de antropologi. ’

’Rivers se desprinde de evolutionism si, sub influenta etnologilor germani, pune accentul pe noţiunea de „difuziune”. în opera sa principală, *The History of Melanesian Society* (1914), el caută să interpreteze prezenta diferitelor instituţii melaneziene legate de căsătorie prin existenta mai multor migraţii succesive, justificînd prin aceasta specificul compozit al populaţiilor studiate. ’

Discipolul cel mai cunoscut al lui Rivers este, fără îndoială, A.R. Radcliffe-Brown. Evident inspirate de Rivers, preocupările lui Radcliffe-Brown au cunoscut o reorientare considerabilă sub influenta lui E. Durkheim si M. Mauss, atingînd chiar un anumit determinism sociologic. Specializat în studiul sistemelor de rudenie, el nu se ocupă atît de originea acestora, cît de relaţiile lor cu organizarea socială. Opera sa *The Social Organization of Australian Tribes* (1931) demonstrează că toate sistemele de rudenie ale aborigenilor australieni pot fi reduse la două mari tipuri; el realizează astfel o sinteză remarcabilă, pornind de la o cantitate impresionantă de fapte etnografice.

Dar antropologia juca, deocamdată, un rol secundar în expediţiile lui Rivers si ale discipolilor acestuia. Abia în anul 1915, un tînăr antropolog de origine poloneză, lucrînd la London School of Economics, va alcătui un proiect pentru o cercetare intensivă si de lungă durată ce urma a fi efectuată asupra unei comunităţi definite. Studierea insulelor Trobriand, realizată între anii 1915 si 1918 de către B. Malinowski, inaugurează o nouă metodă de teren în abordarea realităţilor sociale cotidiene, imposibil de epuizat doar prin cercetarea sistemelor formale si normative. Malinowski era convins că pentru a înţelege cu adevărat ceea ce se întîmplă într-o societate este necesar să-i înveţi mai întîi limba, iar apoi să-i împărtăşeşti modul de viată.

Totuşi, metodele de cercetare propuse de Malinowski se bazau pe consideraţii teoretice. El credea, mai întîi, că antropologii trebuie să acorde importantă în primul rînd comportamentelor si faptelor si mai puţin informaţiilor referitoare la diverse reguli si principii. Ceea ce fac oamenii este întotdeauna diferit de ceea ce spun că fac si mult mai important. în acelaşi timp, el credea că faptele oamenilor dau sens societăţii sau, cu alte cuvinte, că activităţile cotidiene sînt coerente si pot fi înţelese dacă ne raportăm la utilitatea lor. Fiecare instituţie îndeplineşte o funcţie si se pune în slujba unui scop. Actele individuale sînt călăuzite de interese personale si conştiente.

Influenta lui Malinowski asupra antropologiei sociale britanice a fost enormă. Ea s-a răspînd’it prin intermediul publicaţiilor acestuia, dintre care citărn *Argonauts of the Western Pacific* (1922) si *Coral Gardens and Their Magic* (1935). Prin faptul că a predat la London School of Economics între 1924 si 1938, el a reuşit să formeze o nouă generaţie de cercetători. Perspectiva sa a căpătat denumirea de ,’functionalism”. Cîtiva dintre elevii lui Malinowski, influenţaţi si de Radcliffe-Brown, au dezvoltat ulterior o antropologie de inspiraţie durkheimiană. Acesta a fost mai cu seamă cazul lui E.E. Evans--Pritchard si al lui M. Fortes, care s-au evidenţiat prin elaborarea unui model politic de societăţi lipsite de stat, bazat pe noţiunea de „ascendentă segmentară”, aplicaţiile acestui’ model extinzîndu-se asupra întregului africanism. Conform acestui model, majoritatea societăţilor africane sînt constituite pe baza unei diviziuni sociale în grupuri ale căror interacţiuni fondează organizarea politică. Descendenta *(descent),* ca relaţie cu un strămoş comun pe linie masculină sau pe linie feminină, se opune filiaţiei *(filiation),* ca reţea de rudenie construită pornind de la un individ si de la cei doi părinţi ai acestuia. Caracterul abstract al modelului si prioritatea atribuită organizării sociale, concepută ca sistem de relaţii între grupuri, au stîrnit critici dintre cele mai dure din partea malinowskienilor care, alături de A.I. Richards sau de R. Firth, continuau să atribuie individului rolul de actor social principal. Dar pentru colegii lor din străinătate, care nu vedeau în această polemică decît reprezentanţi ai aceleiaşi scoli, divergentele dintre elevii lui Malinowski si discipolii lui Radcliffe-Brown erau imperceptibile.

„Functionalismul" devenise deja sinonim cu antropologia britanică. Este adevărat că toţi înţelegeau să accepte importanta metodologică a misiunilor de lungă durată, însi făceau cercetările de teren conform aceluiaşi principiu al „observaţiei participative" si erau la fel de preocupaţi de analize în cadrul'cărora prioritar rămînea studiul sistematic al comportamentelor s'i instituţiilor.

în deceniile care au precedat si au urmat celui de-al doilea război mondial, antropologia socială britanică si-a atins deplina maturitate. Figurile sale marcante publică acum o serie impresionantă de monografii în care se combină o profundă experienţă de teren, o grijă extremă pentru fiecare detaliu semnificativ si analize teoretice foarte riguros elaborate. Consemnăm îndeosebi: *We, the Tikopia* a lui Firth (1936); *Whitchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) si *The Nuer* (1940) ale lui Evans-Pritchard; *Land, Labour and Diet* a lui A.I. Richards (1939). Calitatea mate-rialului etnografic prezentat impunea respect chiar si celor care nu considerau teoria ca fiind acceptabilă. Dintre cele mai frumoase descrieri le citäm pe ale africanistilor Fortes, M. Gluckman, H. Kuper, G. Lienhardt, S.F Nadel, I. Schapera, V.W. Turner si M. Wilson. Cercetările lor au fost finanţate în special de International African Institute din Londra, de Rhodes-Livingstone Institute din Rhodesia de Nord, în special în epoca cînd M. Gluckman a fost director. în 1946 a fost creată Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. Asociaţie profesionistă, ASA reunea antropologii din Marea Britanie si din Commonwealth. Sub egida acesteia se organizează întruniri anuale si se menţine coerenta instituţională a disciplinei. Royal Anthropological Institute, fondat în secolul al XIX-lea, federalizează toate ramurile antropologiei pe care caută să le promoveze printre nespecialisti. RAI publică revista *Man,* cel mai cunoscut si mai bine difuzat periodic de antropologie socială britanică.

în cîteva rînduri s-a sugerat că antropologia socială britanică a anilor '50 s-ar fi compromis cu instanţele coloniale. Este adevărat că universitarii aflaţi pe teren doar cu greu au putut să evite influenta contextului politic din regiunile pe care le studiau. Dar, dacă este extrem de dificil să'afirmăm că lucrările lor au putut servi vreodată în mod intenţionat cauzei colonialismului, cunoaştem cu certitudine pînă la ce nivel s-a ridicat nu de puţine ori critica unora dintre ei - Malinowski este un exemplu remarcabil în acest sens - la adresa sistemului. în India, tradiţia britanică a antropologiei sociale formează baza unei sociologii indiene reprezentată de autori importanţi, cum ar fi M.N. Srinivas, care au contribuit la dezvoltarea si la internaţionalizarea disciplinei.

între anii 1950 si 1970, E.R. Leach (Cambridge) si Gluckman (Manchester) au contribuit la reformularea teoriei functionalismului, confirmînd astfel îndepărtarea de predecesorii lor, marcată cîtiva ani mai devreme, la Oxford, prin lucrările si cursurile lui Evans-Pritchard. Anii '70 vor cunoaşte influenta structuralismului lui C.'Levi-Strauss, care se generalizează si în Anglia, o dată 'cu lucrările lui M. Douglas, Leach si R. Needham, în vreme ce alţi cercetători, mai tineri, se adună în jurul orientărilor marxiste importate, de asemenea, tot de la Paris. Reluînd unele ipoteze avansate de G.P Murdock, J. Goody pune în aplicare o serie de comparaţii interculturale, înainte de a efectua o serie de exerciţii mult mai ambiţioase de istorie comparată.

începînd cu anii '80, universităţile britanice pun antropologia într-o situaţie fără precedent. Dezvoltarea departamentelor de specialitate, care părea să fi fost o regulă în anii '60, bate pasul pe loc, iar antropologii sociali se văd constrînsi să justifice utilitatea si fundamentul activităţii lor. Efervescenta teoretică intră în declin. O disciplină tradiţional ambiţioasă se vede acum înconjurată de critică si scepticism, iar răspunsurile pe care le oferă sînt mai degrabă timorate. Importantă crescîndă dobîndeste, însă, etnografia istorică. Este menţinută tradiţia marilor monografii descriptive, care produce de acum înainte interpretări'ample, evident preferate analizelor modeste si comparaţiilor, destul de puţin apreciate. Se evită generalizarea, în favoarea unor speculaţii de factură literară sau'filosofică, fapt ce reflectă foarte bine tendinţele antropologiei franceze si nord-americane. Astfel, este foarte dificil de spus care este specificul britanic al antropologiei sociale contemporane din Marea Britanie de azi.

Dispariţia trăsăturilor specifice nu diminuează însă nicidecum activitatea si importanta disciplinei în instituţiile din Marea Britanie, care, în ultimele trei generaţii, asigură fără întrerupere o formaţie de înaltă clasă. Antropologia este considerată în continuare una dintre marile discipline ale acestei ţări si îsi păstrează neştirbită reputaţia în ochii comunităţii internaţionale de antropologi. Multe universităţi propun antropologia în programele de învătămînt, astfel încît aceasta îsi poate păstra intactă influenta intelectuală în dezbaterile interdisciplinare cu istoria,' sociologia, arheologia si cu studiile clasice si orientale.

A. KUPER

• EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1969). - FIRTH R. (ed.), 1957, *Man and Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - FORTES M., 1978, „An Anthropologist's Apprenticeship", în *Annual Review of Anthropology*, 1-30. - KUPER A. (ed.), 1977, *The Social Anthropology ofRadcliffe-Brown*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - KUPER A., 1983, *Anthropology andAnthropologists: The Modern British School*, Routledge & Kegan Paul, Londra. -STOCKING G.W. Jr. (ed.), 1984, *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin. - YOUNG M. (ed.), 1979, *The Ethnography of Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

MARELE BAZIN ŞI PODIŞUL COLUMBIA (INDIENII DIN ~)

Situat în vestul Statelor Unite, între Munţii Stîncosi si Sierra Nevada, Marele Bazin este o regiune desertică de peste un milion de kilometri pătraţi, cu o populaţie ce nu depăşea, la finele secolului al XVIII-lea, 4.000 de locuitori. în cea mai mare parte, indienii din Marele Bazin alcătuiesc comunităţi de limbă uto-aztecă, fie că este vorba de indienii shoshone, grup majoritar, de ute, paiute sau de kawaiisu; grupurile washo sînt de limbă hokan. Renumiţi pentru caracterul lor paşnic, locuitorii din Marele Bazin erau vînători-culegători nomazi, se ocupau cu împletitul nuielelor si îsi construiau adăposturi temporare. Efectuîndu-se un studiu de caz asupra indienilor shoshone din zona centrală a desertului, s-a constatat că modul de viată al acestor populaţii era cel mai „primitiv" din toată America de Nord. Unitatea socio-economică de bază era familia nucleară monogamă; familiile se întruneau la anumite ocazii - vînătoare colectivă (de iepuri sau antilope), tabără de iarnă - şi se constituiau atunci în „bande" bazate pe recunoaşterea legăturilor bilaterale de rudenie între membrii acestora; la indienii shoshone din zonele centrală si septentrională, configuraţia acestor bande era relativ stabilă.

în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai cu seamă după sfîrsitul războaielor indiene, în zona Marelui Bazin reînvie mişcările religioase, care se adaptează la o religie de tip şamanic bazată pe căutarea individuală a viziunilor. Apar două forme succesive de *Ghost Dance* (Dansul spiritelor), introduse de profeţii paiute (1969, 1889); *Bear Dance* (Dansul ursului), specific populaţiei ute, se răspîndeşte în jurul anului 1880; o versiune sincretică de *Sun Dance* (Dansul soarelui), din Cîmpiile nordice, este adoptată spre 1880 şi în rezervaţiile shoshone; peyotismul pătrunde în Colorado începînd cu anul 1896, iar în rezervaţiile din Utah va ajunge în 1914.

Indienii din Marele Bazin erau în anul 1970 în număr de aproximativ 14.000 (Colorado, Idaho, Oregon, Nevada, Utah).

Aflat în prelungirea septentrională a Marelui Bazin, Podişul Columbia, limitat la nord de cursul rîului Fraser, la est de Munţii Stîncosi, iar la vest de lanţul Cascadelor, corespunde în principal cu bazinul fluviului Columbia. Zonă muntoasă si bine irigată, acoperită de păduri, Podişul Columbia este bogat în peste, în vînat si în fructe comestibile. Indienii din Podişul Columbia ştiau să prepare somonul (prin uscare si afumare) pentru conservare; îşi făceau din împletituri ustensile deosebit de frumoase. Populaţiile de pescari-vînători-culegători din Podişul Columbia erau în principal de limbă mosan (subfamilia salishan sau salish utilizată în Podişul Columbia): shuswap, lilloet, thompson, sanpoil-nespelem, coeur d'Alene, flathead, şi de limbă penutian

(subfamilia klamath-sahaptin): klamath, modoc, tenino, cayuse, nez perce ; se află aici si grupuri de limbă algonkin (kutenai) si na-dene.

’ Reprezentativi în special pentru cultura din Podişul Columbia sînt indienii sanpoil. Aceştia erau organizaţi în mici comunităţi rurale,’ai căror membri trăiau iarna în locuinţe permanente, iar vara (din pescuit si cules) în adăposturi temporare. Violenta le repugna si nu practicau nici un principiu formal de ierarhizare a persoanelor’sau grupurilor care constituiau societatea. Totuşi, existau căpetenii locale, alese de adunările săteşti dintre candidaţii identificaţi pr’într-un sistem de transmitere ereditară a capacităţilor. în perioada cînd se pescuia somonul, ansamblul operaţiunilor colective era plasat sub autoritatea rituală a unei „căpetenii a somonului”, care era un şaman. Religia lor avea în vedere menţinerea unor relaţii armonioase între oameni si „spiritele protectoare” ale acestora; practicile religioase cuprindeau procedee de inducere a unor viziuni si diferite forme de cură samanică.

Podişul Columbia, vizitat încă de timpuriu de traficanţii francezi, nu a fost cunoscut de anglo-saxoni decît începînd cu primii ani ai secolului al XIX-lea. Sfîrsitul istoriei precoloniale a indienilor din Podişul Columbia a fost marcat îndeosebi de rezistenta armată a triburilor klamath sub conducerea „căpitanului” Jack (1872) si nez perce, sub conducerea căpeteniei Joseph (1877). în jurul anului 1970, în Podişul Columbia din Statele Unite (Idaho, Montana, Oregon, Washington) trăiau aproximativ 26.000 de indieni, iar în Canada (Columbia Britanică) 11.000.

M. IZARD

• D’AZEVEDO W.L. (ed.), 1986, *Handbook of North American Indians;* t. XI, *Great Basin,* Smithsonian Institution, Washington DC. - FOWLER D.D., 1972, *Great Basin Cultural Ecology,* Desert Research Institute, Reno - Las Vegas. - STEWARD J.H., 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups,* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. - STRYD A.H., SMITH RA. (ed.), 1971, *Aboriginal Man and Environment on the Plateau of Northern America,* University of Calgary Archaeological Association, Calgary

MARGINALITATE

Utilizarea termenului de „marginalitate”, stare a unor grupuri sau persoane situate la periferie, trăind „la marginea” societăţii, este destul de recentă în cadrul ştiinţelor umane. Succesul său, ascendent din anii ’60, pare a fi legat de dezvoltarea în societăţile industrializate a unor fenomene mai comod de etichetat astfel, chiar cu preţul unor ambiguităţi. Desigur, E.E. Park vorbea despre marginalitate încă din 1928, dar el desemna astfel numai „hibrizii culturali”, imigranţii, în cazul cărora culturile de origine si culturile ţărilor unde intenţionau să se stabilească prezentau sisteme de valori în general diferite. Pentru H.S. Becker (1963), „deviantă” si „marginalitate” se amestecă în nonconformismul faţă de „regulile normalităţii” ; se ştie, de altfel, ce răspîndire largă a cunoscut în ultimii 20 de ani referinţa la „grupurile marginale” - după caz, minorităţi etnice, „găsti”, hippies sau *gays.*

Care sînt deci raporturile sau liniile de forţă operatorii ale noţiunilor de „marginalitate”, de „deviantă” (nonconformism fată de ’„normă”) si de „transgresiune” (lipsă de respect fată de regulă)? Si cum se aplică acestea îndeosebi în societăţile - „primitive”, „tradiţionale” - care constituie obiectul prim al etnologiei ?^Cea de-a doua întrebare este motivată mai cu seamă de faptul că ideea formulată de E. Durkheim, conform căreia societăţile „moderne” acordă mai multă importantă individului si singularităţii sale decît al’te culturi - cele tribale îndeosebi -, unde grupul „absoarbe” persoana, se cere nuanţată. Să fie oare adevărat că existenta marginalilor nu poate fi logic infirmată în cele mai simple societăţi, acolo unde nu ar’fi specificate decît criteriile de marginalitate şi efectele lor de excluziune ? Şi într-adevăr acestea sînt uşor de reperat, în primul rînd si cel puţin prin referinţă la o diviziune internă fundamentală, aceea a rolurilor sau a statutelor socio-sexuale,’ ea însăşi funcţie a „vîrstei sociale”. Ca atare, omul „neglijat, [...] prost hrănit, trist şi singur”, luat iniţial de Levi-Strauss drept bolnav, la indienii

bororo din Brazilia centrală, se vădeşte a fi nici mai mult nici mai puţin decît un celibatar (Levi-Strauss, 1983: 74) şi, prin acest fapt, un marginal. în plus, situaţia celibatarului este valabilă, „dar într-un grad mai redus, si pentru cuplul lipsit de copii" *(loc. cit.)* - cuplu incapabil de a-si asuma funcţia reproductivă si de a asigura membrilor săi un „viitor de strămoşi" - si în special pentru femeia sterilă (Heritier, 1984). La fel, dacă un bărbat inapt să-si împlinească rolul de adult mascul poate deveni uneori, la nevoie, un fel de „femeie socială", integrîndu-se cu sprijinul - de altfel destul de ambiguu- al instituţiilor (cum ar fi *berdasii,* homosexuali travestiţi la unii indieni din Cîmpii), totuşi va fi si el „marginalizat", nici bărbat, nici femeie (cele două posibilităţi diferite sînt ilustrate în acelaşi context - un grup guayaki din Paraguay - de către Clastres, 1972).

Devianţa şi marginalitatea nu sînt deci întotdeauna noţiuni coextensive. „Centrul", loc al normalităţii, şi „periferia", loc al marginalităţii: literalmente în aceşti termeni îşi reprezintă membrii populaţiei maenge din Melanezia spaţiul lor social, conform relată-rilor lui M. Panoff (1985).' Mergînd înspre „frontiera" comunităţii, aflăm mai întîi, bărbaţii care s-au mutat la soţiile lor (mariaje uxorilocale, minoritare), apoi infirmii, debilii mintali, hoţii, „leneşii"ïresponsabili si, în fine, orfanii (de altfel, asimilaţi în numeroase culturi cu celibatarii) si abia în ultimul rînd refugiaţii străini, „orfani" prin excelenţă *(ibid.* : 59-60). Unele dintre aceste personaje îndeplinesc funcţii expiatorii şi sînt exemplu de „aşa nu", deoarece, conform etiologiei locale, starea lor este rezultatul unei carenţe grave: ei s-au lepădat de riturile esenţiale. Marginalizarea, consecinţă a unei transgresiuni majore, cum ar fi incestul, este o modalitate de a procura comunităţii posibilităţi de „asanare" si, totodată, victime expiatorii - fapt comun multor societăţi, dacă nu chiar general valabil. De asemenea, violarea generatoare de impuritate a unor interdicţii, stare ce se transmite prin contact sau prin filiaţie, cum ar fi necrofilia la populaţia samo (Heritier, 1981), zoofilia la mossi (Izard, 1979) - două populaţii din Burkina Fasso -, se sancţionează prin îndepărtarea celor marcaţi, care nu pot'fi nici măcar înhumaţi, pentru că aceasta ar provoca seceta, si care, cel puţin în al doilea caz, joacă „pe undeva rolul de ţapi ispăşitori, mereu pregătiţi să-şi îndeplinească menirea" (Izard, 1983: 409). Aceeaşi postură de ţap ispăşitor se regăseşte sub o formă oarecum latentă, fantasmatică, în caracteristicile unor personaje cum ar fi „nebunul" sau „idiotul" din comunităţile noastre rurale si în funcţiile atribuite anumitor minorităţi etnice sau religioase din cadrul societăţilor'urbanizate. Dar, în cel de al doilea caz, este necesară o schimbare de scară, deoarece aici aflăm ilustrată elasticitatea noţiunii pur indicative de „marginalitate", care este aplicată *de facto* si comunităţilor de cerşetori sau de hoţi din evul mediu european, „triburilor criminale" din India *(Cahiers Jussieu,* 1979), subproletarilor de la periferiile marilor oraşe moderne şi altor „subculturi".

M. XANTHAKOU

• BECKER H.S., 1963, *Outsiders, Studies in the Sociology of Deviance,* The Free Press, New York. - 1979, „Les marginaux et les exclus dans l'histoire", în *Cahiers Jussieu,* nr. 5, Universite Paris VII, UGE, Paris. - CLASTRES P, 1972, *Chronique des Indiens guayaki,* Plon, Paris. -HERITIER F., 1981, „Le charivari, la mort, la pluie", în J. Le Goff si J.-C. Schmitt (ed.), *Le charivari,* Mouton, Paris; 1984, „Sterilite, aridite, secheresse: quelques invariants de la pensee symbolique", în M. Auge si C. Herzlich (ed.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie,* Edition des Archives Contemporaines, Paris. - IZARD M., 1979, „Transgression, transversalite, errance", în M. Izard şi P Smith (ed.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie,* Gallimard, Paris; 1983, „Introduction", în J.G. Frazer, *Le rameau d'or;* t. III, *Le bouc emissaire,* Robert Laffont, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1983, *Le regard eloigne,* Plon, Paris. - PANOFF M., 1985, „Une figure de l'abjection en Nouvelle-Bretagne : le *rubbish man",* în *L'Homme* 94, XXV (2): 57-71. - PARK R.E., 1928, „Human Migrations and Marginal Man", în *The American Journal of Sociology,* 6 : 881-893.

MARITIMĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Constituirea într-un domeniu de cercetare specializat a studiului etnologic al comunităţilor stabilite în zonele litorale si trăind în principal din resursele mării este de dată recentă. Antropologia maritimă s-a dezvoltat (Breton, 1974) în special în Europa Occidentală (Firth, 1946) si în America de Nord (Andersen, Wadel, 1972). în Franţa, ea a fost inclusă la început în cadrul antropologiei tehnicilor si cunoştinţelor' naturaliste (Koechlin, 1975 ; Geistdorfer, 1987).

Antropologia maritimă are sarcina de a da seamă de varietatea si complexitatea sistemelor tehnice, sociale, simbolice, elaborate de populaţiile litorale pentru a controla mediul marin si a-si extrage de aici mijloacele de subsistentă. Disciplina studiază aşadar modul de viată specific oamenilor mării, în contrast'cu modul de viată al „pământenilor", care, în mod necesar, întreţin cu aceştia relaţii strînse, chiar si în cazurile extreme ale societăţilor de adevăraţi „nomazi ai mării" (expresie utilizată de J. Emperaire, 1955, cu referire la alakalufii din Tara de Foc), cum ar fi mokenii din Marea Thailandei sau unele populaţii polineziene. Variabilitatea mediului marin, diversitatea formelor de refacere a resurselor exploatabile si caracterul aleatoriu al acestora din urmă - într-un cuvînt, *specificitatea* „mediului natural" care este marea si condiţiile controlării ei de către om - stau la baza problemelor în jurul cărora s-a constituit antropologia maritimă.

Nu putem vorbi de societăţi „maritime" decît dacă ne raportăm la determinări generale, cum ar fi localizarea geografică sau tipul de activitate principală de asigurare a subzistentei, de care sînt legate cunoştinţele tehnice particulare (cunoaşterea mediului si a faunei marine, a tehnicilor de fabricare a ambarcaţiunilor, de navigare si pescuit). Societăţile maritime specifice sînt tot atît de diverse ca si societăţile din interiorul zonei de uscat, atunci cînd nu sînt doar simple variante ale unui punct de vedere tehnologic si cultural. Din multitudinea de factori ai acestei variabilităti a culturilor litorale, 'citătm: valorizarea pozitivă sau negativă a mării şi a aspectelor acesteia, modul de organizare economică si socială tipic pentru comunităţile de pe malul mării, importanta acordată pescuitului (precum si vînătorii de mamifere marine si culesului de pe coastă) în economia de subzistentă, modul de a integra aceste activităţi în viata socială (de la subzistenta comunităţilor primitive la inserarea pescuitului modern în economiile naţionale), caracterul mai mult sau mai puţin marcat social si simbolic de activităţile legate de mare. Te naşti pescar în societăţile organizate în caste (India, Sri Lanka), 'dar si în societăţile în care clanurile de pescari se identifică si se reproduc ca atare, ca de altfel si în regiunile oceaniene sau în alte societăţi unde pescuitul, singur sau nu, este o activitate ce angajează întregul grup : în cadrul societă-tilor amerindiene si asiatice din Pacificul de nord, de exemplu, pescuitul nu a fost niciodată despărţit'de cules si de vînătoare, chiar si în cazurile de extremă specializare (populaţia salish', vînători de balene). în societăţile industrializate poţi deveni pescar sau poţi renunţa la pescuit, dar această alegere,'cu un caracter aparent „profesional", este strîns legată de mediul de naştere. Dimpotrivă, chiar si în societăţile maritime, meşteşugul variază după indivizi, aşa cum se poate constata şi în cazul vînătorii sau al războiului; vom menţiona aici caracterul războinic al multora dintre societăţile „maritime" (Oceanul Indian, Indonezia, Filipine si Oceania, Pacificul de nord). Particularitatea societăţilor „maritime" (întărită, în cazul ideal, de situaţii de micro-insularitate) nu are egal decît în marca socială aplicată lor adesea de către societăţile „pământene" înconjurătoare. Societăţile occidentale oferă numeroase exemple de ambivalenţă a relaţiilor dintre oamenii'litoralului si oamenii din interior sau dintre populaţiile trăind din mare si stat, ambivalenţă ce se exprimă prin endogamia comunităţilor'maritime, prin segregarea lor - zone „rezervate" pescarilor în Franţa secolului al XVIII-lea, cum ar fi la Dieppe sau la Bordeaux - sau prin dispoziţiile administrative specifice cărora li se pot supune („registrul maritim" francez, creat în secolul al XVIII-lea). Aceste practici

si dispoziţii capătă sens în contextul relaţiilor de excludere mutuală si de complementaritate, care definesc, cel puţin din punct de vedere simbolic, lumea oamenilor mării ca o lume aparte.

A. GEISTDORFER

• ACHESON J.M., 1981, „Anthropology of Fishing", în *Annual Review of Anthropology*, 10 : 275-316. - ANDERSEN R. (ed.), 1979, *North Atlantic Maritime Cultures. Anthropological Essays on Changing Adaptations*, Mouton, Haga - Paris - New York. - ANDERSEN R., WADEL C, 1972, *North Atlantic Fishermen: Anthropological Essays on Modern Fishing*, Toronto University Press, Toronto. - *Anthropologie maritime*, Centre d'Ethno-Technologie en Milieux Aquatiques Paris (t II *Le littoral* milieux *et societes* 1985 ; t I I *Les sources historiques en antropologie maritime*, 1988) , . - BRETON Y., 1974, „L'anthropologie sociale et les societes de pecheurs: reflection sur la naissance d'un sous-champ disciplinaire", în *Anthropologie et societes*, V (1): 7-29. - EMPERAIRE J., 1955, *Les nomades de la mer*, Gallimard, Paris. - FIRTH R., 1946, *Malay Fishermen. Their Peasant Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - GEISTDOERFER A., 1987, *Pecheurs acadiens, pecheurs madelinots. Ethnologie d'une communaute de pecheurs*, Editions du CNRS - Presses de l'Universite Laval, Paris - Quebec. - GUNDA B. (ed.), 1984, *The Fishing Cultures of the World. Studies in Ethnology, Cultural Ecology and Folklore*, Akademia Kiado, Budapest. - JORION P, 1983, *Les pecheurs d'Houat*, Hermann, Paris. - KOECHLIN B., 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contributions â l'etude de l'eco-systeme de semi-nomades marins*, Mouton, Paris - Haga. - *Maritim (The) Anthropologist*, East Carolina University, Greenville, Carolina de Sud. - *Maritime Anthropological Studies (MAST)*, Euromed - Anthropological-Sociological Center, University of Amsterdam, Amsterdam. - SAMSON R., 1984, *Pecheurs et marchands de la Baie de Gaspe au XIXe siecle*, Parcs Canada, Ottawa.

MARXISM ŞI ANTROPOLOGIE

Relaţiile dintre marxism şi antropologie au îmbrăcat două forme. Pe de o parte, antropologii au fost influenţaţi de gîndirea marxistă; pe de altă parte, marxiştii au extras din lucrările antropologilor informaţii, referitoare în principal la societăţile primitive rurale, pe care le-au utilizat în analizele lor asupra societăţii în general.'

Interesul marxiştilor pentru antropologie urcă pînă la Marx si Engels. Pe măsură ce Marx avansa cu lucrările sale, era tot mai preocupat să înteleagă'circumstantele istorice ale apariţiei capitalismului. Astfel, el si-a îndreptat atenţia mai întîi asupra feudalismului, apoi asupra societăţilor antice s'ı, în fine, asupra societăţilor primitive. Evoluţia a fost treptată, deci nu este de mirare că abia la sfîrsitul vieţii Marx s-a concentrat mai mult asupra lucrărilor referitoare la societăţile rurale din India si China, mai cu seamă ale antropologilor din epoca sa. Rodul acestor cercetări apare mai cu seamă în ultima parte a operei lui Marx si îndeosebi în însemnările publicate în 1972 de L. Krader, sub titlul *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*.

Redactate în perioada 1880-1882 (ultimele rînduri sînt scrise cu numai patru luni înaintea morţii lui Marx, în 1883), *însemnările* conţin în principal note asupra lucrărilor lui L.H. Morgan *(Ancient Society*, 1877), John Budd Phear *(The Aryan Village in India and Ceylon*, 1880), Henry Summer Maine *(Lectures on the Early History of Institutions*, 1875) si John Lubbock *(The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, 1870). Toate trădează profunda impresie produsă asupra lui Marx de opera lui Morgan. în *Ancient Society*, Marx nu a descoperit doar informaţiile pe care le căuta, ci a luat cunoştinţă si de poziţii teoretice similare, în multe privinţe, cu ale sale. Ca atare putem fi uşor tentaţi să exagerăm importanta acestei convergente dintre gîndirea lui Marx si debuturile ştiinţei antropologice, dacă nu ţinem seama de criticile de fond pe care i le adresa lui Morgan. Munca adunată în *însemnări* ar fi trebuit să ducă la redactarea unei lucrări pe care Marx nu a avut timp s-o termine. Cartea a fost însă scrisă de Engels, moştenitorul politic şi intelectual al lui Marx; el s-a hotărît să o scrie pornind de la însemnările „etnologice". Titlul lucrării este *Das Ursprung des Familie, der Privateigentums und des Staat im Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen* (1884). Puţine sînt lucrările

lui Marx si Engels care să ocupe un loc atît de important precum *Originea...* în istoria gîndirii marxiste. Cartea lui Engels se întîlneşte cu cea a lui Morgan în cîteva puncte fundamentale; dar Engels pare a se fi delimitat în mod radical de prudenţa lui Marx fată de analizele lui Morgan si, în general vorbind, de antropologi.

' Teza centrală a lui Engels este că familia, proprietatea privată si statul au o origine unică si nu sînt decît împliniri diferite ale unuia si aceluiaşi proces, dezvoltat mai ales ca urmare a subordonării femeilor faţă de bărbaţi şi a trecerii de la matriliniaritate la patriliniaritate; aceste mutaţii sociale ar fi ele însele consecinţe ale domesticirii animalelor, pe de o parte, si ale aproprierii private a forţei de muncă de către familia monogamă, pe de alta. '

Marx si Engels căutau o posibilitate ca, pornind de la lucrările antropologilor, să stabilească trei chestiuni. în primul rînd, ei doreau să arate că, la origini, diverse aspecte ale vieţii în societate erau legate organic între ele, si mai ales acelea pe care „gîndirea burgheză" le distinge, separînd ceea ce tine de domeniul „privat", cum ar fi statutul femeii sau formele de sexualitate, de ceea ce tine de domeniul „public", îndeosebi nivelul de dezvoltare tehnologică si natura sistemului juridic. în al doilea rînd, ei se străduiau să dovedească faptul că fenomene ca „dragostea" sau „proprietatea" nu apăruseră dintr-o stare de fapt originară, ca manifestări inerente naturii umane, ci erau mai degrabă produse specifice unor situaţii istorice legate de nivelurile particulare ale dezvoltării economice si sociale. în al treilea rînd, ei doreau să evidenţieze faptul că transformările majore apărute în istoria umanităţii au fost operate de aceleaşi principii motrice, în special de caracterul ineluctabil al agravării contradicţiilor dintre organizarea producţiei si organizarea socială.

Punctele de vedere exprimate de Engels urmau să cunoască un ecou extraordinar în rîndul marxiştilor. Numeroşi militanţi socialişti de la începutul acestui secol s-au familiarizat astfel cu fapte etnografice puţin cunoscute, cum ar fi terminologia sistemelor de înrudire polineziene. Cartea lui Engels a devenit referinţa de bază în materie de ortodoxie antropologică în ţările comuniste, chiar dacă această ortodoxie a fost mereu susceptibilă de a fi criticată si modificată, adeseori în urma unor evenimente istorice, asa cum s-a întîmplat în URSS si în China referitor la rolul si locul ţărănimii în societatea socialistă. Mai mult, schema propusă de Engels, care'face distincţie între cinci moduri de producţie - primitiv, antic, feudal, capitalist, comunist - concepute ca fiind cinci stadii în evoluţia generală a societăţilor omeneşti, va dobîndi o formă din ce în ce mai rigidă, îndeosebi în URSS. Această scleroză era cu atît mai pernicioasă pentru gîndirea marxistă, cu cît chiar în timpul cînd se manifesta multe dintre ipotezele lui Morgan, si mai ales cea referitoare la existenta iniţială a matriarhatului, apăreau ca fiind total lipsite de fundament pentru majoritatea antropologilor.

Abia după cel de-al doilea război mondial, mai exact la începutul anilor '60, antropologii marxişti din Europa de Vest, si cei din Franţa mai ales, au început să reacţioneze împotriva fosi'lizării concepţiilor lui Engels si să formuleze o nouă antropologie inspirată din marxism. Ei au criticat în special caracterul prea evident eurocentrist al ierarhiei celor cinci stadii de evoluţie, incapabilă, în opinia lor, să dea seamă de dezvoltarea unor societăţi din Asia sau din Africa. Asa se face că unii antropologi (în special Godelier, 1969) s'i-au concentrat dezbaterile asupra problemei referitoare la existenta unui mod de producţie „asiatic", evocat de Marx, în timp ce alţii căutau să identifice modurile de producţie străine de tradiţia marxistă, cum ar fi un mod de producţie „african". Pentru antropologii angajaţi în aceste discuţii, nu se punea doar problema de a tine seama de specificitatea istorică a lumilor neeuropene, ci si de a se îndepărta de schematismul unui model de evoluţie unic si ineluctabil, căruia i s-ar supune toate societăţile.

Această nouă antropologie marxistă, ai cărei reprezentanţi francezi au'cunoscut traiectorii distincte si nu au format niciodată o „scoală", se'interesa mai puţin de problema evoluţiei generale a societăţilor, cît de evidenţierea dinamicii relaţiilor economice şi sociale din interiorul unor societăţi particulare (Meillassoux, 1964; Terray, 1969), sau de coexistenţa diferitelor moduri de producţie în cadrul unei singure formaţiuni

economice si sociale, tinînd seama de contextul colonial sau neocolonial (Rey, 1971). Antropologia marxistă franceză, ai cărei reprezentanţi, în principal africanisti, erau evident preocupaţi de lumea a treia, s-a format într-un moment cînd structuralismul levi-straussian era la apogeul strălucirii sale, iar L. Althuser exercita o influentă considerabilă asupra tinerilor gînditori marxişti, între care se afla si E. Terray (1969). Se punea problema ca antropologii marxişti să caute să studieze societăţile „exotice" asa cum Marx - la care se revine în detrimentul lui Engels - analizase capitalismul european. Prin urmare, aceşti cercetători au inventariat modurile de producţie si articulaţiile dintre modurile de producţie susceptibile de a explica relaţiile dintre tehnologie, organizarea producţiei, sistemul politico-juridic si sistemul de reprezentare sau, în mod general, au inventariat condiţiile si modalităţile de reproducere a sistemului socio--economic global, cu alte cuvinte, ale devenirii'sale istorice (Rey, 1971 şi 1973, Dupre, 1982 şi 1983; Bonnafe, 1987-1989). Cercetările antropologilor marxişti din Africa (mai ales în Coasta de Fildeş si în Congo-Brazzaville, mai puţin în Senegal, Mali si Nigeria) au vizat în special natura si formele de exploatare, prin studierea relaţiilor dintre guvernanţi si guvernaţi, dintre fracţiunile societăţii (negustori si ţărani etc.) si, în cadrul unităţii domestice lărgite sau 'restrînse, dintre membrii mai vîrstnici si cei mai tineri. Unul dintre punctele cruciale ale dezbaterilor din epocă era de a sti dacă partenerii identificaţi în relaţiile de exploatare puteau să corespundă claselor sociale, eventual lipsite de „conştiinţa de clasă", „în formare", embrionare etc.

Analiza formelor de exploatare nu putea să nu ţină seama şi de elementul predomi-nant masculin (Meillassoux, 1975); acesta va constitui una dintre temele centrale de cercetare pentru antropologia feministă americană de inspiraţie marxistă. Una din tra-ditiile de cercetare porneşte de la Engels si privilegiază analiza modurilor de exploatare a femeilor, interpretată în limbajul relaţiilor dintre clase. Un alt curent, dar nespecific pentru antropologia marxistă, îsi fixează atenţia asupra problemei relaţiilor dintre bărbaţi si femei, cercetînd semnificaţia culturală a categoriei de „sex" si refuzînd să se sprijine pe o concepţie biologică sau'„naturalistă" a diferenţierii sexelor.

Studiul societăţilor care tin de domeniul antropologiei clasice - adică neapartinînd unei civilizaţii industriale -, făcut pe baza categoriilor elaborate de Marx pentru analiza societăţii capitaliste, a permis apariţia unor noi problematici. Importanta acordată de marxism unor concepte precum cel de „muncă" sau de „proprietate", în măsura în care acestea nu au dobîndit un sens istoric decît în raport cu un mod de producţie, i-a determinat pe antropologii marxişti să cerceteze în ce măsură pot fi utilizate'aceste unelte conceptuale în analiza societăţilor „precapitaliste" si ce fel de relaţii economice pot fi evidenţiate cu ajutorul lor. Două probleme au apărut îndeosebi. Cea dintii vizează locul atribuit sistemului de înrudire în aceste societăţi şi poate fi formulată în felul următor: cum se interpretează faptul că înrudirea organizează într-o măsură importantă relaţiile economice şi politice ? Cea de-a doua vizează atît natura, cît şi modul de formare a statului. Marxismul asociază existenţa statului cu împărţirea societăţii în clase sociale; se pune deci problema de a şti dacă societăţile statale precapitaliste sînt societăţi organizate în clase. In domeniul studiilor despre relaţiile de rudenie, aportul antropologiei marxiste a constat în principal într-un efort de a înlătura separaţia analitică, prevalentă pînă atunci, între circulaţia femeilor si procesele de producţie (Terray, 1969). Studiul societăţilor statale „arhaice" nu a inclus si teoria marxistă despre stat (Claessen, Skalnik, 1978, 1981); dimpotrivă, în domeniul studiilor africaniste de exemplu, problematica marxistă a statului a inspirat pe larg numeroase lucrări despre război, despre comerţul pe distante mari si despre sclavagism, în contextul societăţilor statale si nestatale. '

Antropologii marxişti au reluat ideea că articularea, de caracter fie complementar, fie antagonic, a mai multor moduri de producţie, joacă rolul de motor în dezvoltarea istorică. Această idee este prezentă la M. Godelier, care a dezvoltat-o mai ales cu referire la „formaţiunea economică si socială" incasă (1973); o regăsim si la cercetători, cum ar fi Terray, preocupaţi de statele africane precoloniale. Această orientare a lucrărilor a

dobîndit o importantă cu totul deosebită pentru analiza sistemelor coloniale si a situaţiilor neocoloniale : se punea problema de a cerceta modalităţile de inserţie a societăţilor tradiţionale în cadrele economice si politice apărute în special datorită colonizatorilor europeni din care s-au format majoritatea statelor din lumea a treia. în contextul acestor cercetări, antropologii marxişti au readus în discuţie antropologia clasică. Acesteia i s-a reproşat faptul de a fi ignorat constant condiţia populaţiilor considerate, prin vocaţie, a fi obiectul ei de studiu, condiţie provocată de extinderea economiei de piaţă la scară mondială. Se cuvine să consemnăm aici influenta exercitată asupra antropologilor marxişti de către teoreticienii imperialismului si ai capitalismului „periferic", cum ar fi S. Amin sau A.G. Frank.

Interesul pentru problema articulării modurilor de producţie i-a determinat pe antropologii marxişti să se ocupe de cercetarea istorică, asa cum'au făcut mulţi antropologi care, începînd cu anii '60, au acordat un loc important în studiile lor istoriei, după exemplul lui E. Wolf. în contextul general al cercetărilor marxiste, această mişcare trebuie delimitată de reflecţia tradiţională asupra succesiunii istorice a modurilor de producţie si asupra posibilelor extensiuni ale cîmpului de aplicaţie a noţiunii de „mod de producţie" în varianta sa „asiatică".

O ultimă temă de reflecţie a antropologilor care se reclamă de la marxism este aceea a actualizării, în problematicile lor, a unor noţiuni precum acelea de „alienare" si de „ideologie". Analiza structurală aplicată mitologiei a produs - în cadrul unei atitudini critice fată de structuralism - lucrări referitoare la „istoricitatea" mitului (de exemplu Meillassoux, 1979). Referinţa la ideologie („ideo-logica" lui Auge, „idealul" lui Godelier) a servit la explicarea unor'acte de legitimare a puterii (dialectica violentei si a con-simtămîntului la Godelier, 1984) si, în general, a mai multor forme diverse de dominaţie si exploatare.

M. BLOCH

• BLOCH M., 1983, *Marxism and Anthropology*, Oxford University Press, Oxford. -BONNAFE P., 1987-1989, *Histoire sociale d'un peuple congolais*, 2 vol., Editions de l'ORSTOM, Paris. - CLAESSEN H.J.M., SKALNIK P. (ed.), 1978, *The Early State*, Mouton, Haga - Paris -New York; 1981, *The Study of the State*, Mouton, Haga-Paris-New York. - DIAMOND S. (ed.), 1979, *Toward a Marxist Anthropology. Problems and Perspectives*, Mouton, Haga - Paris -New York. - DUPRE G., 1982, *Un ordre et sa destruction*, Editions de l'ORSTOM, Paris; 1985, *Les naissances d'une societe. Espace et historicite chez les Beembe du Congo*, Editions de l'ORSTOM, Paris. - GODELIER M., 1973, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris; 1984, *L'ideel et le materiel. Pensee, economies, societes*, Fayard, Paris. -GELLNER E., 1980, *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Londra. - KRADER L., 1972, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen. - MEILLASSOUX C, 1964, *Anthropologie economique des Gouro de Cote d'Ivoire*, Mouton, Paris - Haga; 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. - REY P-P, 1971, *Colonialisme, neo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de „Comilog" au Congo-Brazzaville*, Maspero, Paris; 1976, *Les alliances de classes. „Sur l'articulation des modes de production", suivi de „Materialisme historique et luttes de classes"*, Maspero, Paris; 1978, *Sur les societes* pr*B*cap*italist*es *Textes choisis de* Marx *E*ng*els L*Bnine prefaţă de M Godelier Editions Sociales, Paris. - TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les societes „primitives". Deux etudes*, Maspero, Paris. - WOLF E.R., 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

MATEMATICĂ ŞI ANTROPOLOGIE

Aplicarea matematicilor în studierea antropologică a faptelor sociale si culturale constă nu atît în cuantificarea datelor, cît în aşezarea lor într-o formă logică. Chiar dacă s-a îmbogăţit progresiv prin contribuţiile mai multor autori si prin rediscutări metodologice salutare, antropologia matematică prezintă, si astăzi, caracteristicile unei ştiinţe aflate încă la începuturi: standardizare precară a simbolurilor şi termenilor utilizaţi', număr scăzut de lucrări sistematice dedicate în întregime subiectului, progrese disparate,

care, în loc să aprofundeze domeniul de cunoaştere mai degrabă îl extind. De aceea nu ar avea nici un sens să trecem în revistă acum totalitatea domeniilor deschise, o totalitate eteroclită atît prin varietatea uneltelor matematice utilizate, cît si prin multitudinea de domenii antropologice abordate. Ar fi riscant să prezentăm, fără nici o rînduială, unitate sau deosebire, o înşiruire de tematici. Totuşi, cîteva direcţii ilustrative pentru diversitatea acestei literaturi pot fi amintite :

1) Aplicarea metodelor statistice (asistate sau nu informatic), a teoriei probabilităţilor si a metodelor de analiză si clasificare a datelor (corelaţii, procese markoviene, componente principale, scale etc.) la felurite probleme legate de măsurători, comparaţii, prevederea evoluţiilor etc.

2) Utilizarea unor instrumente algebrice sau geometrice (grupuri, reţele, grafuri, matrice etc), asociate frecvent cu studiul sistemelor de înrudire si de căsătorie (H.C. White, S.H. Goult, G.T. Guilbaud, P. Courrege, F. Lorrain) si în special cu terminologia acestora (J.P. Boyd, D. Read, P.H. Liu), dar si cu funcţionarea lor demografică (PA. Ballonoff) sau socio-economică (CA. Gregory); putem menţiona si lucrarea didactică consacrată matematicilor înrudirii (Y. Chevallard, 1977).

3) Reflecţii asupra utilizării matematicilor în antropologie, comparaţii si critici ale diferitelor metode (P. Richard, R. Jaulin, 1971; J.A. Barnes) si culegeri de texte consacrate disciplinei (G. De Meur, 1986; P. Ray, 1971).

Această imagine de ansamblu impune o distincţie. La anumite niveluri, utilizarea matematicilor în antropologia socială este curentă, de vreme ce si simpla inventariere tine de acest domeniu. Totuşi, nu în aceasta constă esenţialul funcţiei lor, care se distinge de modurile de gîndire, de metode si de exigente mai puţin printr-o tehnică specifică, cît printr-o stare de spirit. Sub eticheta antropologiei matematice se regăsesc două demersuri, posibil de calificat drept aplicaţie a matematicii si modelare matematică. Calcularea unei medii aritmetice (dar şi alte operaţiuni mai puţin comune) ţine de cea dintîi; axiomatizarea structurilor elementare ale înrudirii, de cea de a doua. Aplicarea matematicii sau a statisticii duce rareori la obţinerea unui nou instrument matematic, desfăsurîndu-se, dimpotrivă, într-un cadru teoretic prestabilit. Modelarea matematică se efectuează pornind de la date antropologice stabilite în prealabil, idealizate si formalizate după abstractizarea caracterelor considerate (punctual) accesorii. Observaţiile calitative se pretează fără dificultăţi deosebite modelării, în vreme ce materialul predilect al analizei statistice sau informatice este numărul (fie că traduce o realitate efectiv măsurată sau indici altfel definiţi).

Apariţia modelării matematice în antropologie poate fi plasată la întîlnirea dintre C. Levi-Strauss si matematicianul francez Andre Weil, care propune o analiză algebrică a sistemelor de alianţă a claselor matrimoniale în *Structures elementaires de la parente* (1949); după Weil vor urma îndeosebi R.R. Bush, apoi J.G. Kemeny, J.L. Snell şi G.L. Thompson. Demersul modelării matematice poate fi rezumat astfel: 1) finalitatea sa este de a confirma formal analiza antropologică; 2) vizează construirea unui model structural, cauzal sau de prevedere, pe baza unor ipoteze stabilite pornind de la obser-vaţii empirice; 3) analiza matematică permite extragerea din aceste ipoteze a unor consecinţe formale. In felul acesta se poate conferi o armătură logică unor construcţii teoretice formulate în asa fel încît să poată fi probate în mod riguros. Enunţarea ipotezelor lipsite de ambiguitate si producerea de rezultate demonstrate presupun o nevoie de rigoare susceptibilă de a scoate la iveală punctele slabe, aspectele contradictorii sau limitele afirmaţiilor teoretice în antropologie. Un asemenea demers de ansamblu a fost ilustrat de către P. Jorion si G. de Meur, care au desprins din diferite descrieri ale sistemului de înrudire la populaţia pende (Zair) un posibil model de explicare a structurii acestui sistem.

G. DE MEUR

• BALLONOFF PA. (ed.), 1976, *Mathematical Foundations of Social Anthropology*, Mouton, Paris - Haga. - CHEVALLARD Y., 1977, *Deux etudes mathematiques sur la parente*, Cedic,

Paris. - DE MEUR G. (ed.), 1986, *New Trends in Mathematical Anthropology,* Routledge & Kegan Paul, Londra - Boston - Henley. - GREGORY C, 1982, *Gifts and Commodities,* Academic Press, Londra - New York. - JORION P, DE MEUR G., „Le mariage Pende", în *L'Homme*, Paris, XXII (1): 53-73. - KAY P, 1971, *Explorations in Mathematical Anthropology,* MIT Press, Cambridge. - LIU P.H., 1986, *Foundations of Kinship Mathematics,* Institute of Ethnology, Academia Sinica, Nankang. - LORRAIN F., 1975, *Reseaux sociaux et classifi-cations sociales, essai sur l'algebre et la geometrie des structures sociales,* Hermann, Paris. -RICHARD P, JAULIN R. (ed.), 1971, *Anthropologie et calcul,* UGE, Paris. - WEIL A., 1949, „Sur l'etude algebrique de certains types de lois de mariage (Systeme Murngin)", în C. Levi-Strauss, *Les structures elementaires de la parente,* PUF, Paris, 1949: 278-285. -WHITE H.C., 1963, *An Anatomy of Kinship: Mathematical Models for Structures of Cumulated Roles,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

MATRIARHAT

Termenul de „matriarhat" a fost formulat la finele secolului al XIX-lea, după modelul celui de „patriarhat"; acesta din urmă suferise el însuşi o evoluţie semantică, de la o origine religioasă (secolul al XVI-lea) pînă la accepţia modernă după care, de la începutul secolului al XIX-lea încoace, va desemna o formă de organizare socială si juridică bazată pe deţinerea autorităţii de către bărbaţi si excluderea explicită a femeilor. Pentru Fourier, patriarhatul reprezintă a treia dintre cele şapte perioade ale „copilăriei speciei omeneşti", care „urmează sălbăticiei si este înlocuită de barbarie". La început, termenii de „patriarhat" si „matriarhat" nu prezintă decît simetrii lexicale, căci „matriarhatul" desemnează o organizare socială bazată pe filiaţia matriliniară, nu pe puterea femeilor. Dar cei doi termeni au devenit treptat comparabili din punct de vedere semantic, „matriarhatul" dobîndind atît sensul de „drept matern", concepţie a maternităţii considerată ca fiind aptă să fondeze un statut (dezvoltată de J.J. Bachofen), cît si de dominaţie a femeilor, noţiune ce trimite la o teorie a puterii, acordîndu-le acestora un rol instituţional similar celui specific bărbaţilor, în cadrul organizării patriarhale.

Matriarhatul este una dintre ipotezele evolutionistilor din secolul al XIX-lea, susţinută mai cu seamă de L.H. Morgan, pentru a explica dezvoltarea istorică a societăţilor. Din această perspectivă, matriarhatul ar reprezenta un stadiu primitiv de organizare socială, înlocuit ulterior de patriarhat. Este cunoscut succesul de care s-au bucurat, în epocă, aceste teorii şi influenţa exercitată asupra gîndirii marxiste: Engels consideră trecerea la patriarhat ca pe o „mare înfrîngere istorică a sexului feminin".

Totuşi, trebuie subliniat faptul că nici una dintre societăţile cunoscute - iar aici se includ si cele care, într-un număr totuşi foarte scăzut, sînt fie matriliniare, fie matri-locale - nu prezintă forme de organizare matriarhală. La fel, nu dispunem de date arheologice sau istorice care să lase loc presupunerii că asemenea societăţi ar fi existat vreodată. Totuşi, ideea unui matriarhat al originilor se regăseşte pînă în zilele noastre, chiar si în texte antropologice, si oferă prilejul elaborării unor mitologii savante. Caracterul ideologic al unei astfel de dezbateri nu trebuie să oculteze importanta pe care au avut-o, în secolul al XIX-lea, tezele evoluţioniste referitoare la existenta matriarhatului, preocupate să formuleze, în termeni istorici şi politici, problema aservirii femeilor.

N. ECHARD

• BACHOFEN J.J., 1861, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung iiber die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer Religibsen und Rechtlichen Natur* (trad. fr. parţială *Du regne de la mere au patriarcat,* Paris, 1938). - BRAUN F, 1987, „Matriarcat, maternite et pouvoir des femmes", *în Anthropologie des societes,* XI (1) : 45-55. – ENGELS F, 1983 (1884), *L'origine de la famille, de la propriete privee et de l'Etat,* Editions Sociales, Paris. - MACLENNAN J.-F, 1865, *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies,* Black, Edinburgh; 1872, *The Patriarchal Theory,* Macmillan, Londra. -MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society,* Henry Holt, Londra (trad. fr. *La societe archaique,* Anthropos, Paris, 1971). - WEINER A., 1978, *Women of Value, Men of Reknown,* University of Texas Press, Austin.

MAUSS Marcel

Sociolog si antropolog francez, Marcel Mauss s-a născut la Epinal, în 1872, într-o familie de rabini. în timpul studiilor de filosofie, de la Universitatea din Bordeaux - efectuate sub autoritatea unchiului său, E. Durkheim care, începînd cu 1887, ocupă aici catedra de pedagogie si de ştiinţe sociale -, frecventează cursurile lui O. Hamelin si A. Espinas, a căror influenţă asupra operei sale, pe lîngă cea exercitată de gîndirea lui Durkheim, nu este deloc neglijabilă: de la primul va reţine ideea că orice reprezentare este o *relaţie* -adică se bazează pe „unirea unei dualităţi a contrariilor" -, iar de la al doilea preocuparea pentru a cerceta raţiunile acţiunii umane si principiile unei „ştiinţe a moravurilor".

Spre deosebire de Durkheim si de mulţi 'dintre apropiaţii săi, colegi si colaboratori la revista *L'Annee Sociologique* - la redactarea căreia va participa încă de la fondare, din 1898 - Mauss nu a fost student la Ecole Normale Superieure. *Agrege* în filosofie din 1893, el refuză un post de profesor la Bordeaux si se instalează la Paris, unde se iniţiază în antropologie citind operele lui J.G. Frazer si E.B. Tylor. Sub îndrumarea lui A. Foucher, A. Meillet si S. Levi, se angajează în studierea limbii sanscrite, a lingvisticii comparate indo-europene si istoriei religiilor, care erau menite să-i furnizeze aparatul documentar pentru o teză asupra rugăciunii, rămasă neterminată. în 1901, Mauss îi succedă lui L. Mariller la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Secţiunea a V-a), ca titular al catedrei de „istoria religiilor popoarelor necivilizate", titulatură pe care o va recuza în cursul său inaugural, ţinîndu-se totodată la distanţă şi de metoda „genetică" de explicare a faptelor sociale preconizată de Durkheim; revendicînd emanciparea etnologiei, Mauss se dedică evaluării cunoştinţelor dobîndite de aceasta, îi analizează datele, teoriile, îi determină locul fată de sociologie si îi defineşte principiile de metodă. în acea vreme, datorită cunoaşterii vaste a limbilor străine, Mauss contribuie, atît prin cursurile susţinute, cît si prin notele publicate în *L'Annee Sociologique*, la prezentarea lucrărilor celorlalte scoli naţionale, în special ale celei anglo-saxone si, prin aceasta, la situarea gîndirii antropologice franceze într-un context internaţional. După moartea lui Durkheim, în anul 1917, si la finele primului război mondial, care a decimat gruparea de la *LAnnee Sociologique*, Mauss, cu ajutorul lui C. Bougle, G. Davy, P. Fauconnet si M. Halbwachs, încearcă să repună pe picioare revista (care nu va reapărea, totuşi, pînă în 1925) si să popularizeze operele colegilor săi dispăruţi. De exemplu, după numirea sa, în 1931, la catedra de sociologie de la College de France, Mauss va susţine vreme de cinci ani consecutiv conferinţe săptămînale asupra tezelor neterminate ale lui R. Herz, referitoare la „păcat si expiere în societăţile primitive".

în paralel cu evoluţia sa academică, Mauss a desfăşurat si o intensă activitate politică. Aderă de foarte timpuriu la Partidul Socialist, din rîndurile căruia nu va mai ieşi niciodată; militează în cadrul grupării de studenţi colectivişti, simpatizanţi ai lui Dreyfus, participă un timp la mişcarea socialistă a lui G. Sorel, îi frecventează pe J. Jaures si L. Herr, în 1904 ia parte la fondarea ziarului *L'Humanite* (unde va lucra ca secretar de redacţie) si, începînd cu anii '20, redactează articole de actualitate politică pentru *Le Populaire*. Pensionat în 1940, Mauss nu va cunoaşte încercările celui de-al doilea război mondial. Adăugîndu-se altor probleme personale, ocupaţia, ororile nazismului, executarea în 1942 de către germani a doi dintre elevii săi cei mai apropiaţi, B. Vilde şi A. Lewitzky, îl afectează foarte mult; marcat intelectual, moare în 1950 la Paris.

începînd cu anul 1925, la Institut d'Ethnologie de la Universitatea din Paris - pe care îl fondează si îl organizează împreună cu Levy-Bruhl si P Rivet -, Mauss va face ca antropologia să înainteze pe o cale autonomă. între anii 1926 si 1940 predă „instrucţiuni de etnografie descriptivă", cu ajutorul cărora reuşeşte să precizeze regulile metodei etnografice si să realizeze o împărţire a antropologiei în morfologie socială si fiziologie socială, formă si funcţionare (de care tin reprezentările si practicile, adică ideile si acţiunile). Activităţii sale didactice i se datorează formarea primei generaţii de etnologi francezi de teren (G. Devereux, G. Dieterlen, M. Griaule, A.G. Haudricourt, M. Leiris, A. Metraux, D. Paulme, A. Schaeffner, J. Soustelle etc).

Contribuţia lui Mauss rezidă în faptul de a fi valorificat sociologia lui Durkheim si a discipolilor acestuia, nuantînd-o si ancorînd-o în concret, minimalizîndu-i trăsăturile contestabile (misticismul latent al grupului, spiritul de sistem, opinia genetică), iniţiind chiar o răsturnare de perspectivă ce constă în a nu mai concepe „complexul" ca derivînd din „simplu" - asimilat de atunci înainte, conform punctului de vedere evoluţionist, cu „originea" -, ci în a considera „faptele în relaţia lor cu ansamblul corpului social din care fac parte" si în a „le înţelege pornind de la utilizarea lor socială" (Karady, 1968). Fenomenele sociale sînt si fenomene mentale. Cu toată aparenta sa functionalistă, acest nou demers, care urma să-i permită lui Mauss formularea conceptului-cheie de „fapt social total", tratat pe larg în lucrarea *Essai sur le don* (1924), reuşeşte să construiască pînă la urmă obiectul cunoaşterii în antropologie : nu ne mai concentrăm asupra instituţiilor, dreptului, riturilor, căsătoriei sau miturilor; acestea, considerate în sine, cu preţul decupării lor din realitatea socială, nu sînt pînă la urmă altceva decît „abstracţiuni"; ne vom concentra în schimb pe *totalitatea concretă,* în cadrul căreia ele se inserează si în funcţie de care dobîndesc sens, alcătuind un sistem. Etnologul este însărcinat cu misiunea de a recompune întregul social si de a-i repera momentele privilegiate - cum ar fi *potlatch-ul* la indienii de pe Coasta de nord-est, studiat de Boas, sau *kula,* obiceiul melanezian analizat de Malinowski -, cînd o societate se descoperă pe sine în întregime, punînd în acţiune totalitatea instituţiilor si a reprezentărilor sale. In acest sens, societăţile „primitive" sînt percepute mai puţin ca organizaţii „originare" si „elementare", asa cum le concepea Durkheim, si mai degrabă ca societăţi de o *complexitate diferită* de aceea specifică societăţii occidentale - punct de vedere care, în acelaşi timp, îl va determina pe Mauss să respingă opoziţia radicală schiţată de L. Levy-Bruhl între mentalitatea „primitivă" si mentalitatea modernă. Din această concepţie provine atenţia deosebită, minuţioasă,' pe care Mauss o va acorda toată viata categoriilor descriptive - asa cum se observă în al său *Manuel d'ethnographie* (1947) - si care trebuia să-si afle în *monografie* modul de expresie si de analiză cel mai apt, după el, pentru înţelegerea diferitelor complexităţi sociale si a totalităţii acestora.

Opera lui Mauss nu este lipsită de paradoxuri; receptarea ei nu a fost scutită de neînţelegeri; cît despre influenţa sa incontestabilă, aceasta nu s-a exercitat fără ambiguităţi : prin însuşi faptul că depăşea cadrele stricte ale antropologiei, ea a dat naştere la interpretări diverse, chiar la radicalizări sau schematizări. Scriitori si filosofi precum R. Caillois, G. Bataille, R. Queneau (în special în *Saint Glinglin),* grupurile zise avangardiste, cum ar fi cel de la College de Sociologie, s-au reclamat de la el ori s-au inspirat din unele analize ale sale, uneori nu fără stîngăcie. Dintre toate lucrările, *Essai sur le don* rămîne textul cel mai citat în străinătate, singurul, în fapt, cunoscut de lumea anglo-saxonă (articolele sale despre magie, sacrificiu si clasificările primitive au avut o influenţă profundă, dar dificil de precizat; lucrările sale în domeniu ţin deja de o moştenire comună). Acest eseu pare a fi marcat în special personalităţi precum A. Ra'dcliffe-Brown si B. Malinowski, E.E. Evans-Pritchard, R. Firth, M. Herskovits si R. Redfield, printre alţii. Influenta sa este în general sensibilă în lucrările de antropologie realizate la Oxford sub coordonarea lui Evans-Pritchard si mai apoi a lui R. Needham.

Considerat unul dintre principalii teoreticieni ai antropologiei franceze, Mauss nu a scris niciodată o carte în care să-si expună liniile directoare ale gîndirii. Considerat principalul inspirator al anchetelor etnografice din antropologia franceză, Mauss nu a fost niciodată, el însuşi, pe teren. Proteiformă, cu titluri precedate adeseori de un termen atenuant („schiţă", „eseu", „fragment", „introducere" etc), mare parte din opera sa a fost scrisă în colaborare (mai ales cu Durkheim, Fauconnet, Beuchat si îndeosebi Hubert), traducînd nu numai o etică a cercetării „colectiviste" - ceea ce determină acordarea unei atenţii la fel de mari redactării unui rezumat al lucrării sau unei bibliografii ca si unui'articol original -, dar si conştiinţa acută a caracterului provizoriu si refutabil al teoriilor antropologice. Alcătuită mai mult din intuiţii decît din aserţiuni, opera lui Mauss s-a pretat unor interpretări multiple, divergente uneori; la fel s-a întîmplat şi cu noţiunea de „fapt social total", contestată un timp de G. Gurvitch şi

C. Levi-Strauss. Cel dintîi considera că fenomenul social total trebuie să îmbrăţişeze atît conjunctura, cît şi structura; cel de-al doilea descoperea în structura şi caracterul relaţional al gîndirii simbolice scheletul faptului social total. Desigur, în mod paradoxal, caracterul neterminat sau, ca să zicem asa, „experimental", „raţionalismul probat de care dă dovadă" (G. Bachelard), precum si nota de „fler" (Cazeneuve, 1968) implicată conferă operei lui Mauss, încă si astăzi, o valoare euristică. Multe dintre temele abordate de el (noţiunea de „persoană", tehnicile corporale, sacrificiul, rugăciunea etc.) nu si-au epuizat încă toate posibilităţile de exploatare.

J. JAMIN

► 1947, *Manuel d'ethnographie,* Payot, Paris, editat de D. Paulme, ed. a II-a, Payot, Paris, 1989. 1950, *Sociologie et anthropologie,* PUF, Paris. 1968-1969, *(Euvres,* 3 vol. editate si prezentate de V. Karady, Editions de Minuit, Paris.

• CAZENEUVE J., 1968, *Sociologie de Marcel Mauss,* PUF, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1981, „Mauss (1872-1950)", în *History of Anthropological Thought,* Faber & Faber, Londra -Boston: 189-192; 1972, „Marcel Mauss", în *L'Arc,* 48. - LEENHARDT M., 1950, „Marcel Mauss", în *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,* Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1950, „Introduction â l'oeuvre de Marcel Mauss", în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* PUF, Paris: IX-LII. - NEEDHAM R., 1963, „Introduction" la E. Durkheim şi M. Mauss, *Primitive Classification,* Cohen & West, Londra. - WOOD M., 1979, „Marcel Mauss", în T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of Social Science,* Scholar Press, Londra: 222-230.

MEAD Margaret

Antropolog american, născută în Philadelphia la 1901, dintr-un tată economist, profesor la Universitatea din Pennsylvania, si o mamă diplomată în sociologie - ambii colaboratori ai lui T.B. Veblen - Margaret Mead si-a petrecut copilăria într-un mediu familiarizat cu ştiinţele sociale. în 1921 urmează studii în psihologie si antropologie la Universitatea Columbia, unde ulterior va deveni profesor asociat. în paralel, îsi continuă cariera la American Museum of Natural History. Formată de Franz Boas si de asistenta acestuia, Ruth Benedict - de care o va lega o prietenie deosebită -, M. Mead pleacă în anul 1925 în Samoa apoi, împreună cu Reo F. Fortune, în Insulele Amiralităţii, unde va sta doi ani (1928 şi 1929). Ca urmare a primelor experienţe de teren, scrie două lucrări de referinţă: *Coming of Age in Samoa* (1927) si *Growing up in New Guinea* (1930). Concentrîndu-se asupra aspectelor ce asociază caracteristicile psihologice ale indivizilor cu condiţiile si expresiile specifice culturilor oceaniene studiate, cu metodele si cadrele lor de educaţie, ea repune în discuţie - o dată cu noţiunea de „mentalitate prelogică" (Levy-Bruhl) si cu apropierea dintre mentalitatea primitivă si cea infantilă (Freud) - universalitatea tulburărilor asociate perioadei de adolescentă. Apoi se va ocupa cu studierea comparată a trei societăţi din Noua Guinee, de orientări culturale foarte diferite (arapesh, mundugumor, chambuli), pe care le studiază împreună cu Fortune din 1931 pînă în 1933 ; această cercetare îi va permite să abordeze într-o lumină nouă chestiunea fundamentală a deosebirilor biologice tinînd de sex si să dezvăluie efectele structurării cultu-rale asupra personalităţii femeilor si bărbaţilor (1935). în concepţia lui Mead, metodele de educaţie, structura personalităţii adulte si orientările fundamentale ale culturii formează un ansamblu organizat si indisociabil. Studierea acestuia invită la regîndirea poziţiei ce li se atribuie elementelor ordinii „naturale" în cadrul fiecărei culturi.

în Bali, unde a petrecut perioada 1936-1938, iar apoi la iatmulii din Noua Guinee, unde se întoarce în 1938, devine, împreună cu soţul ei G. Bateson (pe care îl cunoscuse în 1933, pe cînd studia populaţia chambuli), pionieră a utilizării documentare a materialului fotografic în ancheta etnografică. Studiile sale asupra „caracterului naţional" al unor ţări precum Statele Unite (1942) sau Uniunea Sovietică (1951) se bazează pe experienţa dobîndită în timpul celui de-al doilea război mondial, cînd justifică intrarea tării sale în conflict prin dorinţa de apărare a idealurilor democratice. Preferind studiul diacronic (1932) modelelor sincronice si comparaţiilor functionaliste, Mead s-a dedicat

analizei formelor de schimbare a personalităţii (1949). Angajată în lupta contra foametei în lume, a rasismului si a dogmatismului,'ea a contribuit activ la răspîndirea unei concepţii umaniste a antropologiei. Moare în 1978, la New York. Ultimele sale lucrări au fost'consacrate în principal reflecţiilor asupra condiţiei umane contemporane.

S. ATRAN

► 1928, *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization,* William Morrow, New York (trad. fr. parţială *Moeurs et sexualite en Oceanie,* Plon, Paris, 1963). 1930, *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education,* William Morrow, New York. 1930, *Social Organization of Manu'a,* Bishop Museum, Honolulu. 1932, *The Changing Culture of an Indian Tribe,* Columbia University Press, New York. 1935, Sex *and Temperament in Three Primitive Societies,* William Morrow, New York. 1937, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples,* McGraw-Hill, New York. 1949, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World,* William Morrow, New York (trad. fr. *L'un et l'autre sexe. Les roles d'homme et de femme dans la societe,* Gonthier, Paris, 1966). 1953, *Cultural Patterns and Technical Change. A Manual Prepared by the World Federation for Mental Health,* UNESCO, Paris. 1964, *Anthropology, a Human Science. Selected Papers, 1939-1960,* Van Nostrand, Princeton, New Jersey. 1954 (coaut. G. Bateson), *Themes in French Culture. A Preface to a Study of French Community,* Stanford University Press, Stanford, California.

• BATESON M.C., 1984, *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson,* William Morrow, New York (trad. fr. *Regards sur mes parents. Une evocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson,* Le Seuil, Paris, 1989). - FREEMAN D., 1983, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - GOODMAN R.A., 1983, *Mead's Coming of Age in Samoa. A Dissenting View,* Pepperine Press, Oakland, California. - GORDAN J., 1976, *Margaret Mead. The Complete Bibliography, 1925-1975,* Mouton, Haga. - HOLMES L., 1986, *Quest for the Real Samoa. The Mead-Freeman Controversy and Beyond,* Bergin & Garvey, South Hadley, Massachusetts. - RICE E., 1979, *Margaret Mead. A Portrait,* Harper & Row, New York.

MEDITERANEANĂ (LUMEA ~)

Lumea mediteraneană ocupă un loc important în istoria antropologiei. Mulţi dintre fondatorii acestui concept (Maine, Durkheim, Mauss, Westermarck etc.) s-au'inspirat considerabil din cunoştinţele disponibile pe atunci despre societăţile antice din Grecia si Roma sau chiar despre cele contemporane, despre Maghreb mai ales, pentru a-si demonstra tezele. în Marea Britanie, antropologia socială a fost în cea mai mare parte creaţia unor clasicişti, elenisti precum G. Murray sau J. Harrison, ori latinişti ca J.G. Frazer, orientalisti ca W.R. Smith (Pitt-Rivers, 1986). întîlnirea dintre antropologia pe cale de a se naşte şi lumea mediteraneană nu a fost fortuită: istoria Mediteranei, chiar dacă tine parţial de cea occidentală, oferea prin profunzimea ei posibilitatea acelei „priviri distanţate", specifică modului de cunoaştere etnologic. Efectul distantei apărea aici datorită călătoriei în timp. Asa au fost abordate, dintr-o perspectivă comparatistă si evoluţionistă, forme de organizare cum ar fi cetatea sau tribul si instituţii cum ar fi dreptul. ' Cu toate că, din 1920, s-a dezvoltat o etnografie de limbă franceză referitoare la Mediterana, îndeosebi în ţările Africii de Nord, lucrările îsi vor păstra pentru multă vreme sorgintea istorică sau orientalistă. Abia în anii '60 apare noţiunea de „societate mediteraneană", se multiplică anchetele de teren, mai cu seamă în cadrul societăţii antropologice engleze (E.L. Peters în Orientul Mijlociu, P. Stirling în Turcia, J.K. Campbell în Grecia, J. Pitt-Rivers în Spania etc.) si se dezvoltă o gîndire etnologică a lumii mediteraneene, conceptă, în ciuda dificultăţilor de a-i fixa limitele, după modelul ariei culturale (Arensberg, 1963). Eseurile de'început, reunite de Pitt-Rivers (1963) si J.G. Peristiany (1965), sînt dedicate eforturilor de a conferi acestei societăţi mediteraneene un conţinut prin scoaterea în evidentă, dincolo de diversitatea reală a

societăţilor si a culturilor, a existentei unor forme de organizare socială înrudite si împărtăsind'aceleasi valori.

Faptul că lumea mediteraneană a fost construită în laboratorul etnologiei nu ar trebui să mire. în fapt, unitatea ei ecologică este incontestabilă. Se constată existenta unei anumite continuităţi, evidentă în modul cum utilizează oamenii resursele naturale. Cultura materială rezidă în combinaţiile sistemelor tehnice legate de exploatarea unor medii diferenţiate, dar apropiate, dacă nu chiar alăturate: agricultura cerealieră în cîmpiile litorale si bazinele fluviale, pomicultura (vita-de-vie, măslinul, castanul) pe versantii muntosi, oieritul nomad sau ritmat de transhumante lungi între regiunile înalte si zonele desertice limitrofe. Lumea mediteraneană s-a format, pe de altă parte, şi sub influenţa unei istorii îndelungate în care se întîlnesc mai multe popoare diferite (vezi lucrările lui F. Braudel). Nu se putea ca acest trecut comun să nu susţină teza unei unităţi de civilizaţie bazate pe moşteniri istorice. Mediterana oferă aşadar un teren privilegiat pentru a studia comparativ si pe termen lung relaţiile dintre factorii ecologici, tehnici, economici, istorici si culturali.

Cercetările care punctează perioada fondatoare a studiilor mediteraneene se vor strădui să demonstreze, prin studiul cîtorva domenii mari de fapte si de reprezentări (structurile familiale, patronajul, *feud* si *vendetta*, onoarea etc.) si prin schiţarea primelor sinteze regionale, primatul relativ al unităţii asupra diversităţii. Totuşi, încă din această epocă validitatea unui asemenea punct de vedere este contestată. în primele lucrări ale lui E. Gellner (1968) de exemplu, termenul „mediteranean" este folosit mai puţin pentru calificarea trăsăturilor comune sociale si culturale, cît pentru desemnarea opoziţiilor oglindite *(mirrored)* dintre creştinismul din sudul Europei si islamul Africii de Nord. Aceeaşi idee de refracţie apare si în lucrările lui E. Wolf sau în ale lui G. Tillon.

Putem menţiona aici două tentative de abordare a diversităţii interne specifice lumii mediteraneene. Contrar punctului de vedere exprimat printre alţii si de J. Goody, conform căruia vechea unitate a culturii lumii mediteraneene s-ar fi' destrămat de-a lungul timpului, J. si P. Schneider (1976) au susţinut ideea că societăţile Mediteranei, extrem de diferenţiate la origini, ar fi fost supuse ulterior unor procese istorice identice (formarea statelor naţionale, expansiunea religiilor cu vocaţie universală etc), care explică trăsăturile comune perceptibile astăzi. Totodată a mai fost propusă ipoteza că aceste trăsături ar fi rezultatul acţiunii oamenilor, şi nu produsul unor forţe exterioare : sase milenii de cuceriri militare, de schimburi economice, de colonizări reciproce, de convertiri religioase ar fi trebuit să ducă, logic, la „inventarea" simultană a aceloraşi forme sociale si culturale (Davis, 1977). Cercetările realizate asupra procesului de ansamblu au fost continuate cu lucrări comparative, pe teme precise (de exemplu cele ale lui J. Black-Michaud despre violentă). Cea mai aprigă critică la adresa „medi-teranismului" în antropologie se datorează etnologului si semioticianului american M. Herzfeld (1987), care susţine că noţiuni precum „societate" sau „cultură mediteraneană" sînt reconstruiri ale unor structuri si valori arbitrare, etnocentrice si atemporale. El preconizează un demers strict etnografic, în respectul deosebirilor, si respinge orice abordare din perspectiva ideii de supravieţuire.

Cu toate dezbaterile, de altfel departe de a se fi încheiat, referitoare la unitatea si la diversitatea lumii mediteraneene, în ultimii 30 de ani s-a constituit o veritabilă antropologie a acesteia, structurată în jurul cîtorva domenii de studiu, consacrate printr-o tradiţie deja bine stabilită, cel puţin în ţările de limbă engleză. Lucrările comparative asupra structurilor familiale (Peristiany,' 1976) rezumă destul de bine interesul acordat temelor strîns legate de înrudire, căsătorie si patrimoniu. Formele si funcţiile grupurilor constituite pe baze genealogice, într-un context de ansamblu cognatic, instituţia pseudo-înrudirii spirituale sau rituale, mecanismele de alianţă, prezente mai cu seamă în căsătoria numită „arabă", problema endogamiei (Pitt-Rivers, 1977), constituirea materială si simbolică a patrimoniului si a modalităţilor de transmitere a acestuia s-au numărat printre subiectele cel mai frecvent abordate. Al doilea domeniu major de cercetare este organizarea socială si politică, precum si diferitele forme de stratificare

implicate. Vom menţiona în această privinţă trei subiecte privilegiate: comunitatea locală, abordată din punctul de vedere al organizării ei interne si al raporturilor cu statul si, totodată, cu societatea globală, clientelismul în diversele sale dimensiuni, politică, socială si culturală (Gellner), diferitele forme de utilizare si de manipulare a violentei asa cum se manifestă acestea în conflictele de sînge si ciclurile de răzbunări (Black-Michaud). Dacă modelul cetăţii nu i-a inspirat pe etnologii contemporani, contrar celor petrecute în secolul al XIX-lea, problema tribului si a organizării segmentare a fost abordată în repetate rînduri (Gellner, 1969). Studiul valorilor onoarei rămîne domeniul privilegiat al antropologiei Mediteranei (Peristiany, Pitt-Rivers), în ciuda avertismentelor (D.D. Gilmore) cu privire la riscurile unei generalizări abuzive. Aceste valori trimit în ultimă instanţă la reprezentări privind distincţia dintre sexe; importanta ei structurală si funcţiile simbolică si cognitivă aferente fuseseră evidenţiate (Bourdieu, 1972). Pe de altă parte, chiar dacă au apărut unele lucrări mai recente, cel mai adesea continuînd studii anterioare (Gellner, E. Wolf), nu se observă o reorientare a studiilor comparative asupra religiei mediteraneene. Cu toată unitatea religiilor „Cărţii", percepută de credincioşii însisi, cercetările continuă să se înscrie în tradiţii specifice (orientalism, filologie etc), relativ distincte de antropologie.

Din anul 1975 încep să apară în Spania, Grecia, în ţările din Africa de Nord si în Portugalia, centre de studii mediteraneene. Antropologia anglo-saxonă va înceta astfel să-si exercite cvasimonopolul asupra acestui domeniu. Dacă cercetările desfăşurate în aceste centre nu se cantonează în studiul culturilor naţionale, asistăm în schimb la afirmarea intenţiei de a vorbi despre transformările ce afectează diversele ţări vizate si, ca urmare, a preocupării de a nu izola anchetele etnologilor de lucrările specialiştilor în istoria economică si socială. Prezenta orientare din etnologie conduce, printre altele, la o manieră cu totul nouă de abordare a problemei unităţii si diversităţii societăţilor mediteraneene. Devine astfel evident că orice încercare de'a delimita lumea mediteraneană variază în funcţie de domeniile studiate, urmînd ca analiza să privilegieze factori istorici, sociologici sau culturali, moşteniri ale trecutului sau rupturi, forme ale societăţii ori moduri de gîndire.

J. DAVIS

• ARENSBERG CM., 1963, „The Old World Peoples. The Place of European Cultures in World Ethnography", în *Anthropological Quarterly*, 36, 3: 75-99. - BOURDIEU P, 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Paris - Geneva. - DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge & Paul Kegan, Londra. - GELLNER E.A., 1968, „Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism. A Case Study", în J.C. Peristinay (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, Mouton, Haga; 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. - HERZFELD M., 1987, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge. - KAYSER B. (texte reunite de), 1986, *Les societes rurales de la Mediterranee*, Edisud, Aix-en-Provence. - PERISTIANY J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, Londra. -PITT-RIVERS J., 1976, *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, Cambridge. - PITT-RIVERS J. (ed.), 1963, *Mediterranean Countrymen*, Mouton, Paris; 1977, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Anthropologie de l'honneur. La mesaventure de Sichem*, 1983, Le Sycomore, Paris); 1986, „Introduction" în B. Kayser (ed.), *Les societes rurales de la Mediterranee*, Edisud, Aix-en-Provence. - SCHNEIDER J., SCHNEIDER P, 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Academic Press, New York.

MEDIU NATURAL

Noţiunea de „mediu natural" este ambiguă. în fapt, aproape că nu există (sau nu ma'i există) mediu natural, în sensul unui mediu nemodificat deloc de către om. Dar noţiunea devine importantă în momentul cînd este înţeleasă ca ansamblu de elemente

naturale - abiotice (mediu fizic: climat, relief, sol, minerale) şi biotice (mediu viu: vegetale, animale) - care compun ambientul omului, acţionează asupra lui, omul actionînd la rîndu-i asupra acestuia si participînd, astfel, în interacţiune cu el, la structurarea si la dinamica spaţiului si a societăţilor.

Apărută în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, noţiunea de „mediu natural" a fost formulată în special de A. de Humboldt (1848), iar în 1866 se propunea deja termenul de „ecologie" pentru a se desemna astfel ştiinţa care studiază raporturile dintre fiinţele vii si mediul lor de viată (Haeckel, 1874). Chiar dacă termenul din limba engleză, *environment*, este traducerea sintagmei „mediu natural", iar expresia „mediu înconjurător" este utilizată uneori în acest sens, noţiunile de „mediu natural" si de „mediu înconjurător" nu trebuie confundate. Aceasta din urmă, apărută pe la 1960, desemnează mai degrabă cadrul global în care societăţile omeneşti se găsesc în situaţia de a acţiona sau de a reacţiona reciproc, antrenînd toate elementele mediului: mediul înconjurător este aşadar „atît un mediu, cît si un sistem de relaţii" (George, 1971).

încercările de abordare ştiinţifică a raporturilor dintre oameni si ambientul lor au fost contracarate de schemele deterministe sau probabiliste, care au făcut obiectul unor dezbateri foarte animate la finele secolului al XIX-lea, aflîndu-se la originea anumitor dificultăţi de înţelegere între ştiinţele naturii si ştiinţele umane.

Datorită interesului său conjugat pentru natură si pentru societăţi, geografia ocupă aici o poziţie de legătură. Pentru ea, mediul natural reprezintă o porţiune de spaţiu definită prin localizare si dimensiuni proprii si prin combinaţia de elemente „naturale" independente de orice intervenţie omenească. Incepînd cu anii '60, demersurile, mai globale acum, vizează explicarea interacţiunilor natură - societate ce intervin în for-marea mediului: de exemplu, conceptul de „geosistem" elaborat de G. Bertrand (1968) marchează dorinţa de a efectua un studiu integrat al mediului natural.

De mai multe decenii încoace s-au deschis si alte perspective, cu interesul declarat, mai ales în etnologie, pentru dimensiunea ecologică în studiul societăţilor. Asa au fost, mai întîi, cercetările nord-americane (Conklin, Steward, Vayda, Rappaport, Geertz etc), ecologia culturală a lui J.H. Steward si antropologia ecologică constituită în jurul lui A.P. Vayda. în Franţa, M. Godelier este reprezentantul unui curent de interes particular pentru perspectiva ecologică în antropologie, privilegiind cercetarea condiţiilor de reproducere a societăţilor, dintr-un punct de vedere ce situează societăţile si istoria lor în natură. „Mediul natural nu este niciodată o variabilă complet independentă de om si nici un factor constant. Este o realitate pe care omul o transformă mai mult sau mai puţin prin diversele sale modalităţi de a acţiona asupra naturii, de a-si apropria resursele acesteia" (Godelier, 1984: 44).

Pentru etnologi se pune problema, în fapt, nu doar să inventarieze componentele si caracteristicile mediului natural, ci si să analizeze utilizarea acestora de către societăţi şi modul cum sînt ele percepute, în raport cu ceea ce sînt de fapt. în geografia tropicală, îi datorăm deja lui P Gourou ideea contingenţei condiţiilor naturale : „ceea ce contează nu este doar «mediul ecologic», ci ideea pe care oamenii şi-o fac despre acesta; oamenii sau mai precis «civilizaţia căreia ei îi aparţin»". (Gourou, 1955 : 127). Analiza ştiinţifică de abordare din exterior trebuie să fie asociată cu una vizînd percepţia internă (Chatelin, Riou, 1986). Astfel, relaţia „oameni - mediu", natura de o parte si oamenii de cealaltă, cedează locul unei relaţii între o societate influenţată de mediul înconjurător si o natură „interpretată", care în parte este proiecţia respectivei societăţi. Geograful J. Gallais (1984) a studiat din acest unghi societăţile saheliene din delta interioară a Nigerului. Demersul său nu se deosebeşte fundamental de cel specific multor sociologi sau antropologi, specialişti bunăoară în problematica societăţilor pastorale sau a societăţilor de vînători-culegători, mai ales atunci cînd acestea trăiesc în condiţii fizice limitative (Descola, 1986). Acest tip de cercetare privind interacţiunea societăţilor cu mediile lor propune o nouă noţiune, aceea de „resurse" pretins „naturale": în realitate, elementele mediului natural nu devin semnificative decît din momentul cînd încep să facă parte integrantă din sistemul cultural.

Acest demers se întîlneste parţial cu etnostiinta, avînd atît baze etnologice, cît si naturaliste. Studiile asupra ştiinţei locale *(folk science* sau *ethnoscience)* se dezvoltă după anii ’50 în SUA, în jurul lui H. Conklin, si vizează clasificarea si conceptualizarea obiectelor si a fenomenelor naturale realizate de o populaţie într-un mediu dat. Levi-Strauss a subliniat el însuşi interesul pentru „ştiinţa concretului”, sau „etno-biologie, care uneşte etnobotanica si etnozoologia” (Levi-Strauss, 1962).

Definiţia mediului natural ar fi incompletă dacă nu am menţiona aici si aspectul diacronic al raporturilor dintre medii si societăţi. în fapt, aceste raporturi nu sînt doar actuale; ele rezultă din istoria ecologică şi din istoria socială, care sînt caracterizate prin ritmuri diferite. Departe de a dispărea din calea ecologiei, dimensiunea istorică subliniată de Bertrand (1975) ocupă un loc din ce în ce mai important în analiza raporturilor medii - societăţi.

C. BLANC-PAMARD

• BERTRAND G., 1968, „Paysage et geographie physique globale”, în *Revue geographique des Pyrenees et du Sud-Ouest,* 3: 249-272. 1975, „Pour une histoire ecologique de la France rurale”, în G. Duby si A. Wallon (ed.), *Histoire de la France rurale,* Le Seuil, Paris. -CHATELIN Y, RIOU G. (ed.), 1986, *Milieux et paysages,* Masson, Paris. - DESCOLA P, 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’ecologie des Achuar,* Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris. - GALLAIS J., 1984, *Hommes du Sahel,* Flammarion, Paris. - GEORGE P, 1971, *L’environnement,* PUF, Paris. - GODELIER M., 1984, *L’ideel et le materiel : pensee, economies, societes,* Fayard, Paris. - GOUROU P, 1955, „Remarques sur les regions ecologiques”, în *Annales biologiques,* 51 (5-6): 125-130. - HAEKEL E., 1874, *Histoire de la creation des etres organises d’apres les lois naturelles, C.* Reinwald, Paris. - HUMBOLDT A. de, 1848, *Cosmos. Essai d’une description physique du monde,* 5 vol., Gide et Baudry, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage,* Plon, Paris.

MELANEZIA

Geografie si istorie. Melanezia (literal, „insulele negre”) este alcătuită dintr-un arc de insule înalte si din cîtiva atoli rari, de origine vulcanică, cuprinzînd Noua Guinee cu teritoriile sale dependente, Insulele Solomon, Vanuatu (fostele Noi Hibride), Noua Caledonie, Insulele Legalităţii si Fiji. Melanezia a fost adeseori delimitată de restul Pacificului de sud pe baza unor criterii rasiale şi culturale; dar această distincţie este din ce în ce mai mult contestată. In planul geografiei lingvistice, regiunea cuprinde limbi austroneziene, care constituie un grup „melanezian” sau austronezian occidental (prezent aici din anul 4000 Î.Cr.) si este adeseori deosebit de alte grupuri austroneziene din Pacific (limba fiji este totuşi înrudită cu polineziana sau cu austroneziana orientală), şi limbi neaustroneziene; în ciuda denumirii lor de „papuaşe”, contestată de altfel, acestea nu formează unul si acelaşi filon (au fost introduse de către primii locuitori ai Noii Guinee în urmă cu, probabil, 50.000 de ani).

Descoperirea Melaneziei începe o dată cu navigatorii portughezi care acostează pe litoralul nordic al Noii Guinee în a doua jumătate a secolului al XVI-lea si se încheie cu localizarea Noii Caledonii de către căpitanul Cook în cursul celei de-a doua călătorii (1774). Primele cercetări etnologice urcă pînă la R.H. Codrington. între anii 1863 si 1887, acesta parcurge Vanuatu, insulele Banks, Solomon si Santa-Cruz (locuită de populaţii polineziene). Expediţiile la strîmtoarea Torres din 1888, apoi mai cu seamă cele din 1889 (organizate de A.C. Haddon de la Universitatea Cambridge), sînt urmate de cercetări ulterioare, întreprinse de C.G. Seligman şi îndeosebi de W.H.R. Rivers ; dar B. Malinowski, fondatorul scolii functionaliste britanice, este cel care va lăsa cea mai durabilă operă în domeniu, prin studiul său referitor la insulele Trobriand, rezultat al unor anchete din 1914.

Mediu natural si economie. Climatul tropical si subtropical al Melaneziei oferă medii ecologice foarte variate. în Noua Guinee se pot distinge regiunile de coastă, caracterizate uneori prin litorale cu mangrove, cîmpiile mlăştinoase unde economia alimentară se

bazează pe exploatarea palmierului sago *(Metroxylon),* dublată de horticultura -pomicultura itinerantă de pădure -, mai rar zonele de „savană" inundată, zonele colinare împădurite pînă la 1.500 de metri, unde alimentul de bază este în general taroul, si, în fine, zonele înalte, unde economia se bazează pe cultura batatului care, introdus din secolul al XVII-lea, a permis dezvoltarea creşterii porcului, animal determinant în schimburile ceremoniale legate de dobîndirea prestigiului. în Noua Caledonie, colonizatorii vor descoperi o horticultura perfecţionată, caracterizată prin plantaţii de taro în terase irigate si cîmpii de igname, drenate (Barrau, 1962). în Noua Guinee si în cîteva insule mai mari s-a putut dezvolta o economie bazată pe vînătoare, în paralel cu defrişatul si culesul. Integrat de asemenea într-o economie diversificată, pescuitul marin, activitate exclusiv masculină, nu este atestat peste tot. Unele societăţi din insulele mari practică un pescuit în apă dulce, rezervat adeseori femeilor (populaţia sepik), peştii putînd deveni obiect de troc cu grupurile neriverane.

Oricare-ar fi densitatea populaţiei (în general redusă, cu excepţia văilor înalte deschise din Papua-Noua Guinee : aproape 300 de locuitori pe km^2 la populaţia chimbu), pămîntul face obiectul unui sistem de întreţinere în care proprietatea este colectivă (clan, genealogie sau grup de înrudire cognatică), iar drepturile se moştenesc în principiu pe linie patri- sau matriliniară sau se dobîndesc prin căsătorie ori prin iniţiativa primei defrişări a unei zone pînă atunci neexploatate. Dar unitatea de producţie este grupul domestic, constituit în principal din familia nucleară: produsul este adeseori obiectul unei aproprieri individuale, dar se împarte ulterior în familie si se distribuie în funcţie de legăturile de rudenie, de alianţă si de vecinătate.

Schimburile intertribale au fost foarte'importante înainte de implantarea colonială. Fără a vorbi despre ciclurile cu specific ritual precum *kula* din Trobriand, trebuie semnalate vechile expediţii maritime de troc în arhipelaguri şi de-a lungul coastelor Noii Guinee. în interiorul uscatului, căile de schimb erau la fel de numeroase; prin acestea, populaţiile din zonele înalte primeau cartofi dulci, nacru si inele sau belciuge din cochilii, ba chiar şi topoare de oţel.

înrudire si rezidentă. Structurile sociale melaneziene i-au uimit pe observatori prin dimensiunile reduse ale unităţilor socio-politice sau ale triburilor (cîteva sute de persoane) si prin flexibilitatea regulilor de căsătorie, a atitudinilor de înrudire sau a formelor de putere. Faptul a condus la conştientizarea importantei grupurilor locale ca unităţi sociale pertinente si la analizarea dinamicii acestora după criterii precum nevoia de pămînt sau conflictele. Un individ îsi poate alege rezidenta adeseori independent de afilierea sa la vreun clan. Grupul local se adună în anumite regiuni (Noua Guinee, Vanuatu) în jurul unei „case a bărbaţilor", nucleu al riturilor de iniţiere. Lipsa de însemnătate a profunzimii genealogice este legată de dimensiunea redusă a grupurilor de descendenţă şi de rolul modest al principiului de unifiliaţie; se observă totuşi excepţii, cum ar fi sistemul matriliniar trobriandez, coeziunea puternică a patriclanurilor canace (Bensa, Rivierre, 1982) sau complexitatea ierarhizată a grupurilor patriliniare din văile de la mare altitudine din Noua Guinee. Sistemul clanurilor se regăseşte adeseori integrat într-o formă de organizare dualistă, unde jumătăţile pot fi riguros sau relativ exogame, sau doar totemice ori rituale (Juillerat, 1986). Una dintre funcţiile de organizare pe jumătăţi sau pe sferturi poate fi astfel aceea de a reglementa iniţierea sau schimburile ceremoniale (Tuzin, 1976). Dualismul social se articulează adeseori cu o viziune binară a lumii (cer/pămînt, pămînt/mare, est/vest, masculin/feminin etc), dar devine tot mai complex în subdiviziunile duale inclusive sau într-o structură cva-dripartită (Mosko, 1985).

Sistemele de alianţă melaneziene se bazează în mod esenţial pe înrudire şi pe implantarea grupurilor locale ; avem de-a face uneori cu schimburi restrînse între două grupuri, caracterizate sau nu de o formă preferenţială de mariaj, dar cel mai adesea alianţa matrimonială este de tip „semi-complex" (definită prin interdicţii); căsătoria prin schimb de „surori" este foarte răspîndită, ceea ce tinde să limiteze rolul compensaţiei

matrimoniale. în Vanuatu, mai ales la Ambrym, sistemele bazate pe sase clase matrimoniale au alimentat, după Deacon, dezbaterea teoretică pînă în punctul de a se vedea în ele, la ora actuală, variantele patriliniare ale unui sistem de alianţă de tip crow.

Structuri politice si ideologii religioase. Sistemele de înrudire si de alianţă coexistă, uneori fără interferenţe directe, cu structuri politice diverse si labile. Autonomia economică relativă a grupurilor domestice face ca relaţiile de suzeranitate si de dependentă să fie tot mai fragile si mai complexe. Fără posibilitatea aproprierii inegale a mijloacelor de producţie, fără deposedarea grupurilor familiale (în folosul altor grupuri) de pămînturile si uneltele lor, orice poziţie de putere se construieşte în raport cu prerogativele rituale sau prin strategii economice, matrimoniale, războinice, susceptibile de a uni între ele si de a aduna, chiar si numai temporar, case mai mult sau mai puţin dispersate. în fapt, extensia supralocală a sistemelor de autoritate si a gradului lor'de ierarhizare, foarte variabile de la un capăt la altul al Melaneziei, oferă o gamă de instituţii politice mergînd de la structuri tribale „acefale" pînă la veritabile „şefii" (Langness, Weschler, 1971).

De exemplu, la yafarii din Papua-Noua Guinee, cunoaşterea mitologică secretă, stăpînirea ritualurilor esenţiale si capacitatea de a gestiona crizele sociale contribuie împreună la emergenta momentană a unui sistem de conducere discret, care nu depăşeşte decît în mică măsură asimetriile interne ale sistemului de înrudire (Juillerat, 1986). Dimpotrivă, „şefiile" trobriandeze, canace sau fijiene fac o distincţie ierarhică bine conturată între nobili si oamenii comuni, oamenii mării (străinii primiţi) si stăpînii pămîntului (autohtoni),'dar sînt totodată zguduite de intense competiţii pentru putere, care provoacă războaie, migraţii, cuceriri, cu riscul de a pricinui prăbuşirea întregului edificiu socio-politic (Powell, 1960; Bensa, Rivierre, 1982; Nayacakalou, 1975). La jumătatea distantei dintre aceste sisteme de tipuri opuse, Melanezia este bine cunoscută pentru societăţile sale de tip Big Man, care favorizează ascensiunea, adeseori pe cît de rapidă, pe atît de trecătoare, a unui personaj ambiţios si întreprinzător (Lemonnier, 1989; Sahlins, 1963; Strathern, 1971).

De la cvasiabsenta conflictelor si pînă la confruntările dintre neamurile nobile ale aristocraţiei, trecînd prin concurenta deschisă tuturor (sisteme Big Men), instituţiile melaneziene au alimentat considerabil gîndirea antropologică. Conform teoriilor, acestea au fost raportate la capacităţile de producţie, la evoluţia structurilor sociale si, în plus, la modalităţile de circulaţie a bunurilor de subzistentă si de prestigiu.

Fie că societatea are un aspect egalitar sau unul piramidal, exercitarea unei influente personale mai discrete sau mai importante rămîne indisociabil legată de o putere supranaturală, care priveşte viata întregii comunităţi. Notabilul, liderul sau căpetenia sînt întotdeauna agenţii (sau obiectele) practicilor'rituale prin care se face apel la bunăvoinţa strămoşilor responsabili de fertilitatea naturală sau de bunăstarea progeniturii lor. '

In Noua Caledonie, stăpînii pămîntului îsi datorează prestigiul vechimii, prin urmare capacităţii lor de a comunica cu geniile locului, origini ale strămoşilor si păzitori ai bogăţiilor alimentare ale pămîntului. Cît despre căpetenie, hrănită cu tuberculi si vînat (si carne umană, în trecut) de către supuşii săi atenţi si afectuosi, ea întruchipează prin sănătatea si prin vigoarea sa echilibrul căutat între ordinea socială si ordinea naturală/ supranaturală, între cei vii si cei morţi. La fel, în insulele Banks (Vanuatu), ascensiunea unui Big Man într-o ierarhie cu grade precis formalizate se realizează printr-un progres paralel în cadrul societăţii măştilor, care stabileşte o relaţie operatorie cu lumea defuncţilor (Vienne, 1984). '

Ca atare, 'reprezentaţiile religioase definesc si ordonează statutele si furnizează sistemului politic ideologia necesară pentru eficacitatea acestuia, precum si pentru reproducerea lui.

Ca urmare a colonizării, societăţile melaneziene au asistat la dispariţia unora dintre instituţiile lor, dar au putut în schimb să elaboreze răspunsuri'originale la socul aculturalizării. în Melanezia contemporană au apărut numeroase curente

politico-religioase mesianice, integrînd contribuţiile occidentale (creştinism, economie monetară, aporturi tehnologice) în sistemele de reprezentare (Lawrence, 1974; Worsley, 1977) înscrise în continuitatea fondului tradiţional.

A. BENSA, B. JUILLERAT

• BARRAU J., 1962, „Les plantes alimentaires de l'Oceanie. Origines, distribution et usages", în *Annales du Musee Colonial de Marseille,* Marsilia. - BENSA A., RIVIERE J.-C, 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et* ses *representations en Nouvelle-Caledonie,* SELAF, Paris. - GODELIER M., 1961, *La production des Grands Hommes. Pouvoirs et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinee,* Fayard, Paris. - JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. Societe, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinee,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - LANGNESS L.L., WESCHLER J.C. (ed.), 1971, *Melanesia. Readings on a Culture Area,* Chandler, Scranton - Londra. - LEMONNIER P, 1989, *Paix, echanges et competition dans les Hautes-Terres de Nouvelle-Guinee,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - MOSKO M.S., 1985, *Quadripartite Structures. Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture,* Cambridge University Press, Cambridge. - NAYACAKALOU R.R., 1975, *Leadership in Fiji,* Oxford University Press, Oxford. - POWELL H.A., 1960, „Competitive Leadership in Trobriand Political Organization", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 90 (1): 118-145. - SAHLINS M., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", în *Comparative Studies in Society and History,* 5 : 285-303. - STRATHERN A., 1971, *The Rope of Moka. Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea,* Cambridge University Press, Cambridge. - TUZIN D.F., 1976, *The Ilahita Arapesh. Dimensions of Unity,* University of California Press, Berkeley. - VIENNE B., 1984, *Gens de Motlav. Ideologie et pratiques sociales en Melanesie,* Societe des Oceanistes, Paris. - WORSLEY P, 1964, *Road Belong Cargo,* Peter Lawrence, Londra (trad. fr. *Le culte du cargo,* Fayard, Paris, 1974).

MESIANISM

Noţiunea de „mesianism" trimite la tradiţiile religioase iudaice si creştine, dar se aplică mai ales unor mişcări apărute în Europa în timpul evului mediu si, mai recent, la unele popoare colonizate. Pentru mişcările mesianice, speranţa într-o împărăţie divină si în venirea unui mesia implică abolirea vicisitudinilor timpului prezent si instaurarea (sau restaurarea) unei ordini sociale armonioase. Ruptă din contextul ei teologic, această speranţă a devenit o referinţă ideologică pentru grupurile sau pentru popoarele aflate într-o situaţie de criză ori de aservire. Asa se explică numărul ridicat de curente mesianice din Europa secolelor al XI-lea - al XVI-lea apărute ca urmare a modificărilor din cadrul societăţii feudale. Oameni apartinînd unor categorii declasate urmau profeţi sau personalităţi mesianice, radicalizau conflictele sociale din epoca lor si contribuiau astfel la naşterea unei lumi noi. Mulţi autori au evidenţiat caracterul politic al mesia-nismelor medievale, căutînd să recunoască în ele o formă a luptei de clasă. Dar, dorind să sublinieze acest aspect revoluţionar al mesianismelor europene (adeseori purtătoare ale unor doctrine egalitare si liberatoare), ei au neglijat tendinţa de dezvoltare a unor teme paseiste. Majoritatea mesianismelor au conceput speranţa unei lumi ideale mai puţin ca alternativă cu totul nouă, cît în cadrele unei reveniri' la o ordine mai veche, amestecînd astfel tema învierii lui Cristos cu tema revenirii împăratului (Carol cel Mare, Frederic II) sau a unei împărăţii mistice. Din acest punct de vedere, mesianismele medievale sînt eminamente politice, dar într-un sens originar, unde suveranitatea si sacralitatea par a fuziona. Intorcîndu-se îndeosebi la tradiţia apocaliptică iudaică, reprezentanţii lor propun o interpretare a concepţiilor religioase din care se inspiră. La evrei, venirea împărăţiei lui Dumnezeu a putut însemna reunificarea triburilor lui Israel, sfîrsitul oricărei opresiuni străine si apariţia unui mesia care să refacă legătura cu monarhia sacră si războinică instaurată de David si de Solomon. Mişcările din evul mediu si-au însusit'astfel o tradiţie religioasă purtătoare ea însăşi de conţinut politic.

Mişcările mesianice apărute începînd cu secolul trecut în America, Africa, Oceania si Asia dau măsura deplină a acestei expresii politico-religioase, unde degenerarea prezentului implică speranţa într-o lume nouă, prin reafirmarea unor teme socio-culturale mai vechi. Asemenea celor din antichitate sau din evul mediu, mişcările recente s-au dezvoltat în contexte de criză si de destructurare socială. Totuşi apa'r si unele deosebiri, dat fiind faptul că sînt implicate popoare din afara lumii occidentale, aservite puterilor coloniale europene. In aceasta rezidă originalitatea lor principală: mesianismele în discuţie au fost adeseori consecinţa unui act politic iniţial, care a constat, pentru popoarele colonizate, în însuşirea învăţăturii misionarilor catolici si protestanţi. Această însuşire a fost una pragmatică si conjuncturală, de vreme ce cate'hetii si profeţii autohtoni, care i-au înlocuit pe misionari, chiar preconizînd abandonarea anumitor practici păgîne (desemnate în mod curent prin termenii de „vrăjitorie" si de „cult al fetişurilor"), au ocupat poziţii similare celor specifice instituţiilor (cum'ar fi cultele anti'vrăjitoresti) sau personajelor (ghicitor, şaman, vindecător) a căror funcţie era, în cadrul sistemelor tradiţionale, aceea de a preveni si de a trata nenorocirea. Referinţele iudeo-crestine le-au prilejuit o sporire în forţă si eficacitate, la scara unui context de dominaţie în legătură cu care instituţiile tradiţionale erau puţin capabile să facă interpretări sau să aducă remedii.

Mesianismele popoarelor colonizate provin aşadar din acest efort sincretic, dar nu se reduc la atît. Ele constituie o realizare particulară a acestuia, astfel încît deturnarea mesajului iudeo-crestin nu mai serveşte doar la colmatarea breşelor provocate de colonizare, ci si la descalificarea realităţii prezente, în vederea unei alternative globale la nenorocirile care o constituie. *Ghost Dance*, specific indienilor din America de Nord, *cargo cults* întîlnite în Melanezia, *kimbanguismul* congolez (iniţiat de profetul Simon Kimbangu) sînt tot atîtea exemple celebre de mişcări care au stîrnit fervoarea unor mulţimi de oameni si le-au mobilizat creînd mişcări de amploare. Acestea au contribuit la a'da un sens destinului unor societăţi dezorganizate si la a aduce speranţa într-o lume unde colonizatorii nu vor mai fi stăpîni, antrenînd adeseori represiuni care însă nu reuşeau decît să le sporească audienta. Anumite demersuri de identificare proprii mesianismelor depăşesc cadrul sincretismului religios. Bunăoară mişcarea Hau-Hau din Noua Zeelandă stabileşte o similitudine perfectă între poporul maori si poporul lui Israel (popor ales si persecutat totodată), astfel încît liderul ei era desemnat printr-un nume care însemna literal „evreu". *Ghost Dance* îl identifică pe Dumnezeul iudeo-crestin cu Marele Spirit, figura centrală a religiilor indiene. în *cargo cults*, mesia reînvie figura unui erou cultural şi tema învierii coincide cu tema întoarcerii din morţi; prin negarea provenienţei europene a mărfurilor lor, corăbiile sînt receptate ca tot atîtea semne emise de eroul fondator sau de strămoşi, care anunţă astfel întoarcerea lor viitoare, plecarea tuturor albilor si apropierea unei ere a bunăstării.

Mesianismele - cele menţionate mai sus în special - permit depăşirea opoziţiilor curente dintre monoteism si politeism (sau păgînism) prin amplasarea religiosului la punctul său de întîlnire cu'politicul: acolo unde credinţele, mitologiile, reprezentările lumii constituie edificiul ideologic de la care societatea poate fi gîndită ca o totalitate armonioasă. Efortul lor sincretic implică nu amestecul a două sisteme religioase străine unul de celălalt, ci însuşirea unei componente a iudeo-crestinismului dependentă de un asemenea edificiu si privilegiind o viziune holistă asupra societăţii (pe seama unei ideologii individualiste, cîndva promovată de acelaşi iudeo-crestinism). Dincolo de condiţiile istorice (criză, destructurare) care au favorizat apariţia mesianismelor în rîndul popoarelor colonizate, mai sînt si alţi factori cu rol important, îndeosebi existenta, la aceste popoare, a unei regalităţi sacre sau a unei mitologii care le structura universul socio-cultural în jurul unei figuri fondatoare (strămoş, erou, instanţă divină). Sincretismul de inspiraţie iudeo-crestină nu aduce aşadar o ruptură în ordinea concepţiilor religioase; el se înscrie în permanenţa unei mişcări regulate de întoarcere la izvoare tinînd *deopotrivă* de politic si de religios. Mişcările mesianice au apărut la popoare neoccidentale (cum ar fi la tupinamba din Brazilia sau la papuaşii din Noua Guinee etc.)

mult înainte de începerea colonizărilor europene sau anterior apariţiei misionarilor; aceste popoare au răspuns si ele la situaţii de criză si au făcut apel la venirea unei lumi noi, invocînd timpurile originare ale vîrstei de aur.'

J.-P. DOZON

• BALANDIER G., 1971, *Sociologie actuelle de* l'*Afrique noire,* PUF, Paris. - BLOCH E., 1921, *Thomas MiXnzer, als Theologe der Revolution,* Munchen (trad. fr. *Thomas MiXnzer, th&olog*ien *de* la r *6volutio*n, Julliard 1964) ; 1968 *Atheis*mus *i*m *Ch*ristend*u*m *zur Religio*n *des Exodus und des Reichs,* Frankfurt pe Main (trad. fr. *L'atheisme dans le christianisme,* Gallimard, Paris, 1978). - COHN N., 1957, *The Pursuit of the Millenium,* Londra (trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse,* Payot, Paris, 1983). - DOZON J.-P, 1974, „Les mouvements politico-religieux. Syncretismes, messianismes, neo-traditionnalismes", în M. Auge (ed.), La *construction du monde,* Maspero, Paris. - LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertă e di salvezza dei popoli oppressi,* Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimes,* Maspero, Paris, 1962). - PEREIRA DE QUEIROZ M.I., 1968, *Reforme et revolution dans les societes traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques,* Anthropos, Paris.

METALURGIE

Dacă dezvoltarea metalurgiei mai foloseşte încă la conturarea uneia dintre fazele majore ale istoriei omenirii - urmînd revoluţiei neolitice -, procesele care au dus la descoperirea ei sînt ignorate. în general se consideră că utilizarea metalelor în stare naturală (aur, argint, cupru si fier meteoritic), atestată sporadic pentru cupru între mileniile 9 si 7 Î.Cr. (în Iran si Anatolia), apoi pentru fier între mileniile 6 si 3 Î.Cr. (în Egipt, în Mesopotamia si pe Indus), este independentă din punct de vedere tehnic si cronologic de aplicarea procedeelor de reducţie a diverselor minerale.

La început a fost utilizat, desigur, minereul de cupru (la începutul mileniului 4, în Orientul Mijlociu), datorită faptului că obţinerea lui este foarte simplă. Fabricarea fierului, mai complexă, este probabil ulterioară (1700-1500 Î.Cr., în Caucaz). Cît despre aliaje, care îmbunătăţesc calităţile metalelor si ale căror temperaturi de fuziune sînt inferioare celor specifice metalelor pure, ne putem pe bună dreptate întreba dacă descoperirea lor a fost voluntară sau, nu cumva, pur si simplu întîmplătoare (datorată unor impurităţi). Este imposibil să fixăm cu certitudine datele de origine ale diverselor metalurgii, dat fiind că descoperirile arheologice rediscută periodic afirmaţiile anterioare si, în acelaşi timp, ipotezele difuzioniste asociate adeseori acestora. '

Exploatarea metalelor în stare naturală, prelucrate la început cu ajutorul ciocanului, la rece, apoi prin încălzire, topire si turnare în diferite forme, după tehnici speciale (laminare, etirare, forjare, mulare etc), a fost urmată de metalurgia veritabilă, permi-tînd extragerea metalelor din minerale, oxizi, sulfuri sau carbonaţi, forme sub care se află răspîndite în natură. Transformarea unei resurse naturale prin tratament chimic (oxido-reducere) marchează o etapă decisivă în evoluţia tehnică.

Aurul, argintul, cuprul, mai uşor reperabile si prelucrabile, au fost primele metale exploatate, adeseori în aliaj cu plumbul sau cositorul. Dar, din momentul cînd a fost descoperit fierul, datorită calităţilor lui specifice (duritate mai ales) si abundentei (5% din greutatea scoarţei terestre), acesta a devenit preponderent.

Pentru majoritatea mineralelor, tehnica de extracţie, de prelucrare si de reducţie este identică în principiu, cu mici variaţii. Exploatate mai întîi din zăcăminte de suprafaţă - cele mai bogate, dar si cel mai rapid epuizate -, mineralele sînt accesibile cel mai adesea prin puţuri sau galerii subterane. Blocurile, transportate la locurile de prelucrare, sînt triate, calibrate, concasate si sfărîmate, uneori arse sau calcinate (cazul sulfurilor sau carbonatilor), înainte de a fi introduse în cuptoare. în funcţie de temperatura atinsă, cuptoarele, de la cele mai rudimentare (constituite dintr-o simplă groapă săpată în pămînt, pe fundul căreia se depunea mineralul, totul fiind apoi acoperit cu un combustibil), pînă la cele mai elaborate (comportînd diferite tipuri de hornuri,

procedee de aerisire, orificii de evacuare) produceau o masă mai mult sau mai puţin lichidă si încărcată de impurităţi, lupa, separată de ganga transformată în zgură sau în funingine. Prin epurarea la forjă, din lupă se obţinea fierul moale. Acesta este procedeul direct.

Dacă temperatura obţinută în cuptor o depăşeşte pe cea de topire a metalului, se obţine o fontă în stare lichidă din care, prin prelucrare şi/sau pudlare, se obţine oţelul: acesta este procedeul indirect, bazat pe utilizarea furnalelor; apariţia lui în Europa nu este atestată decît după secolul al XV-lea al erei noastre. în China, din contră, fonta a fost cunoscută înaintea fierului moale, datorită conţinutului unor minerale bogate în fosfaţi, ceea ce a permis o scădere sensibilă a temperaturii de reducţie.

în Africa, cuptoarele si procedeul direct au fost utilizate pînă în zilele noastre, dar în multe regiuni, si deja de secole, sînt folosite metale europene recuperate. în America precolumbiană nu era cunoscut decît fierul meteoritic; arareori era şi utilizat. Pe de altă parte însă, prelucrarea cuprului, a aurului si argintului, pure sau în aliaje, a cunoscut o dezvoltare considerabilă, din care se va naşte legenda despre Eldorado.

Rafinarea si turnarea metalului tin de munca la forjă, unde se asociază tratamentele mecanice, termice si, uneori, chimice. Aceste operaţiuni diverse sînt practicate în ateliere comportînd amenajări si utilaje specifice (vatră, foale, nicovală, baros, ciocan, clești, creuzete etc.) utilizate de fierari sau de orfevrieri pentru modelarea sau turnarea *(fonte ă la cire perdue*, de exemplu) uneltelor, armelor, obiectelor rituale si podoabelor.

Metalurgistii, adică producătorii de metale, si fierarii care le transformă fac în general obiectul unei particularizări. Aceasta nu se poate actualiza decît pentru duratele cînd sînt efectuate anumite operaţiuni, asa cum se întîmplă la populaţia gbaya din Republica Centrafricană, în timpul reducerii minereului de fier. Dar, în mod obişnuit, mărcile sociale în discuţie sînt permanente si definesc un grup cu o organizare proprie, diferită de aceea a societăţii globale. Asemenea grupuri se întîlnesc în mai multe societăţi, îndeosebi în cele africane; desemnarea lor prin termenul de „castă" bine atestată este improprie ; o castă (în sensul indian) nu este izolată niciodată, membrii ei trăiesc în cadrul unui sistem ierarhizat. Originea acestei particularizări rămîne neexpli-cată, realitatea ei datînd încă de la începuturile metalurgiei feroase si fiind legată, desigur, de procesele complexe de elaborare a relaţiilor sociale dintre producătorii de metal si de obiecte metalice si ceilalţi membri ai societăţii.

Relaţia existentă între societatea globală si metalurgisti se manifestă în organizarea muncii de producere a metalului. Efectuată mereu prin cooperare, munca se derulează în general în ateliere permanente, instalate în apropierea domiciliului fierarilor, sau temporare, plasate la o oarecare distantă de locuinţe, în locuri propice pentru necesităţile tehnice; frecventarea acestora le'este interzisă celorlalţi membri ai societăţii. Grupurile de cooperare pot fi înrudite sau rezultate dintr-o regrupare regională sau interregională, ca la populaţia hausa, din Nigeria.

Această specializare tehnică si socială, constrîngerile legate de localizarea zăcămintelor si deci de condiţiile geografice de producere a metalului au antrenat stabilirea unor relaţii de schimb între societăţile producătoare si cele neproducătoare. Metalul însuşi a fost foarte adesea folosit ca monedă de schimb, în principal datorită valorii simbolice care i se atribuie.

Tema stăpînirii focului se află la originea a numeroase construcţii mitologice. Ea este asociată pretutindeni cu prelucrarea metalului si cu singularitatea metalurgistilor, consideraţi uneori metaforic ca un fel de „vrăjitori". Totuşi, trăsătura cea mai remarcabilă a muncii simbolice săvîrsite cu ocazia fabricării metalului este asimilarea reducerii minereului de fier cu reproducerea biologică. Această caracteristică, foarte larg răspîn-dită, după cum arată Eliade, este adeseori asociată cu cunoştinţele metalurgistilor în domeniul sexualităţii si obstetricii, cunoştinţe puse uneori în'practică, asa'cum se întîmplă de exemplu în societatea mafa'din'Camerun. Stăpînirea focului'si ştiinţa procreatiei determină astfel principalele funcţii netehnologice atribuite metalurgistilor în numeroase societăţi.

Deţinerea metalului a păstrat adeseori conotatia simbolică a unei puteri magico--religioase, dar si politice sau economice. Emblemele puterii, obiectele rituale ale multor culte, suporturile materiale din credinţele magice, semnele ostentative de bogăţie (bijuteriile) sînt adeseori, în fapt, obiecte metalice. In ciuda abundentei si banalităţii sale, fierul joacă uneori un rol simbolic (cuţitul si clopotele zeului Ogun în Benin, de exemplu), dar în general i se preferă metale considerate mai „nobile", datorită aspectului strălucitor, caracterului inalterabil şi rarităţii lor (cuprul, aurul, argintul).

S. BERNUS, N. ECHARD

• ECHARD N. (ed.), 1983, *Metallurgies africaines, nouvelles contributions,* Societe des Africanistes, Paris. - ELIADE M. (1956) 1977, *Forgerons et alchimistes,* Flammarion, Paris. -FORBES R.J., 1950, *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archeologists and Technologists,* E.J. Brill, Leiden. - GILLE B., 1966, *Histoire de la mettalurgie,* PUF, Paris. - HERBERT E.W., 1984, *Red Gold in Africa, Copper in Precolonial History and Culture,* University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin. - LEROI-GOURHAN A., 1943, *L'homme et la matiere,* Albin Michel, Paris. - NEEDHAM J., 1954, *Science and Civilisation in China,* Cambridge University Press, Cambridge. - RIVET P, ARSANDAUX H., 1946, *La metalurgie en Amerique precolombienne,* Institut d'Ethnologie, Paris. - SPANDE D., 1977, *Historical Perspectives on Metallurgy in Africa: A Bibliography,* Cross Road Press, Waltham, Massachusetts. -TYLECOTE R., 1976, *A History of Metallurgy,* The Metals Society, Londra.

METODA ETNOGRAFICĂ

1. *Ancheta etnografică*

Pînă la cel de-al doilea război mondial, în Franţa, termenii de „etnologie" si „etnografie" erau adeseori utilizaţi nediferentiat, pentru a desemna ştiinţa umană menită să studieze aproape exclusiv societăţile „primitive". Atunci cînd se distingea totuşi între cei doi termeni, se accepta ideea că etnografia se ocupă de colectarea materialelor, iar etnologia le analizează. Două lucrări publicate după război, dar născute dintr-o lungă experienţă intelectuală, vor conferi etnografiei un statut aparte: *Manuel d'ethnographie* de M. Mauss (1947) si *Methode de l'ethnographie,* de M. Griaule (1957). Importînd din Statele Unite, în anii '50, termenul de „antropologie", C. Levi-Strauss (1958) a atribuit definitiv etnografiei sarcina de a colecta date, etnologiei pe aceea de a elabora, pornind de la aceste date, materia la scara societăţilor particulare, iar antropologiei pe aceea de a pune în aplicare analiza comparată a societăţilor si a culturilor si de a alimenta reflecţia teoretică. Aşadar, etnografia intervine în prima etapă a muncii antropologului, aceea a „terenului"; atunci cînd vorbim despre „metoda etnografică", vizăm aşadar ansamblul metodelor empirice - sau al reţetelor - pe baza cărora, în situaţia de anchetă, etnologul stabileşte cea mai rentabilă relaţie ştiinţifică între sine însuşi si terenul său. Din această perspectivă, a vorbi la singular despre „metoda etnografică" este oarecum înşelător: diversitatea societăţilor şi a situaţiilor de anchetă, pe de o parte, importanţa personalităţii cercetătorului în stabilirea relaţiei sale cu terenul, pe de altă parte, împiedică posibilitatea de a evoca, fără vreun abuz lingvistic, existenta - si pertinenta -unei anumite metodologii de ansamblu, al cărei demers ar fi riguros descriptibil, ea nefiind în contradicţie cu faptul evident că adunarea unor informaţii necesită aplicarea unei metode precise, chiar codificate. în contextul vag al metodei etnografice, am putea deci izola „tehnicile de anchetă" astfel: alcătuirea unui cadastru, culegerea genealogiilor sau a unei terminologii a înrudirii, studierea unui sistem cultural, pentru a nu ne referi decît la cîteva exemple, sînt activităţi de teren aservite utilizării unora dintre aceste tehnici.

Specificitatea investigaţiei etnografice trebuie căutată în dispozitivul de anchetă care conferă originalitate faptului numit astăzi convenţional „abordare antropologică" a fenomenelor sociale si culturale. în noţiunea de „anchetă etnografică" există si ideea de anchetă directă, întreprinsă de etnolog în contextul unei relaţii trăite cu un „teren", cu alte cuvinte

cu o societate în cadrul căreia cercetătorul acceptă să se integreze, uneori pentru mai multe luni de zile, chiar mai mulţi ani, devenind astfel atît observator, cît şi anchetator.

Terenul

Etnologii desemnează prin substantivul „teren” *(field)* locul unde se deplasează pentru a observa viata unei societăţi si pentru a culege informaţii directe referitoare la aceasta, furnizate chiar de cei vizaţi. Munca în etnografie este, prin excelentă, una de teren *(fieldwork)*; situaţia etnografică este situaţia de pe teren. Particularităţile materiale şi morale ale acestei situaţii au fost evocate adeseori de cercetători, după cum putem vedea din lucrări precum *A Diary in the Strict Sense of the Term* de B. Malinowski (postumă, 1967), *L'Afrique fantome* de M. Leiris (1934) sau *Tristes tropiques* de C. Levi-Strauss (1955). Este de ajuns să amintim, fără a mai evoca fiecare caz în parte, că multă vreme etnologii nu au studiat decît societăţi îndepărtate, „primitive”, „sălbatice”, în mijlocul cărora ajungeau adeseori în urma administratorilor sau misionarilor, dacă nu îi precedau. Astăzi, extinderea demersului antropologic la societăţile industrializate si dispariţia aproape totală a populaţiilor trăind departe de „progres” au golit cuvîntul „teren” de o bună parte din valoarea lui evocativă, ceea ce nu a prejudiciat însă pertinenta metodologică a utilizării sale.

Pentru a relua o formulă larg utilizată, vom spune că terenul este „laboratorul” etnologului: vocaţia acestuia este să „facă teren”, astfel încît „primul teren” a ajuns să fie considerat ca un *experimentum crucis*, determinant pentru o întreagă carieră. Prima experienţă de teren îmbracă astfel un caracter oarecum initiatic, cel puţin înaintea plecării sau la întoarcere; restul, adică munca în sine, nu a încetat niciodată să fie obiectul a nenumărate întrebări pentru etnologi, vizînd fie derularea, fie finalitatea acesteia. Cel mai simplu lucru pe care l-am putea spune este că terenul reprezintă „locul” unde etnologul pune la încercare un fel de conflict existenţial între conştiinţa curată (a savantului) şi conştiinţa încărcată (a martorului indiscret): viaţa de teren a fost comparată cu serviciul militar sau cu activitatea pionierului, munca de cercetare cu cerşetoria sau cu investigaţia poliţienească. Iată ce spunea Levi-Strauss, la întoarcerea din pădurea amazoniană: trebuie să te trezeşti o dată cu răsăritul soarelui şi să stai treaz pînă cînd ultimul indigen a adormit şi uneori să le supraveghezi chiar şi somnul; trebuie să te pricepi să treci neobservat, fiind mereu prezent; să vezi totul, să reţii totul, să notezi totul, să dai dovadă de o indiscreţie umilitoare, să cerşeşti informaţii de la un puşti mucos, să fii mereu gata să profiţi de orice clipă de complezentă sau de neatenţie sau să fii capabil ca, mai multe zile la 'rînd, să-ti refulezi orice fel de curiozitate si să te cantonezi în rezerva impusă de vreo modificare de dispoziţie din partea tribului” (1955 : 405-406).

Se crede că numărul situaţiilor de teren ar fi egal cu numărul de societăţi, dar si cu mulţimea de etnologi. în orice caz, nu există nici o altă regulă în legătură cu prezenta cercetătorului pe teren decît aceea a respectului fată de cei care îl găzduiesc, nu întotdeauna din toată inima: dacă onoarea antropologiei rezidă în refuzul ei de a formula orice fel de judecăţi de valoare asupra societăţilor sau culturilor, acest articol major al deontologiei sale este pus în aplicare în primul rînd pe teren. Renunţarea la propriul eu, la idiosincrasiile si la moştenirea culturală proprie nu este uşor de împlinit. Elaborînd concepţia unei „observări participative” iluzorii, care ar avea drept funcţie dizolvarea prezentei observatorului printre cei observaţi, etnologii s-au gîndit mai put în la deconstruirea imaginii „indigenilor” si mai mult la construirea unei imagini de sine. Inaccesibila „obiectivitate” a demersului antropologic îsi află statutul undeva între iluzia disolutiei si caracterul ireductibil al unei prezente anormale. Cît despre conştiinţa încărcată, inerentă situaţiei de teren, aceasta apare dintr-un sentiment permanent al cercetătorului că îl trădează pe cel căruia a reuşit să-i cîstige încrederea, de vreme ce indigenilor nu li se spune nimic despre motivele *reale* ale prezentei cercetătorului sau despre faptul că într-o zi el va pleca din mijlocul lor pentru totdeauna. Dacă intrarea în

societatea-tintă are loc, ea trebuie controlată în numele primatului colectării de informaţii şi pentru evitarea riscului, mereu prezent, ca, la un moment dat, să nu mai poţi observa şi chestiona. Etnologii cunosc bine paradoxul iniţierii unui vizitator străin: fie iniţiatul nu dezvăluie nimic, în conformitate cu legea secretului specifică oricărei instanţe initiatice, iar demersul său devine nul din punct de vedere ştiinţific, fie vorbeşte, si atunci îi trădează pe cei care l-au făcut unul de-ai lor. Putini sînt etnologii care au decis să trăiască pentru totdeauna în societăţile-gazdă; şi mai rari sînt aceia care, făcînd această alegere, si-au continuat munca: cazul antropologului german Curt Nimuendaju rămîne cu totul excepţional.

Modalităţile oarecum cutumiare ale activităţii de teren au fost definite progresiv, de-a lungul întregii istorii a antropologiei. După'epoca etnografiei extensive - caracterizată printr-o colectare mai mult sau mai puţin standardizată a informaţiilor de la mai multe populaţii de pe acelaşi teritoriu - si a ,',expeditiilor" în general interdisciplinare, s-a ajuns la anchete intensive de lungă durată, de felul celor întreprinse de Malinowski în insulele Trobriand. Unii antropologi au abandonat de timpuriu munca de teren în favoarea activităţii de cabinet; alţii „s-au întors" periodic pe teren, dar înmulţindu-şi experienţele; în fine, alţii s-au dedicat practic studiului unei societăţi sau două. Ca în cazul lui Malinowski, deja citat, s-au creat relaţii privilegiate între etnologi şi „terenurile" lor : Boas este omul kwakiutlilor, Evans-Pritchard al populaţiilor nuer " i azande, Firth al Tikopiei etc. Această relaţie între etnologie si o societate - o „etnie - stă la baza întreprinderii monografice. '

în prezent etnologilor le place să spună că mai sînt încă terenuri de exploatat si că acestea se află, în primul rînd, în mijlocul propriilor lor societăţi, în satele şi oraşele din Occident; totodată, ei deplîng faptul că terenurile „exotice" li se închid sau devin foarte greu accesibile, îndeosebi datorită unei anume neîncrederi în antropologie din partea tinerelor naţiuni din lumea a treia. Dar acest dublu diagnostic este în mare parte invalidat de realitatea dezvoltării cercetărilor: în vreme ce „noile" teritorii sînt încă departe de a-si împlini promisiunile, dezbaterea antropologică se alimentează în conti-nuare din sursele ei tradiţionale, după cum o arată si vitalitatea cercetărilor actuale asupra societăţilor australiene sau nord-americane,' de exemplu. Neliniştile naive, referitoare la posibilităţile de „acces pe teren", au interesul de a desacraliza un demers care, desigur, rămîne în mare măsură individual, dar este din ce în ce mai mult aservit riscurilor geopolitice, fapt în cele din urmă regretabil. A considera că proiectul intelectual al antropologiei ar putea să dispară o dată cu epuizarea terenurilor înseamnă a uita că progresul cunoaşterii nu mai trece prin acumularea de cunoştinţe referitoare la societăţi „diferite", de vreme ce mulţimea materialelor neexploatate este imensă, iar teoria antropologică a progresat de multe ori doar prin reexaminarea unor date despre care s-a crezut că au fost definitiv analizate.

Ancheta

Situaţia de teren este o situaţie de comunicare : cunoaşterea limbii societăţii-gazdă sau a unei limbi vehiculare de comunicare între populaţii vecine - măcar pentru a putea controla cele spuse de informatori - este recomandată insistent debutanţilor. Scopul situaţiei de teren este colectarea de informaţii: aceasta trebuie realizată fără a exclude *a priori* unele tipuri de date si fără finalizarea tematică a investigaţiei, cel puţin într-o primă fază. Ancheta în sine'este o chestiune de metodă de lucru individuală - nu se poate vorbi la propriu despre o „metodă de anchetă" generală -, dar si de empatie interpersonală şi de şansă. De acuitate a observaţiei, totodată: prin observaţia directă se obţine un material brut, eterogen, dacă nu chiar eteroclit, dar de o savoare incomparabilă ; jurnalul de teren este un material bogat în protocoale de anchete propriu-zise, dacă nu cumva conţine chiar toată informaţia obţinută: dacă poate fi vorba aici de observaţie participativă, atunci în „cronici" precum *Nous avons mange la foret* (1957) de G. Condominas o putem regăsi în forma ei cea mai desăvîrşită. Chiar dacă observaţia

nu se face niciodată fără dialog, ci se bazează, dimpotrivă, pe solicitarea punctuală a mai multor informatori, proiectul etnografic se adaptează adeseori cu dificultate la aceste limite : trecerea la ancheta directă este în general necesară, chiar şi numai pentru a stabili multitudinea de lexicuri, nomenclaturi, inventare, numărători, corpusuri -care constituie ansamblul unei părţi importante din material. Pentru a sistematiza ancheta si a evita orice risc de obliterare, au fost elaborate încă de foarte timpuriu ghiduri de anchetă, care au puncte comune cu cataloagele împărţite pe teme de tratat si întrebări de pus; istoria acestora este tot atît de veche ca istoria colonizărilor şi a evanghelizărilor. Modelul modern rămîne însă *Notes and Queries on Anthropology*, manual oarecum oficial al antropologiei britanice - publicat de Royal Anthropological Institute ; prima ediţie datează din 1874 şi încă mai este în uz (ediţia a şasea adusă la zi datează din 1951, ediţia din 1977 este o retipărire a precedentei). Conceput ca un îndreptar sau ca un instrument mnemotehnic, *Notes and Queries* pare a fi servit mai ales la furnizarea, după întoarcerea de pe teren, a planului clasic de monografie universitară ; pe teren, ghidul de anchetă nu este decît rareori util, chiar şi numai pentru simplul fapt că foarte frecvent nu etnologul îi conduce pe informatori acolo unde vrea el: lucrurile stau exact invers. încă de la începutul ei, orice anchetă este marcată de un traseu propriu, de timpi de oprire si de momente de accelerare.

Interlocutorul etnologului este „informatorul", personajul central indispensabil anchetei, despre care cercetătorii discută atît de mult, dar care este rareori menţionat în redarea informaţiei, desigur în virtutea ambiguităţii esenţiale din relaţia pe care anchetatorul nu poate evita să o înnoade cu el. *A priori*, ori'ce membru al societăţii studiate este un potenţial informator, de la „pustiul mucos" pînă la bătrînul presupus a fi, uneori cu totul eronat, un izvor de cunoaştere. în fapt, chestiunea atît de dezbătută a „alegerii" informatorului se rezolvă cel mai adesea fără intervenţia etnologului, uneori chiar împotriva planurilor sale. Este legitim, dar nu în mod necesar verificabil, să consideri că în toate societăţile există „locuri" privilegiate de unde se pot obţine informaţii sigure şi bogate: în'această categorie intră de la sine persoanele de vîrsta a treia, demnitarii, oamenii cu o autoritate evidentă. în afară de faptul, demonstrat de experienţă, că demnitatea nu presupune si cunoaştere, o relaţie de tip tehnic este cel mai dificil de stabilit cu membrii mai de vază ai grupului. Nu in primul rînd etnologul este cel care îşi alege informatorii; anchetatorul se va trezi înconjurat de copii, de adulţi marginali, chiar atipici, cu un profil psihologic foarte asemănător: curioşi, inteligenţi, interesaţi - în ambele sensuri ale cuvîntului -, şmecheri, certaţi cu discreţia, uneori chiar cochetînd cu autoritatea. Nu este cazul să protestăm la lectura acestui portret: el este bine atestat şi adeseori corespunde unor personaje cu care etnologii au legat prietenii durabile, care au putut înţelege ce vrea să facă străinul printre ai săi si l-au ajutat în consecinţă, punîndu-i la dispoziţie o libertate de vorbire si de ascultare destul de rar întîlnită în orice societate, tradiţională sau nu. Pe măsură ce ancheta progresează, cuvîntul se eliberează, totuşi, iar anchetatorul poate reuşi să confere muncii sale una din următoarele caracteristici: fie să mărească numărul de inter-locutori, fie, dimpotrivă, să se limiteze la informaţiile obţinute de la un număr restrîns de subiecţi, dacă nu chiar de la unul singur. Se trece de la informatorul ocazional, care între timp se poate să fi devenit însoţitorul nedespărţit, făcînd confidente cu generozitate, la informatorul specializat. Nu sîntem departe de informatorul profesionist; bine retribuit - uneori liber să-si aleagă singur tariful -, este posibil ca el să fi fost informatorul etnologului precedent sau să devină informatorul celui care va urma, dacă nu cumva între timp, o dată cu vîrsta, a transmis făclia ştiinţei vreunuia dintre fiii săi: în unele societăţi există adevărate dinastii de informatori. Dacă problema validităţii informaţiei se pune mereu, ea nu este niciodată atît de crucială ca atunci cînd relaţia etnologului cu terenul său se stabileşte doar prin intermediul a unu sau doi informatori. Este adevărat că orice societate ascunde oameni care deţin cunoştinţe considerabile si că unele întîlniri contribuie decisiv la progresul anchetei:' cu toţii avem experienţa unor comunităţi în cadrul cărora aproape toată ştiinţa genealogiilor putea fi obţinută de la

cîteva femei în vîrstă, ca să nu ne referim decît la un singur tip de informaţie. Bătrînul Ogotemmeli i-a oferit lui Griaule esenţialul despre cosmogonia dogonilor *(Dieu d'eau,* 1948), în timpul întrevederilor desfăşurate de-a lungul a 33 de zile; dar destăinuirile lui nu au fost făcute întîmplător: „Dogonii [...] i-au dăruit [lui Griaule], prin glasul bătrînului vînător orb, ocazia de a înnoi radical perspectiva anchetei sale" (Calame--Griaule, în Griaule, 1966). Griaule si colaboratorii săi lucraseră în ţinutul dogonilor încă din 1931, dar abia în 1946, cînd etnologul francez relua cursul cercetărilor sale de acolo de unde le întrerupsese în timpul războiului, a început bătrînul să vorbească în numele poporului său. Aventura lui Griaule, oricît ar fi ea de memorabilă, nu este unică în sensul că, cu sau fără voia sa, etnologul este observat, judecat, măsurat si nu rareori se întîmplă ca ancheta lui să se desfăşoare sub controlul strict al întregii societăţi, care poate avea motivele sale, care trebuie respectate, de a cenzura informaţia, parţial sau total, temporar sau durabil. Nici o societate nu ascunde totul, nici una nu dezvăluie totul, iar limita dintre ceea ce se poate spune si ceea ce nu se poate spune variază considerabil de la o societate la alta dar, în aceeaşi măsură, pînă la urmă tot societatea decide asupra acesteia. în această privinţă, nimic nu este mai trist decît imaginea etnologilor care explică eşecul flagrant al muncii lor de teren prin exercitarea ocultă a unei terori orchestrate de către deţinătorii autorităţii cutumiare: evident, cuvîntul nu vine de oriunde, oricînd şi oricum ; etnologul poate să deplîngă acest fapt, dar nu are de ce să o facă si nici nu are mijloacele de a-l explica. Prima modalitate de a-l controla pe etnolog este'tinerea lui sub observaţie. Multe anchete de durată, fructuoase în final, au început într-o atmosferă de suspiciune, de reprobare, uneori de ridicol, etnologul stîrnind reacţii de genul: „Ceea ce faci tu ne calcă pe nervi" (de Dampierre, 1966). O altă modalitate de a controla ancheta, care, chiar dacă pare confortabilă, nu este mai puţin redutabilă decît precedenta, constă nu în a-l ţine pe intrus la distanţă ci, dimpotrivă, în a-i amenaja cît se poate de bine un loc confortabil; însă toată lumea se aşteaptă ca el să nu se mişte de acolo. Avem de-a face cu un caz asemănător în situaţia în care se găsesc astăzi etnologii printre reprezentanţii societăţilor de multă vreme „etnologizate", de exemplu în America de Nord: pe fondul unei atitudini critice faţă de antropologie, etnologul se vede însărcinat cu o misiune precisă si nu este acceptat decît în măsura în care se angajează să o ducă la îndeplinire si să nu se mai ocupe de nimic altceva. Ne aflăm aici printre grupuri care au o practică îndelungată a antropologiei, ştiu ce anume pot obţine şi ce pot refuza; uneori pot să devină ei înşişi etnologi: după ce a fost informatorul antropologului american Leo W. Simson, Don C. Talayesva, indian hopi, ce-i drept, la îndemnul si cu ajutorul celui căruia îi fusese colaborator, va scrie admi-rabila lucrare *Sun Chief* (1942).

M. IZARD

• CASAGRANDE J.B. (ed.), 1960, *In the Company of Man. Twenty Portraits of Anthropolo-gical Informants,* Harper Torchbooks, New York. - CRESSWELL R., GODELIER M. (ed.), 1976, *Outils d'enquete et d'analyse anthropologiques,* Maspero, Paris. - FREILICH M. (ed.), 1970, *Marginal Natives. Anthropologists at Work,* Harper & Row, New York. - GOLDE P (ed.), 1970, *Women in the Field,* Aldine, Chicago. - GRIAULE M., 1957, *Methode de l'ethnographie,* PUF, Paris. - KAPLAN A., 1964, *The Conduct of Inquiry,* Chandler Publishing Company, San Francisco. - MAUSS M., 1947, *Manuel d'ethnographie,* Payot, Paris. - PELTO P.J., PELTO G.H., 1970, *Anthropological Research. The Structure of Inquiry,* Cambridge University Press, Cambridge. - Royal Anthropological Institute, 1951, *Notes and Queries on Anthropology,* ed. a 6-a, Routledge & Kegan Paul, Londra. - SPINDLER L., 1970, *Being an Anthropologist,* Holt, Rinehart & Winston, New York.

2. Documentul etnografic

Antropologia s-a preocupat mai mult să codifice operaţiunile de culegere, de clasificare si de utilizare a materialelor etnografice decît să analizeze statutul epistemologic al documentului etnografic. Faptul se explică probabil prin extinderea aproape infinită a

cîmpului de aplicaţie a acestei noţiuni. în fapt, este document etnografic orice sursă de informaţie disponibilă cunoaşterii etnologice a unei societăţi date. Dacă abordăm problema astfel, ne va fi evident'imposibil să stabilim unde începe si unde se termină documentul etnografic; totodată, va fi iluzoriu să încercăm a-i stabili o tipologie. Din aproape în aproape, noţiunea se lărgeşte tot mai mult; ea nu mai serveşte doar la calificarea mărturiilor materiale si imateriale ale unei culturi, ci si la definirea a tot ceea ce poartă, direct sau indirect,în opinia etnologului, amprenta specifică a unui grup uman si, în această calitate, este consemnat de el sub o formă oarecare. Alături de un obiect prelevat pe loc, fotografiat sau numai descris pe o fisă de cercetare, documente etnografice vor fi inclusiv reconstituirea unei ceremonii de către etnolog, recunoscută în ansamblu ca subiectivă, sau gîndurile pe care i le sugerează un episod oarecare din viata cotidiană a unei societăţi. Tot astfel, opoziţia schiţată de M. Granet între documente „autentice" si „neautentice" sau reinterpretate,'se aplică în special, dar nu exclusiv, la etnologia societăţilor care cunosc scrierea (recurgerea, bunăoară, la relatările de călătorie, la textele misionarilor sau ale administratorilor); ea are o influenţă mai degrabă metodologică decît una epistemologică. Dacă nu putem compara nenumă-ratele texte în limbi indigene, culese prin metode diverse de F. Boas si de discipolii săi cei mai apropiaţi, cărora antropologul american le dorea ca materialele lor să rivalizeze „în valoare documentară cu sursele noastre despre Atena lui Pericle sau despre Renaş-terea italiană" (Lowie, 1971: 122), cu mărturiile indirecte, cum ar fi cele utilizate de etnoistoricii societăţilor din Anzi sau din Mexicul antic (utilizarea arhivelor Conquistei pentru cunoaşterea'perioadei prehispanice), nu mai rămîne decît ca, după o critică a surselor si un demers decodificator, acestea să primească statutul de documente etnografice. Aşa cum au stabilit istoricii în privinţa documentului istoric, împotriva unei tradiţii pozitiviste mult timp dominante în cadrul disciplinei lor (Marrou, 1954; De Certeau, 1975), si documentul etnografic are o natură dublă. Aceasta tine de poziţia lui „interme-diară, între spiritul care studiază si faptul studiat" (F. Simiand). Conţinutul său există independent de observaţia care îl constituie în mărturie, dar el nu accede la demnitatea de document etnografic'decît în măsura în care etnologul este capabil să-l utilizeze ca *indiciu*, adică să-l facă inteligibil si semnificativ totodată, prin intermediul întrebării care i se pune. Sub forma faptului la care se referă, el preexistă anchetei; în calitate de document, el este „creat" de întrebarea care îl suscită si de operaţia care îl izolează de practică, pentru a-l promova ca instrument de cunoaştere. Documentul etnografic este o realitate transformată în semn de euristica etnologică. De aceea, constituirea unei documentaţii etnografice nu poate face doar obiectul unei codificări tehnice sau chiar metodologice.

G. LENCLUD

• CERTEAU M. de, 1975, „Lecriture de l'histoire", Gallimard, Paris. - LOWIE R.H., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines a la Deuxieme Guerre mondiale*, Payot, Paris, 1971). -MARROU H.I., 1954, *De la connaissance historique*, Le Seuil, Paris.

METRAUX Alfred

Etnolog de origine elveţiană, născut la Lausanne în 1902, naturalizat american, Alfred Metraux şi-a făcut studiile universitare la Paris: elev la Ecole des Chartes, diplomat al Ecole Nationale des Langues Orientales si al Ecole Pratique des Hautes Etudes, Secţiunea a V-a, îsi susţine teza de doctorat în litere în anul 1928. Doctrina lui Erland Nor'denskiold confirmă orientarea americanistă predominantă, chiar dacă nu exclusivă, pe care o va da lucrărilor sale, fundamentate pe erudiţia si rigoarea paleografului si pe „bogăţia unei experienţe cum probabil că nici un etnolog nu a cunoscut vreodată" (Levi-Strauss, 1964: 7).' Cele aproape 250 de titluri ale bibliografiei sale vădesc am-ploarea contribuţiei lui Alfred Metraux la arheologia, istoria si etnologia Americii de Sud, a Polineziei, precum şi la studiul cultelor afro-americane şi ale ţăranilor haitieni.

Fondator al Institutului de Etnologie de la Universitatea din Tucuman (Argentina) si al periodicului *Revista* (1928-1934), el a predat la Berkeley, la Yale (1938), a fost cercetător la Bishop Museum din Honolulu (1938-1940) si la Smithsonian Institution (1941-1945), ataşat la Naţiunile Unite (1946), consilier (1947-1950), apoi membru permanent al departamentului de ştiinţe sociale din cadrul UNESCO (1950-1962), director de studii la Secţiunea a VI-a a Ecole Pratique des Hautes Etudes („Ethnologie et sociologie des populations indigenes de lAmerique du Sud", 1959-1963).

Metraux a fost unul dintre principalii susţinători si autori ai lucrării *Handbook of South American Indians* (1946-1950). A jucat un rol de prim-plan la UNESCO, în lansarea programelor de antropologie aplicată (Hylea amazoniană, valea rîului Marbial din Haiti, programul andin); a coordonat proiectul interdisciplinar încheiat prin publicarea seriei *Le Racisme devant la Science* (broşuri separate, publicate începînd cu anul 1951 si reunite în volum în 1960). în perioada 1931-1963, anul morţii sale, Metraux a participat la mai multe misiuni (Chaco, Insula Pastelui, Haiti, Brazilia, Peru, Bolivia). A lăsat în urma sa o operă de excepţional cunoscător al textelor de la începutul colonizării Americii de Sud, de etnolog ale cărui antologii de mituri si lucrări de antropologie religioasă au devenit referinţe în domeniu (antropologie rituală, şamanism) si ale cărui studii de sinteză au schimbat din temelii cunoştinţele despre Insula Pastelui si despre *voodoo*, de savant a cărui exigentă etică a fost'sursa unei activităţi exemplare pusă în slujba drepturilor omului.

S. DREYFUS

► 1928, *La civilisation materielle des tribus Tupi-Guarani,* Paul Geuthner, Paris. 1928, *La religion des Tupi-namba et* ses *rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Ernest Leroux, Paris. 1940, *Ethnology of Eastern Island*, Bishop Museum, Honolulu, *Bulletin* 160, VII (trad. fr. *L'île de Păques,* Gallimard, Paris, ed. I, 1941, ed. a II-a revăzută si adăugită, 1951). 1942, *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso,* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, *Bulletin* 134. 1946, *Ethnography of the Chaco, Handbook of South American Indians,* t. I, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, *Bulletin* 143. 1958, *Le Vaudou haitien,* Gallimard, Paris. 1962, *Les Incas,* Le Seuil, Paris. 1967, *Religions et magies indiennes dAmerique du sud,* Gallimard, Paris.

• LEVI-STRAUSS C, BASTIDE R., RIVIERE G.-H., LEIRIS M., TARDITS C, 1964, *„In memoriam* Alfred Metraux", în *L'Homme, IV, 2:* 5-19. - TARDITS C, 1964, „Bibliographie d'Alfred Metraux", în *L'Homme,* IV, 2: 49-62. - WAGLEY C, 1964, „Alfred Metraux", în *American Anthropologist,* 66, 3, partea 1: 603-607 ; „Bibliography", *Ibidem* : 607-609.

MEXIC. Antropologia mexicană

Marcată de personalităţi si idei provenind nemijlocit din epoca revoluţionară, antropologia mexicană a acordat încă de la început o importanţă deosebită aplicaţiilor practice din domeniul dezvoltării. Ea va apărea în indigenismul lui A. Gamio (1916); constatînd eterogenitatea istorică, rasială, intelectuală si lingvistică a tării sale, el si-a asumat rolul de avocat al unei aculturatii planificate ce permitea încorporarea indienilor în realitatea naţională. Institutul National Indigenist a fost fondat în 1942, dar activitatea sa este inspirată din experienţe anterioare, mai cu seamă din „scoala rurală" a lui M. Sâenz (1922), din „misiunile culturale de castilianizare si civilizare" ale lui Vasconcelos (1925) şi din activitatea Departamentului de Afaceri Indiene creat în 1936, în timpul guvernării lui Cârdenas. Direcţia Institutului este încredinţată lui A. Caso; acesta va iniţia cercetări de teren referitoare la eterogenitatea culturală, la conflictele interetnice, la marginalitate, la aculturatia indusă sau la participarea comunitară, cu sprijinul unor antropologi de valoare precum J. De la Fuente, A.S. Marroquîn, A. Villa Rojas, G. Aguirre Beltrân, A.R. Pozas sau S.S. Nahmad. Constatînd că „problema indiană" este mai puţin economică decît culturală, Caso este partizanul unei „aculturatii

induse" (1948) în domeniile economiei, educaţiei şi sănătăţii; aplicarea politicii de soluţionare a aspectelor negative ale culturii indiene este încredinţată unor agenţi bilingvi. Aguirre Beltrân va da o formă definitivă teoriei indigeniste prin noţiunea de „metisaj" (1957 si 1967), pivot central al culturii naţionale.

Anii '60 au fost marcaţi de critica teoriei si practicii indigenismului. Gonzalez Casanova abordează chestiunea indiană ca pe o problemă a colonialismului intern, care trebuie tratată din punct de vedere politic; G. Bonfil elaborează o critică a cul-turalismului, evidenţiind contradicţiile fundamentelor teoretice ale indigenismului: R. Stavenhagen interpretează situaţia indienilor din Guatemala si din Chiapas în termenii analizei claselor.

De la sfîrsitul anilor '30 se dezvoltă cercetări etnoistorice importante, referitoare la sistemele politice şi economice din perioada prehispanică. Criticînd tezele lui Bandelier, Moreno defineşte statul precolumbian ca pe o oligarhie teocratică militară; Caso anali-zează sistemul funciar; Armillas studiază tehnicile agricole, iar Palerm sistemele hidraulice. Adoptînd o perspectivă marxistă în doctrina si în cercetările sale, P. Kirchoff va exercita o influenţă importantă în epocă asupra studiilor prehispanice; el a iniţiat numeroase proiecte de cercetare a organizării sociale (Monzon, Olive), a înrudirii (Carrasco), a comerţului si tributului (Acosta, Litvak King, Molins), care la rîndul lor deschid căi înspre alte studii etnografice referitoare la Mixteca (Dahlgren), la populaţia otomi (Carrasco), la Tepozotlân (Faulhaber), Chiapas (Cămara, Pozas) etc.

Antropologia mexicană contemporană continuă marile direcţii trasate de fondatorii săi: studierea instituţiilor prehispanice (Jimenez Moreno, Marin, Olivera, Reyes, Matos Moctezuma, Lopez Austin, Mojarras-Ruiz), a sistemelor simbolice precolumbiene (Garibay, Leon Portilla, Dahlgren, Broda, Yolot Gonzâles) şi a comunităţilor indiene contemporane (Cazes, Medina); cu patruzeci de centre şi aproximativ o mie de profesionişti, antropologia mexicană ocupă un loc de frunte în America Latină.

J. GARCIA RUIZ

• AGUIRRE BELTRAN G., 1957, *El proceso de aculturacion*, UNAM, Mexico ; 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la Comunidad y el proceso dominial en mestizoamerica*, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico; 1976, *Aguirre Beltran: Obra polemica*, SEP/INAH, Mexico. - BONFIL G., 1963, „Es aplicable la Antropologia Aplicada? Un ensayo de critica antropologica", *în America Latina*, 6 (1): 29-52. - CASO A., 1948, „Definicion del indio y de lo indio", *în America Indigena*, III (8): 145-181. - CAZES D., 1966, „Indigenismo en Mexico : pasado y presente", în *Historia y Sociedad*, 5: 66-84. - COMAS J., 1964, *La antropologia social aplicada en Mexico. Trayectoria y antologia*, UNAM, Mexico. - GAMIO M., 1916, *Forjando patria*, Porrua, Mexico. - GONZÂLES CASANOVA P., 1968, „Sociedad rural, colonialismo interno y desarrollo", în *America Latina*, 6 (3): 15-32. - KIRCHOFF P., 1966, „Los estudios mesoamericanos, hoy y manana", în *Suma Antropologica en homenaje a R. Weitlaner*, INAH, Mexico. - MEDINA A., GARCIA MORA C., 1983-1986, *La quiebra politica de la antropologia social en Mexico. (Antologia de una polemica)*, 2 vol., UNAM, Mexico. - POZAS R., POZAS I., 1971, *Los Indios en las clases sociales de Mexico*, Siglo XXI, Mexico. - STAVENHAGEN R., 1963, „Clases, colonialismo y aculturacion. Ensayo sobre un sistema de relaciones interetnicas en Mesoamerica", în *America Latina*, 6 (4): 63-104; 1965, *Clases, colonialismo y transculturacion (contribucion al estudio del fenomeno indigena en Mesoamerica)*, ENAH, Mexico.

MICRONEZIA

Micronezia cuprinde insulele Mariane, Caroline, Marshall si Gilbert. Conform datelor arheologice si lingvistice, popoarele vorbitoare de limbi austroneziene si venite din Indonezia sau din Filipine au început să se instaleze pe insulele Palau, Mariane si Yap în urmă cu 3.500 de ani; insulele din estul şi din centrul Micronezie nu au fost locuite decît 1.000 de ani mai tîrziu, de către austronezienii originari din Fiji si Vanuatu, Melanezia (Craib, 1983 ; Alkire, 1977).

Kosrae (Kusaie), Ponape (Pohnpei), Yap, Marianele si insulele principalele, Palau si Truk, sînt de origine vulcanică. Toate celelalte, peste 1.000, sînt coraliene. Cum toate au o suprafaţă redusă si sînt expuse efectelor secetei si taifunurilor, mai puţin de 200 dintre ele sînt locuite în permanentă. în majoritatea cazurilor supravieţuirea, legată tradiţional de întrajutorare, era asigurată de existenta reţelelor de schimburi stabilite între'insule (Alkire, 1978). Locuitorii insulelor Joase", mai ales cele din centrul arhipelagurilor Caroline si Marshall, erau excelenţi navigatori (Gladwin, 1970). în regiunile unde navigaţia era mai puţin intensă, culturile erau mai diversificate. Totuşi, cîteva trăsături se regăsesc peste tot în Micronezia: 1) un sistem de înrudire matriliniar, care pune în valoare primogenitura şi solidaritatea dintre fraţi şi surori; 2) un sistem de subzistenţă economică bazat pe horticultura şi pescuit; 3) un sistem politic în cadrul căruia puterea este investită în indivizi si grupuri care, fiind ierarhizate în ranguri, controlează pămînturile; 4) un sistem religios cu zei mitici, dar şi spirite ancestrale şi locale; 5) o ideologie dualistă prezentă în toate sistemele enumerate anterior.

Spania, Germania, Anglia, Japonia si Statele Unite au exercitat o puternică influentă colonială asupra Micronezieiei. Totuşi, majoritatea insulelor mai puţin accesibile au rămas izolate pînă la cel de-al doilea război mondial. De atunci au început să apară modificări importante, datorate în primul rînd evanghelizării, şcolarizării si dezvoltării modului de retribuire a muncii. Micronezienii, în număr de aproximativ 200.000, sînt împărţiţi în şapte entităţi politice: două na " iuni independente (Nauru şi Kiribati), două aflate într-un raport de „liberă asociere cu Statele Unite (Republica Insulelor Marshall si Statele Federale ale Micronezieiei), două teritorii americane (Commonwealth-ul Insulelor Mariane de Nord şi Guam) şi Republica Palau (Belau), *Trust teritory* al Naţiunilor Unite.

W.W. ALKIRE

• ALKIRE W.H., 1977, *An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*, Cummings Publishing Company, Menlo Park, California; 1978, *Coral Islanders*, Harlan Davidson Publishing Corporation, Arlington Heights, Illinois. - CRAIB J.L., 1983, „Micronesian Prehistory: An Archaeological Overview", în *Science*, 219 : 922-927. - GLADWIN T., 1970, *East Is a Big Bird*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - GOODENOUGH W.H., 1951, *Property, Kin and Community on Truck*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.

MILENARISM ® Mesianism. Profetism

MIT

1. *Natura mitului*

Miturile sînt povestiri despre originea lumii si a fenomenelor naturii, pe care membrii unei societăţi le transmit din generaţie în generaţie, din timpuri străvechi. în general, miturile se disting de alte texte apropiate lor, dar care, ca de exemplu incantaţiile samanice sau recitativele rituale, sînt scandate prin înlănţuiri de cuvinte si de sintagme care nu concordă cu modul narativ. Apoi, timpul ocupă o poziţie capitală în definirea mitului, nu doar pentru că el legitimează discursul mitic din interior, ca pe un cuvînt fondator, dar si pentru că joacă un rol determinant în procesul de fabricare a mitului ca obiect. în fapt, pentru ca un eveniment, o istorie, o naraţiune, la început ieşite din comun, să devină mit, este necesară satisfacerea a două condiţii. Pe de o parte, elementele componente trebuie să intre într-un raport de compatibilitate semantică şi formală cu ansamblul de mituri proprii populaţiei date; pe de altă parte, originea individuală trebuie uitată, ştearsă, pentru a deveni o istorie generală exemplară: aceste două aspecte fundamentale se modelează prin intermediul uneia şi aceleiaşi dimensiuni: timpul. Aşa cum intemperiile fasonează lent un peisaj, afectîndu-i părţile cele mai friabile, la fel si gîndirea mitică lucrează asupra materiei narative, eliminîndu-i elementele instabile, anecdotice sau inadecvate, lăsînd la suprafaţă doar blocuri eratice,

perfect lustruite prin uz. Aşadar miturile se prezintă pretutindeni si întotdeauna ca nişte istorisiri în care efortul gîndirii orientat spre organizarea sistematică a universului este perceptibil mai concret decît oriunde altundeva.

Dacă ulterior, pornind de la o stare de echilibru mereu ipotetic, „climatul" societăţii se schimbă, creaţia mitică procedează si ea la o reajustare a imaginilor la noul mediu geografic, social sau intelectual în care se găseşte societatea. în astfel de momente de criză, cînd societatea este afectată, planurile'i se răstoarnă, reorganizarea devine urgentă, ies la iveală cel mai bine aspectele ideologice şi implicaţiile politice ale miturilor: acum însuşi destinul societăţii este în joc, fiind adus la lumină prin răsturnarea vechilor alianţe şi'alegerea de noi aranjamente. Cînd şocul este prea brutal, ruptura prea profundă, miturile mor. Grupul le respinge ca pe nişte minciuni, fabule sau poezii; ele încetează a mai fi discursul si modul de gîndire dominant si se refugiază în bisericile si capelele unde, o dată cu sfîrsitul unei lumi religioase, s-a retras ceea ce încă mai tine de religie în lume. Astfel, gîndirea mitică este legată, pe bună dreptate în general, de societăţile considerate fără istorie, fără scriere sau tradiţionale: miturile sînt instrumentul de care se foloseşte gîndirea pentru a se feri de subversiunea timpului; şi de societăţile fără progres, în sensul în care „adevăratele tradiţii nu progresează pentru că ele reprezintă - scria Antonin Artaud în trecere pe la populaţia tarahumara - punctul cel mai avansat al oricărui adevăr" (1971: 82).

Timpul este prezent în două moduri în mituri. In numeroase mitologii, el figurează chiar la începutul textelor, sub forma unor locuţiuni precum „La început", „Mai întîi", „în vremuri de demult" - ceea ce instaurează încă de la început distanta necesară motivelor mitice pentru a se putea desprinde de realitate şi deveni metafore ale acesteia. Cealaltă modalitate afectează direct natura specifică a materialului valorificat; aşezînd în acelaşi plan locuri din paliere diferite ale universului, aducînd în scenă personaje în care se confundă regnurile uman, animal sau vegetal si relatînd acţiuni în contradicţie totală cu legile naturii si ale societăţii, mitul nu doar că trimite imediat la o alta temporalitate, o altă epocă, dar expune totodată o serie de elemente şocante din punct de vedere logic, fizic si moral, scopul derulării povestirii fiind tocmai acela de a le trata si de a le reduce. '

' Mitologia evidenţiază corelativ două dimensiuni ale mitului si propune două demersuri pentru analizarea lor. Primul demers porneşte de la formele originare de viată, de la imaginile primitive, întotdeauna incomplete, pentru că sînt întotdeauna prea perfecte sau prea confuze - prea apropiate sau prea îndepărtate de soare, ar spune vulgata amazoniană -, si relatează evoluţia lor, transformările lor progresive pînă la un punct terminal unde toate apar într-un raport de homomorfism perfect cu realitatea. Cînd C. Levi-Strauss scria, în *Geste d'Asdiwal* (1958-1959: 31), că „speculaţiile mitice [...] caută în ultimă instanţă nu reprezentarea realului, ci justificarea aspectului nedesă-vîrsit care-l constituie",' el exprima într-o formă paradoxală aceeaşi idee fundamentală. Raportul de adecvare a mitului la realitate este capital. Este principiul *funcţiei* sale -aceea de a aduna un grup de bărbaţi si de femei în jurul unei ordini a lumii identice si al unei singure concepţii despre existenţă: preocuparea pentru consens în care s-a angajat, pe urmele lui Malinowski, şcoala funcţionalistă engleză, legînd, cu această ocazie, studiul mitului de cel al ritului; principiul *conţinutului* său, acela de a stabili în acelaşi timp o cartografie si o filosofie a acestei ordini a lumii, cu proximităţile si distanţele sale : filologie, hermeneutică, înţelegerea textelor cu rădăcini pînă în tradiţia elenistică; în fine, principiul *formei* sale, liniare şi fracţionate, asemenea peisajelor terestre, cu albii de rîuri si creste de munţi, sau drumurilor din deserturi, parcurse în visele lor de aborigenii australieni: calea analizei structurale este deschisă; aceasta va antrena, mai mult sau mai puţin, toate celelalte moduri de abordare a mitului. Luînd astfel ca prim obiect de studiu istoria povestită, cu toate condiţiile ei de enunţare (oră, loc al povestirii, identitate, talentul naratorului), cu caracteristicile ei externe (dimensiunea relatării, locul povestirii în corpus) si cu proprietăţile sale interne (ritmuri, diacronii, reguli de compunere narativă), etnologul caută nu doar să descopere ierarhiile

pe care o societate omenească le defineşte în interiorul ei si între diferitele părţi ale cosmosului, ci, mai mult, să aducă la lumină şi să descrie legile care reglează funcţio-narea gîndirii mitice ; o gîndire care, ca în vise sau în încercările vizionare provocate cu bună ştiinţă, se sprijină pe imagini, ceea ce are ca principal efect faptul că miturile devin ireductibile la orice definiţie univocă.

Cel de-al doilea demers porneşte de la recunoaşterea mai multor discursuri împletite în mit. în timpul derulării unei istorii de familie,' de exemplu, universuri astronomice, geografice, tehnico-economice, sexuale sau de alt fel îsi desfăşoară în contrapondere elementele şi formele proprii. Mitologul degajă astfel serii de texte derivate sau secun-dare ; ulterior arată că, sub „exteriorizări" diferite, arhitectura lor respectă aceleaşi legi ale compoziţiei ca si cele care organizează mitul în ansamblu, dar care, prin acest efort de clarificare prealabil, sînt aici mult mai vizibile.

în fine, analiza se ridică la un grad mai înalt de generalitate prin compararea sistematică a miturilor între ele, astfel încît să înglobeze în cîmpul ei mitologii aparti-nînd unor orizonturi geografice si culturale din ce în ce mai îndepărtate. Urmînd lanţul transformărilor suportate din loc în loc de unele scheme mitice, antropologul întreprinde atunci o adevărată călătorie în tărîmul miturilor, cu scopul de a percepe, dincolo de regiunile parcurse şi de potecile bătătorite, regulile care călăuzesc mişcările gîndirii: ceea ce Levi-Strauss numea, în introducerea la *Mythologiques* (1964), „regulile de navigaţie" şi care nu ar fi, pînă la urmă, altceva decît regulile spiritului omenesc.

P. BIDOU

2. Analiza miturilor

De la apariţia sa, în secolul al IV-lea Î.Cr. în Grecia, *logos-ul*, adică gîndirea raţională, se opune *mythos-ul*ui ; ba mai mult, el chiar se fundamentează pe capacitatea de a reduce forma de discurs menţionată, de a o interpreta, de a descoperi dincolo de aparentele ei raţiunea ascunsă sau raţiunea în germene (cele două tendinţe coexistă deja). Mitul - în măsura în care tine de limbaj - nu poate fi, în fond si la urma urmei, complet arbitrar, cu totul lipsit de sens. Astfel, cei vechi vedeau în propriile lor mituri nişte apologuri.

O asemenea imagine se va menţine pînă la începuturile secolului al XIX-lea, marcate de descoperirea povestii folclorice europene, conjugată cu cea a textelor sacre din India. Dincolo de iraţionalitatea sa, mitul prezintă de aici înainte două trăsături suplimentare : o mare diversitate formală (povestire despre origini, text sacru, poveste pentru copii) si universalitatea anumitor motive (potopul, înşelătorul etc). F.M. Miiller stabileşte o paralelă între formarea limbilor şi formarea miturilor: aşa cum sanscrita şi limbile europene au o origine comună, toate mitologiile provin dintr-o sursă unică, dar, în acest caz, diversificarea lor s-a produs într-un mod patologic, antrenînd tot felul de incoerente. Fapt care nu-l împiedică pe Miiller ca, pornind de la fragmente disparate pe care el le selecţionează după un anumit plan, să reconstituie un cult solar originar: sistematismul lui va fi corectat de susţinătorii plini de zel ai lui Miiller, mai ales de francezii M. Breal şi G. Paris; pentru ei, ansamblul astrelor ar trebui considerat o referinţă ultimă a miturilor. în fapt, astrele sînt elemente ale naturii care apar în cel mai remarcabil si mai regulat mod cu putinţă (Belmont, 1986). Numai ele erau în situaţia de a oferi gîndirii „primitive" materialul pentru construirea unei reprezentări a lumii, desigur naivă si neîndemînatică, dar bogată în miraculos si în poezie (adică în metafore nemotivate).

Etnologia, care de la sfîrsitul secolului trecut încoace a acumulat la rîndul ei un material mitologic considerabil, nu pare a fi schimbat cu nimic această perspectivă. Ba mai mult, O. Dorsey, F. Boas si, cu totul independent, E.B. Taylor sau chiar J.G. Frazer (care postulează existenta unui cult generalizat, al fecundităţii) vor insista asupra legăturii, chiar a confuziei dintre mit si ritual. B. Malinowski, fidel poziţiei sale functio-naliste, a derivat mitul din necesitatea rituală, după modelul propriei noastre tradiţii teatrale, unde o piesă are nevoie de un suport textual pentru a fi pusă în scenă. Alţii, ca

de exemplu L. Levy-Bruhl, vor căuta în domeniul psihologiei soluţia pentru enigma reprezentată de mit. Dar aceasta va duce la acreditarea definitivă a'asimilării mitului cu miraculosul si a gîndirii primitive cu gîndirea infantilă. Cît despre M. Eliade, el interpretează miturile mai degrabă ca expresii ale unei gîndiri a temporalităţii ciclice, proprie popoarelor fără scriere, o astfel de concepţie temporală fiind presupusă ca mai liniştitoare, mai confortabilă pentru spirit decît aceea a unei temporalităţi liniare sau istorice.

în anii '50, C. Levi-Strauss va revoluţiona radical studiile mitologice, asa cum făcuse zece ani mai devreme cu studiul relaţiilor de rudenie, referindu-se la avantajele lingvisticii structurale : nu are nici un sens să căutăm semnificaţiile unei relatări mitice, deoarece, luată izolat, nu are nici una; o relatare mitică nu dobîndeşte (şi nu produce) sens, decît în funcţie de sistemul de miteme căruia îi aparţine (si la care participă).

Analiza structurală a miturilor este aşadar o metodă comparativă. Este vorba de izolarea mitemelor (a motivelor care cooperează la alcătuirea unui sistem) si de observarea transformărilor acestora în alte motive, atunci cînd se face trecerea de la o mitologie locală la alta. Transformările se operează după reguli logice simple, mai ales prin inversare, dar si prin multiplicare sau slăbire, prin intermediul unuia sau mai multor elemente, ori'prin trecerea de la un cod (astronomic, biologic, animalier, sociologic etc.) la altul. De exemplu, comparînd mitologiile amazoniene cu cele din Cîmpii (America de Nord), asistăm la transformarea temei călătoriei cu piroga a celor doi fraţi, Soarele si Luna, în tema disputei acestora pentru soţiile lor pămîntene, adică pentru o femeie'si pentru o broască. Fiecare mitologie, constituită prin opoziţie fată de cele ce-o înconjoară, reflectă pînă la urmă una dintre realizările combinării'virtual infinite a unui număr redus de structuri mentale. Principiul analizei structurale rezidă în aceste mişcări de du-te-vino constante între structurile mentale amintite, diversele lor realizări narative si contextele lor etnografice, adică mediul natural si social pe care miturile au funcţia de a-l reprezenta; exerciţiul este facilitat, în definitiv, de faptul că aceste structuri există atît în spiritul indigenilor, cît si într-al nostru. Construcţia logică a unui mit (sau a unui ansamblu de mituri) se degajă cu uşurinţă, împreună cu semnificaţiile sale.

Analiza structurală a dat rezultatele cele mai remarcabile în studiul mitologiei amerindiene. Prin figura păsărarului, Levi-Strauss demonstrează în *Mythologiques* unitatea profundă a gîndirii indiene, de la bororo pînă la ojibwa septentrionali, trecînd pe Coasta de nord-vest a Americii de Nord. Acestea fiind spuse, notăm că si alte mitologii similare au făcut obiectul aceluiaşi tip de analiză, cu rezultate probante. Citătm lucrările lui J.-P Vernant si M. Detienne despre lumea antică, cele ale lui N. Belmont, care stabilesc o legătură între mitologia clasică si povestea folclorică europeană, si pe cele ale lui G. Dumezil, care pornesc de la materiale indo-europene şi caucaziene.'

E. DESVEAUX

• ARTAUD A., 1963, *Voyage au pays des Tarahumara,* Gallimard, Paris. - BELMONT N, 1985, „Orphee retrouve", în *L'Homme* 93: 59-83; 1986, *Paroles paiennes: mythe et folklore,* Imago, Paris. - BREAL M., 1877, *Melanges de mythologie et de linguistique,* Hachette, Paris. -BOAS F., 1916, „Tsimshian Mythology", în *Thirty-First Annual Report (1909-1910),* Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington DC. - DESVEAUX E., 1988, *Sous le signe de l'ours, mythes et temporalite chez les Ojibwa septentrionaux,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grece,* Gallimard, Paris. - DORSEY J.O., 1894, „A Study of Sioux Cults", în *Eleventh Annual Report (1889-1890),* Bureau of American Ethnology Smithsonian Institution, Washington DC. - DUMEZIL G., 1983, *La courtisane et les seigneurs colores et autres essais: vingt-cinq esquisses de la mythologie,* Gallimard, Paris. - ELIADE M., 1963, *Apects du mythe,* Gallimard, Paris. - FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough. A Study on Magic and Religion,* 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or,* 4 vol., Robert Laffont, 1981-1984, Paris). - LEVI-STRAUSS C, 1973 (1958), „La geste d'Asdiwal", în *Anthropologie structurale,* t. II, Plon, Paris; 1964-1971, *Mythologiques* ; t. I, *Le cru et le cuit*

(1964); t. II, *Du miel aux cendres* (1967); t. III, *L'origine des manieres de tables* (1968); t. IV, *L'homme nu* (1971), Plon, Paris. 1985, *La potiere jalouse*, Plon, Paris. - LEVY-BRUHL L. (1931) 1963, *La mythologie primitive: le monde mythique des Australiens et des Papous*, PUF, Paris. - MALINOWSKI B., 1948, „Myth in Primitive Psychology", în *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe, Illinois. - MULLER FM., 1861, *Lectures on the Science of Language*, Longman, Londra (trad. fr. *La science du langage*, Durand, Paris, 1876). - PARIS G., 1875, *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, Franck, Paris. - TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876-1878, Paris). - VERNANT J.-P, 1974, *Mythe et societe en Grece ancienne*, Maspero, Paris.

MOARTE

Conştiinţa morţii, accesibilă doar omului, a generat încă din timpurile preistorice reprezentări si practici de o diversitate uluitoare. Moartea este un fapt social prin excelentă. Nu are sens să ne închipuim că am putea rezuma, într-o manieră oricît de succintă, panorama etnografică a tuturor aspectelor legate de riturile si credinţele funerare. Este preferabil să examinăm doar cîteva dintre aspectele ei, care, dincolo de specificităţile lor culturale, prezintă problema umană a morţii în termeni generali.

Omul a aspirat dintotdeauna la nemurire si la tinereţe veşnică. Multe sînt miturile care explică originea morţii si a duratei scurte a vieţii. Uneori responsabil este omul, datorită lipsei lui de grijă, neîndemînării sau neascultării sale. Alteori, responsabilitatea pentru apariţia morţii este atribuită unui mesaj pervertit, adus de un emisar care poate lua, de exemplu, figura unui animal, sau este pusă pe seama unor evenimente exterioare societăţii omeneşti. Dacă moartea este, aşadar, inevitabilă, ea nu este totuşi concepută ca o aneantizare.'A vorbi despre moarte este totuna, în majoritatea cazurilor, cu a vorbi despre persoana umană, gîndită într-o manieră generală ca fiind constituită din elemente spirituale disociabile de învelişul corporal si, în consecinţă, aflate în afara razei de acţiune a corupţiei. Mai mult decît un sfîrsit, moartea este'considerată ca o călătorie pe care este bine să o pregătim cu toată grija, pentru ca defunctul să poată părăsi, singur si mulţumit, lumea celor vii. Moartea este aşadar un rit de trecere, putînd să comporte mai multe etape, de la purificarea celor apropiaţi si a obiectelor care au aparţinut mortului pînă la separarea definitivă de lumea celor vii. Se cuvine ca trecerea prin aceste etape să fie respectată, pentru că rătăcirile morţilor sînt considerate, în multe societăţi, ca nefaste. Destinaţia finală a defunctului depinde de circumstanţele morţii, de statutul său social sau de consideraţii morale.

Nu toate felurile de moarte sînt echivalente. Pentru vechii egipteni, moartea ideală survenea la finalul unei vieţi de 110 ani... Pentru alte popoare din Africa, în schimb, orice moarte ascunde o crimă si trebuie procedat la o anchetă aprofundată pentru aflarea agresorului. în Grecia antică, oamenii morţi prematur, sinucigaşii, războinicii si asasinaţii erau condamnaţi să rătăcească pe suprafaţa pămîntului un'număr de ani echivalent cu anii sortiţi să-i trăiască. Oamenii ucişi în'război, victimele sacrificiilor si femeile moarte la naştere, la mexicani, mergeau în sălaşul Soarelui, pe cînd morţii de moarte naturală, oricare le-ar fi fost statutul, se duceau la Mictlan. Incaşii credeau că oamenii din popor si nobilii erau separaţi si în eternitate, tot asa cum fuseseră si în timpul vieţii. Pentru chinezi, importanta funeraliilor era proporţională cu vîrsta defunctului; copiii nu aveau dreptul la nici un ritual; femeile care mureau la naştere, în alte locuri glorificate, aici erau considerate ca impure.

Muribundul trebuie aşadar să părăsească lumea celor vii si să intre treptat în cea a morţilor. Putrezirea trupurilor a fost percepută mereu ca o necurătie. Ca atare, numeroase sînt ritualurile de curăţire pe care trebuie să le îndeplinească familia si cei din anturajul defunctului. în India, în general, moartea este poluantă în mod radical. Pe toată durata procesului de descompunere, cadavrul este îndepărtat fie definitiv, fie tranzitoriu, pentru a i se recupera rămăşiţele imputrescibile (oasele, cenuşa), înzestrate adeseori cu virtuţi magice. Corpul poate fi'expus, înhumat, aruncat în apă sau incinerat.

Australienii aşază rămăşiţele pămînteşti pe o platformă, într-un copac; popoarele din Siberia abandonează cadavrul în locuri izolate, asa cum se proceda de altfel, în secolul al XVII-lea, în Iran, unde zoroastrienii ridicau turnuri ale liniştii, pe care depuneau cadavrele si le lăsau în seama păsărilor de pradă. Vechii peruvieni îsi depuneau morţii în nise, alte popoare dispuneau copiii în urne, în poziţii fetale. O dată cu marile civilizaţii urbane apar necropolele, cum ar fi „sălaşul celor mulţi" din Alexandria, cel mai întins loc de acest fel din lumea clasică. Piramidele si tumulii adăpostesc mormintele nobililor (la egipteni, populaţia maya din Palenque,'lumea celtică). în majoritatea cazurilor lumea indiană, cu excepţia cîtorva grupuri, si ţările indianizate din Sud-Estul asiatic îsi incinerează morţii si le păstrează rămăşiţele'. Flăcările rugurilor nu consumă decît o formă trecătoare : fiinţa se reincarnează din existenţă în existenţă, iar moartea nu este decît o trecere, o renaştere prin foc.

Unele popoare au încercat să ferească rămăşiţele pămînteşti de putrezire. Exemplul cel mai cunoscut este acela al vechilor egipteni, 'care practicau îmbălsămarea în virtutea ideii că diversele elemente din constituţia fiinţei animate se dispersează în momentul morţii si trebuie reunite din nou în corp, pentru ca omul să poată trăi o nouă viată. Si în Peru, atît în culturile din Paracas, cît si în Imperiul Inca, procedeele de mumificare, mai puţin perfecţionate decît cele ale egiptenilor, permiteau conservarea rămăşiţelor pămînteşti; acestea erau expuse cu ocazia sărbătorilor şi erau „hrănite" cu iubire. în Polinezia, descompunerea cadavrului era adeseori încetinită prin procedee de îmbălsă-mare; aici, dispariţia progresivă a instanţei spirituale în lumea morţilor coincidea cu alterarea, anume cu dispariţia formei umane a corpului. La capătul unei metamorfoze, dezbrăcată de forma ei primitivă, entitatea spirituală se instala în lumea morţilor. Relicvele, sub forma oaselor, reprezintă o modalitate de păstrare a unei părţi materiale din cel decedat în scopuri diverse, care merg de la protecţia acordată celor vii pînă la funcţionalităţi mnemotehnice. Capul, datorită virtuţilor sale specifice, face adeseori obiectul unor preocupări speciale, cum se întîmplă în cazul populaţiilor din Sepik (Noua Guinee), unde craniile supramodelate sînt depuse în „Casa Bărbaţilor" si participă la riturile de iniţiere si de fertilitate. în Gabon si Congo, craniile'si osemintele erau păstrate în relicvarii din împletituri sau din scoarţă de copac.

în multe cazuri, locul central în reprezentări' si în rituri îl ocupă mai degrabă persoana mortului decît moartea în sine. în Africa neagră, funcţia strămoşului este aceea de a garanta ordinea biologică şi socială, de a veghea la buna transmitere a tradiţiilor. Nu oricine poate deveni un strămoş: copiii, adolescenţii, vrăjitorii, sinucigaşii, cei loviţi de trăsnet si captivii nu au acces la acest statut. Viata socială a defunctului, dar si cauzele morţii sale, mărimea si bogăţia familiei sale sînt fenomene pe care cei rămaşi în viată le vor interpreta pentru a sti dacă mortul se va bucura de o supravieţuire fericită. în Polinezia, statutul de strămoş era adeseori refuzat femeilor, mezinilor si indivizilor de rang inferior. Morţii „neancestralizati" nu mai erau luaţi în considerare în memoria genealogică a grupului.

Morţii pot vorbi o limbă tradusă prin ritmul si sunetul tobelor (Africa neagră, Melanezia) sau pot imita limba oamenilor; în general, ei sînt consultaţi pentru cunoaş-terea viitorului. în lumea occidentală, necromantia grecească îsi atribuia capacitatea de a chema fantomele defuncţilor, pentru răzbunarea victimelor unei morţi violente. în lumea oceaniană, morţii se implică intens în lumea celor vii si de aceea activităţile cotidiene sînt punctate de rituri funerare.

în măsura în care majoritatea societăţilor tradiţionale prezintă o concepţie ciclică a timpului, moartea este asociată fertilităţii. Uneori, legătura dintre rămăşiţele omeneşti si fecunditatea agrară este conotată negativ. Populaţia moundang din Ciad cred că leşul regelui sterilizează pămîntul; prin urmare trebuie făcut să dispară, păstrîndu-i-se capul, ca simbol al demnităţii dinastice. Corpul îi este opărit, apoi închis într-o urnă, iar oasele îi sînt aruncate într-un rîu în creştere. Ulterior, cadavrul regelui va fi înlocuit cu o păpuşă împletită din pir. în sudul Pacificului, încoltirea plantelor alimentare din trupurile strămoşilor este o temă frecventă. La fel, în Peru este folosit unul si acelaşi termen pentru a desemna atît strămoşul mumificat, cît si sămînta.

Ritualul funerar, asumare socială a morţii, caracterizează societăţile tradiţionale, dincolo de diferentele importante prezentate de formele culturale. în schimb, în societăţile industrializate, moartea a devenit o interdicţie majoră. Refuzul de a suporta emoţia fizică provocată de vederea morţii, importanta acordată corpului si declinul concepţiilor spirituale converg spre a face din moarte nu un rit de trecere, ci' un eveniment pe care îl ascundem si care se derulează, ca o regulă generală, departe de casă. Dar si aici, moartea în spital, fenomen prin excelentă tehnic, stîrneste atitudini diverse, tinînd de etnologia lumii contemporane.

C. BERNARD

Fiecare dintre noi va trebui să ne confruntăm, într-o bună zi, cu acest eveniment biologic ineluctabil care este moartea unei fiinţe dragi sau moartea proprie. Moartea poate suscita emoţii dintre cele mai puternice si rituri dintre cele mai extravagante. Totuşi, nu se poate vorbi despre un acord între societăţi cu referire la evaluarea sau chiar' la natura ei. Putem lupta împotriva morţii, o putem primi cu seninătate sau ca pe o pedeapsă, putem concepe evenimentul ca fiind explicabil sau întîmplător, putem vedea în muribund un erou sau o victimă, iar în experienţa ei o iniţiere într-o viată nouă ori, dimpotrivă, o anihilare. Majoritatea societăţilor consideră'că, într-un fel' sau altul, conştiinţa individului continuă să existe după abandonarea corpului, care poate fi îngropat, incinerat, expus, mîncat sau tratat în multe alte feluri. Concepţiile asupra persoanei pot fi complexe, pot implica existenta mai multor suflete diferite, în vreme ce obiceiurile de păstrare a osemintelor, a cenuşii, a lichidelor organice sau a altui suport pentru conştiinţă readuc în discuţie frontiera general acceptată dintre suflet si trup. Ca spirit, defunctul este supus unei transformări ce răstoarnă proprietăţile fundamentale ale persoanei vii. Ontologic, el este adeseori asimilat unei divinităţi sau unor puteri naturale, devenind astfel pricină de boli sau de evenimente fericite.' Spaţial, el sălăşlueşte altundeva, de obicei în cer sau într-o lume subterană, unde totul se întîmplă pe dos. Deci orice comunicare urmărind să-i discute activitatea presupune efectuarea unor călătorii spirituale între cele două lumi. Temporal, defunctul se poate afla în aşteptarea învierii, ca în creştinism (chiar dacă învierea poate fi interpretată si aici ca o viată reînnoită în prezent); sau poate aştepta reincarnarea, ca în hinduism ori în budism, ambele punînd problema de a şti în ce măsură va rămîne el aceeaşi persoană, de la o viaţă la alta; sau, la limită, se poate afla într-o stare de anihilare treptată (sau imediată, ca în ateism sau ca la anumiţi vînători-culegători (Woodburn, în Bloch, Parry, 1984). In practică, o societate dată va prezenta adeseori un amestec sau un compromis între aceste poziţii, în special la niveluri sociale diferite. Supravieţuitorii, cînd organizează funeraliile defunctului, împărtăşesc la început, parţial, starea de moarte a acestuia. Ei trebuie să poarte vesminte speciale, sînt consideraţi impuri si se desfigurează sau îsi distrug recoltele. Autodistrugerea sugerează aici sacrificiul, pentru că ofrandele se pot face nu numai pentru defunct, ci si ca substituţie pentru cei vii, pentru a-i proteja de mînia şi de gelozia lui. La început', datorită acestei identificări, rudele defunctului pot fi sensibile la acţiunile mortului, cum ar fi trimiterea de boli; dar aceasta este o stare tranzitorie care, treptat, face loc unui alt tip de separaţie. Procesul este legat, în principiu, de un anumit sentiment al salvării sau devenirii defunctului (Vitebsky, 1990). Experienţă personală pentru defunct si pentru apropiaţii săi, moartea este totodată si un eveniment social. Rude deja de multă vreme uitate asistă acum la funeralii, certuri latente izbucnesc din cauza bănuielii sau acuzaţiei de vrăjitorie. Moartea vîrstnicilor este necesară pentru dezvoltarea familiei si a descendentelor acesteia (Goody, 1962), iar amploarea funeraliilor tinde să reflecte 'importanta socială a defunctului. Oricît de profundă ar fi durerea pricinuită, funeraliile unui copil nu vor fi niciodată atît de grandioase precum cele ale unui personaj important. O căpetenie riscă să altereze prin moartea sa fertilitatea unei regiuni sau a unui întreg popor, de aici imaginile la care fac apel adeseori funeraliile, regenerarea fiind văzută din perspectiva sexualităţii sau a ciclurilor vegetale (Bloch, Parry, 1984), care subordonează natura provizorie a individului

fată de idealul unei societăţi permanente si repetitive. R. Hertz (1907), într-o lucrare devenită clasică, a calificat moartea drept un „sacrilegiu" la adresa societăţii, care îsi regăseşte integritatea prin intermediul funeraliilor, chiar dacă în plan social se poate vedea atît produsul, cît si izvorul unor asemenea ritualuri. în grupurile de descendentă mai ales, defunctul poate fi încorporat într-o societate a strămoşilor, pentru care moartea a reprezentat o iniţiere. Această „societate", considerată ca fiind liberă de imperfecţiunile societăţii celor vii, poate exercita o autoritate transcendentă cvasilegală asupra acesteia din urmă (M. Fortes). Cu toate că ritualurile funerare, spectaculare uneori, sînt uşor de observat, structura ritului nu conţine si nici nu explică în întregul său, procesul de doliu (Rosaldo, 1984). Doliul este specific zilelor noastre, în Occident, unde multă lume nu crede în viata de apoi, unde spiritualismul este o activitate marginală, aflată în general la confluenţa cu modul de gîndire laic şi chiar cu perspectiva creştină. Aici, exteriorizarea durerii interioare este adeseori atenuată; în nevrozele şi sentimentele de culpabilitate din limbajul freudian sînt uşor de recunoscut spiritele răzbunătoare si periculoase, prezente în diferite alte culturi (după Freud, credinţa în continuitatea existentei defunctului traduce o incapacitate de a accepta „încercarea realităţii"). Ca răspuns la problemele celor care, fără încredere sau credinţe, se confruntă cu moartea, a început recent să se dezvolte o nouă disciplină, „tanatologia" (metodă de sprijinire a muribunzilor si a celor din anturajul lor imediat), mai ales în spitalele unde sînt trataţi bolnavi în ultima fază (Kiibler-Ross). Tanatologia face apel la un amestec de freudism, de credinţă creştină si de consideraţii care evocă baza practicilor funerare din societăţile tradiţionale. Noua modalitate de reflecţie va contribui, după cîte se pare, la alimentarea interesului crescînd pentru antropologia morţii.

P. VITEBSKY

• ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royaute sacree chez les Moundang du Tchad,* Payot, Paris. - ANDREESCU I., BACĂU M., 1986, *Mourir ă l'ombre des Carpathes,* Payot, Paris. - ARIES P, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* Le Seuil, Paris. 1977, *L'homme devant la mort,* Le Seuil, Paris. - ASSAYAG J., 1987, „Le cadavre divin. Celebration de la mort chez les Lingayat-Virasaiva (Inde du Sud)", în *L'Homme,* XXVII (3): 93-112. - BARRAUD C. *et al.,* „Des relations et des morts. Quatre societes vues sous l'angle des echanges", în J.-C. Galey (ed.), *Differences, valeurs, hierarchie. Textes offerts â Louis Dumont,* Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1984. - BLOCH M., PARRY J. (ed.), 1982, *Death and the Regeneration of Life,* Cambridge University Press, Cambridge. - CEDEROTH S., CORLIN C., LINDSTROM J. (ed.), 1989, *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Belief,* Almqvist & Viksell, Stockholm. -FREUD S., 1917, „Trauer und Melancholie", în *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse,* 4 (6): 288-301 (trad. fr. „Deuil et melancolie", în *Metapsychologie,* Gallimard, Paris, 1968). -GOODY J., 1962, *Death, Property and the Ancestors,* Tavistock, Londra. - GUIDIERI R., 1980, *La route des morts,* Le Seuil, Paris. - HERTZ R., 1928, „Contribution â une etude sur la representation collective de la mort", în *Melanges de sociologie religieuse et de folklore,* Alcan, Paris. - HSU F, 1967, *Under the Ancestors' Shadow,* Doubleday, New York. -HUMPHREY H, KING S.C. (ed.), 1981, *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death,* Academic Press, Londra. - HUNTINGTON R., METCALF P, 1979, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual,* Cambridge University Press, Cambridge. - LEMOINE J., 1972, „Linitiation du mort chez les Hmong", în *L'Homme,* XII (1): 105-134, XII (2): 85-125, XII (3): 84-110. - LEON-PORTILLA M., 1963, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind,* University of Oklahoma Press, Norman (trad. fr. *La pensee azteque,* Le Seuil, Paris, 1985). - PERRIN M., 1983, *Le chemin des Indiens morts,* Payot, Paris. - ROSALDO R.I., 1984, „Grief and a Headhunter's Rage", în E. Bruner (ed.), *Play, Text and Story,* American Ethnological Society, Washington DC. -THOMAS L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort,* Payot, Paris. - VITEBSKI P, *1990, Dialogues with the Dead. The Discussion of Mortality, Loss and Continuity among the Sora of Central India,* Cambridge University Press, Cambridge. - VOVELLE M., 1983, *La mort et l'Occident de 1300 â nos jours,* Gallimard, Paris.

MOD DE PRODUCŢIE —¥ *Vînători-culegători. Despotism oriental. Sclavagism 2 - Sistemul sclavagist. Marxism si antropologie. Producţie domestică. URSS (CSI). Antropologia rusă şi sovietică* ’

MODEL

în limbajul antropologiei, ca si în al oricărei alte ştiinţe diferite de matematică, utilizarea *noţiunii* de „model” se referă mai mult sau mai’puţin explicit la utilizarea dată *conceptului* de „model” de logica matematică. Modelul, ca obiect formal, aparţine unui univers constituit prin generarea de modele si referitor la care prin definiţie nu se pune chestiunea unei distincţii între realitate si idealitate.

în afara domeniului matematic, orice ştiinţă se confruntă cu datele, astfel încît chestiunea epistemologică crucială este aceea a posibilităţii de a trece de la o informaţie empirică la ceea ce poate fi abstract în ea. Toate ştiinţele îsi propun să elaboreze modele, dar nu toate reuşesc acest lucru în mod identic. în'stiintele sociale, proliferarea obiectelor si a parametrilor solicitaţi pentru izolarea lor, dificultăţile de identificare si clasificare a acestor obiecte şi parametri fac imposibilă definirea unui demers coerent al construirii de modele; nu este vorba de lipsa instrumentelor, ci de o realitate care este ocultată. Prin urmare, în antropologie nu vom putea vorbi despre modele, în general, decît prin parafraze, ceea ce nu exclude însă ca unele dintre domeniile de investigaţie proprii acesteia să fi făcut obiectul unui tratament formal: este, mai cu seamă, cazul întregului domeniu al înrudirii si alianţei. Modelele antropologiei sînt susceptibile uneori de a lua un aspect matematic, fie prin deplasare analogică - transliterarea unei înlănţuiri de relaţii sociale într-o figură topologică, de exemplu -, fie prin utilizarea unui algoritm a cărui determinare depinde de natura obiectului (algebra înrudirii, de exemplu), astfel încît utilizarea lui este obligatorie în orice exerciţiu ipotetico-deductiv.

Lui C. Levi-Strauss (1953, reluat în 1958) îi datorăm încercarea de a conferi un statut precis utilizării noţiunii de „model” în antropologie. Modelele, obiecte ale analizei structurale, sînt construite pornind de la „relaţiile sociale”, această construcţie fiind necesară pentru evidenţierea „structurilor sociale”; operaţiunea numită „transformare” permite trecerea de la un model la altul. Modelul levi-straussian este un obiect formal construit şi nu devine o reprezentare organizatoare a cîmpului social decît în măsura în care face apel la un formalism exterior culturii studiate: modelul antropologului şi modelul „indigen” nu coincid, dat fiind faptul că acest al doilea model tine de materialul oferit de cultura avută în vedere. Referitor la distincţia făcută de Levi-Strauss între „modelul mecanic” si „modelul statistic”, aceasta vorbeşte despre diferenţa de tratament care vizează obiecte de acelaşi fel, dar pe care le deosebeşte complexitatea, adică numărul de parametri necesari identificării lor.

Caracterul „slab” al formulării de modele în antropologie explică de ce cuvîntul „model” nu este folosit în general decît în accepţia lui curentă, adeseori în concurenţă cu acela de „structură”. Ce înseamnă aşadar, în ştiinţele sociale, construirea unui model? înseamnă să încerci a reduce complexitatea obiectului la cîteva lucruri accesibile discursului ştiinţific: din acest punct de vedere, modele producem cu toţii, fără să ne dăm seama, din momentul cînd începem să răspundem nevoii de comprehensiune. Introducerea de către Max Weber (1922, reed. 1952) a noţiunii de „tip ideal” tine tot de această preocupare. Degajat prin „accentuarea unilaterală” a unuia sau mai multor puncte de vedere adoptate asupra realităţii, tipul ideal este o abstracţie operatorie, funcţia lui fiind nu să producă obiecte formale autonome, ci să permită formularea de ipoteze referitoare la natura obiectelor reale. Operaţia analitică se bazează pe aprecierea distantei existente între modul de manifestare specific unui fenomen si comportamentul - în sensul experimental al termenului - tipului ideal corespunzător, un fel de variantă conceptuală, de folosinţă exclusiv euristică.

M. IZARD

• BADIOU A., 1969, *Le concept de modele*, Maspero, Paris. - GRANGER G.-G., 1960, *Pensee formelle et science de l'homme*, Aubier, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. - SPERBER D., 1969, *Le structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, Paris. - THOM R., 1983, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, Paris. - WEBER M., 1951, *Gesammelte Aufsătze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubingen (trad. fr. *Essai sur la theorie de la science*, Plon, Paris, 1965).

MONEDĂ

Primele cercetări etnologice referitoare la monedă si la echivalentele acesteia în societăţile primitive au întîmpinat mai multe obstacole. Cel dintîi ţinea de incapacitatea de a aprecia importanta pe care o pot avea fenomenele monetare în societăţi considerate ca fiind aproape incapabile să-si asigure supravieţuirea si în cadrul cărora singurele tranzacţii imaginabile păreau a se baza obligatoriu pe troc. O altă dificultate provenea din starea cunoştinţelor economice. Etnologii s-au văzut confruntaţi cu teorii concurente, si adeseori ireconciliabile, despre natura fenomenelor monetare si nu le-a fost deloc uşor să se elibereze de polemici care nu priveau decît indirect obiectul studiilor lor.

Dezvoltarea cercetărilor etnologice a permis să se aprecieze deplin importanta, originalitatea si diversitatea fenomenelor monetare în societăţile primitive. Lucrările cele mai importante aparţin lui F. Boas (1897) si analizează distrugerea voluntară a bunurilor *(potlatch)*, obicei specific populaţiilor'indiene de pe Coasta de nord-vest a Americii, sau lui B. Malinowski, care se referă la circulaţia monedelor ceremoniale *(kula)* la populaţiile din Melanezia. Am putea cita de asemenea lucrarea lui W.H. Armstrong (1928) care arată, în legătură cu monedele din insula Rossel (Melanezia), complexitatea mecanismelor de numărare utilizate într-o societate primitivă, si pe aceea a lui R. Thurnwald (1916), unul dintre cei dintîi care au subliniat importanta noţiunii de reciprocitate.

'Aceste lucrări de început sînt utilizate de M. Mauss, în *Essai sur le don* (1925), pentru a stabili caracterul generalizat al schimbului în societăţile primitive. Contrar unora dintre predecesorii săi, precum C.G. Seligman sau Malinowski, Mauss revendică dreptul de a utiliza noţiunea de „monedă" cu referire la societăţile primitive. Salbele de scoici din Melanezia sau arama la populaţia kwakiutli îndeplinesc la fel de bine, din punctul lui de vedere, funcţiile atribuite or'icărei monezi (rezervă de valoare, etalon de măsură si mijloc de schimb). Totuşi monedele primitive păstrează cu proprietarii lor succesivi o anume legătură mistică, astfel încît nu este niciodată posibil să se stabilească, prin intermediul lor, schimburi independente de identitatea partenerilor implicaţi. După Mauss, abia o dată cu apariţia monedei moderne se poate vorbi despre operarea unei distincţii nete între cei care schimbă si ceea ce se schimbă.

Recunoaşterea importantei fenomenelor monetare în societăţile primitive a făcut posibilă manifestarea, în antropologie, a unei tendinţe de a reproduce divergentele născute din dezbaterile contemporane din domeniul ştiinţelor sociale.

Antropologii marxişti, de exemplu, îsi bazează analizele pe triada producţie - circulaţie - consum, preluată de la Marx, si perpetuează adeseori, în pofida cîtorva rezerve, o perspectivă de tip evoluţionist. Analizele lor sînt divergente, în funcţie de conceptele pe care le consideră ei a fi'de reţinut de la Marx (Meillassoux, 1975). M. Godelier (1969) demonstrează totuşi că, la populaţia barruya, utilizarea sării ca monedă, atunci cînd apare în afara societăţii, este complementară cu valoarea ei ca obiect de schimb social în cadrul societăţii. '

Foarte diferite sînt'lucrările lui K. Polanyi (1944), unde se rediscută majoritatea conceptelor din economia politică, insistîndu-se asupra caracterului excepţional al societăţilor moderne în cadrul cărora apare piaţa unificată. Succesorii săi, P. Bohanan în special (1968), se interesează de situaţia care prevalează în absenta unei asemenea pieţe, caracterizată prin multiplicarea sferelor de schimb, mai mult sau mai puţin impermeabile una pentru cealaltă. Situaţia astfel descrisă permite înţelegerea utilizării

diferenţiate a mai multor monede în cadrul uneia si aceleiaşi societăţi sau chiar folosirea unei monede unice, dar avînd o funcţie variabilă după condiţiile de schimb ale partenerilor implicaţi.

într-o perspectivă apropiată, lucrările lui M. Sahlins (1972) corespund unui nou efort de sinteză a cercetărilor curente. Respingînd prejudecata conform căreia societăţile primitive erau condamnate la o luptă permanentă pentru a-si asigura existenta, Sahlins critică toate teoriile bazate, în mod explicit sau nu, pe principiul raritătii resurselor, în special teoria „neoclasică" si avatarurile ei din antropologie (Salisbury 1962).

Cercetările lui Sahlins au mers mai departe decît critica lui Polanyi. Tinînd seama atît de natura societăţilor unde prezenta monedei primitive este bine atestată, cît si de formele moderne de schimb în care sînt utilizate monedele, Sahlins a stabilit, pe bază empirică, condiţiile structurale favorabile apariţiei monedelor primitive. Ipoteza lui, prezentată cu toată prudenta, este că folosirea monedelor primitive corespunde unor forme de schimb în care accentul cade pe principiul reciprocităţii imediate între parteneri ce întreţin relaţii sociale relativ distante.

Pentru Polanyi si Sahlins, ca de altfel si pentru Levi-Strauss, noţiunea de „schimb" ocupă un loc central. Nu numai bunurile se schimbă, ci si persoanele, iar sfera de circulaţie ajunge să fie mai mult sau mai puţin identificată cu societatea în ansamblul ei. Este o parte a moştenirii intelectuale a lui Mauss, reluată însă parţial, deoarece Mauss nu se preocupa doar de modul cum se operează material schimburile într-o societate primitivă; el se interesa probabil mai mult de studiul categoriilor şi valorilor indigene care, singure, permit descoperirea mizelor ce orientează schimburile.

în această direcţie, inaugurată de L. Dumont, îsi vor îndrepta cercetările D. de Coppet (1970) si alţi savanţi. De Coppet a arătat că, la populaţia are'are (Insulele Solomon), funcţiile clasice ale monedei, interpretate adeseori după logici pur funcţionale, respectă în fapt logicile culturale a căror semnificaţie trimite nu la un anume sector de schimburi, ci la valorile globale ale societăţii.

Progresele înregistrate de analiza monedelor primitive a depins deci de evoluţia ştiinţelor etnografice si de reevaluarea constantă a conceptelor împrumutate din economie. Conştientizarea, la fel ca si în alte domenii ale antropologiei, a importantei fenomenelor de schimb a golit treptat de sens distincţiile general admise între producţie, circulaţie si consum. Totuşi, comparaţia între cercetările vizînd moneda primitivă si cele referitoare la moneda'societăţilor'moderne nu este imposibilă. Teoreticieni ai monedei precum B. Schmitt demonstrează la rîndul lor, astăzi, că, pe măsură ce economia bazată pe logica creditului bancar se generalizează, este din ce în ce mai puţin pertinent ca funcţia monedei să continue a fi definită numai în raport cu utilizarea acesteia în circulaţia mărfurilor. „Moneda nu întrerupe trocul - ea nu intervine între produse -, ci acţiunea producţiei: ea se infiltrează în actul al cărui rezultat este produsul" (Schmitt, 1984: 462).'

Astfel, moneda nu mai este considerată ca fiind singura alternativă la troc, pentru a se asigura circulaţia bunurilor. Cu excepţia cîtorva societăţi, utilizarea uneia sau a mai multor forme de monedă nu corespunde decît unui regim', printre atîtea altele, de circulaţie a bunurilor si a persoanelor, iar folosirea ei se limitează cel mai adesea la tranzacţii foarte precise. Există si o modalitate de folosire a monedei care corespunde aproximativ cu fenomenul numit de Sahlins „reciprocitate echilibrată", implicînd în principal schimburi de bunuri considerate echivalente; totuşi nu s-a dovedit că efectul generalizării acestui mod de tranzacţie ar fi singurul element în măsură să explice importanta dobîndită în schimburi de'fenomenele monetare (Gregory, 1982).

Pentru a înţelege aşadar de ce si cum este utilizată o monedă primitivă într-o societate, este necesară analizarea de fiecare dată nu doar a configuraţiei particulare a sistemului de schimburi, ci si a valorilor care intervin pentru a regla activităţile si comportamentele corespunzătoare unei forme monetare sau alteia. Contrar oricărei viziuni evoluţioniste, dar si prejudecăţilor celor mai curente, acest demers presupune că societăţile occidentale nu reprezintă decît un caz intermediar în raport cu unele

societăţi primitive, unde cea mai mare parte a vieţii sociale este organizată pornind de la valorile esenţiale care dau sens tranzacţiilor monetare.

D. VIDAL

• ARMSTRONG W.E., 1928, *Rossel Island Money : An Ethnological Study*, Cambridge University Press, Cambridge. - BOHANNAN P., 1968, *Tiv Economy*, Northwestern, Evanston. - BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago. - COPPET D. de, 1970, „1,4,8 ; 9,7. La monnaie: presence des morts et mesure du temps", în *L'Homme*, X (1): 17-39. - GODELIER M., 1969, „La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinee", în *L'Homme*, IX (2): 5-37. - GREGORY A., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra. - MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific*, E.P Dutton, New York (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). - MAUSS M., 1925, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. - MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. - POLANYI K, 1944, *The Great Transformation*, Rinehart, New York (trad. fr. *La grande transformation. Aux origines politiques et economiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983). - SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine -Atherton, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, ăge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976). - SALISBURYR.F, 1962, *From Stone to Steel*, Cambridge University Press, Cambridge. -SCHMITT B., 1984, *Inflation, chbmage et malformation du capital*, Economica, Paris.

MONOGRAFIE

Gen etnologic ce constă în analiza cît mai completă a unui grup uman, a unei instituţii sau a unui fapt social particular (exploatare agricolă, tabere nomade, comunitate rurală, trib, atelier, cartier de oraş, sărbătoare sătească etc), monografia desemnează atît o metodă specifică de anchetă, cît si o formă de expunere a rezultatelor cercetării. Bazată pe un demers inductiv, privilegiind observaţia directă si prelungită a faptelor, formula monografică s-a dezvoltat, în contexte diferite, ca o reacţie la curentele speculative (evolutionism, difuzionism) dominante în domeniu în cea de'-a doua jumătate a secolului al XIX-lea si începutul secolului al XX-lea. în Franţa, pionierul acestui tip de studii a fost F. Le Play (1862); el a sistematizat metoda de lucru şi a iniţiat peste 300 de monografii familiale, ale unor ateliere, comune sau microregiuni. Abandonată, cu cîteva excepţii notabile (Hertz, 1928), în prima jumătate a secolului al XX-lea, monografia s-a impus ca o formulă dominantă în domeniul etnologiei din Franţa si Europa, începînd cu anii '50 (Bernot, Blancard, 1953 ; *L'Aubrac*, 1970-1982), sub influenţa disciplinelor înrudite (istoria, geografia umană, demografia), a şcolilor metodologice *(community studies* din Chicago, bunăoară) si după modelul etnologiei exotice care a adoptat-o ca gen privilegiat încă din anii '20.în acest domeniu, în afara unor tentative de început (ca de exemplu cea a lui Junod, 1898), apariţia monografiei coincide cu respingerea unei „etnologii de cabinet" si cu debutul studiilor intensive de teren făcute de cercetători profesionişti, în mare parte cu o formaţie iniţială în ştiinţe experimentale. Lucrările lui A.R. Radcliffe-Brown (1922) referitoare la'andamani, ale lui B. Malinowski (1922) despre trobriandezi, ale lui R. Firth (1936) despre Tikopia, E.E. Evans-Pritchard (1940) despre nueri sau ale lui G. Condominas (1957) despre mnong gar constituie exemple remarcabile de monografii, dovedind maleabilitatea genului, în funcţie de şcolile si de sensibilităţi individuale. Dezvoltarea acestui tip de studii a fost, pe alocuri, strîns legată de 'dezvoltarea curentelor functionaliste si structuraliste, pentru că postula recursul la analizele totalizante si dezvăluia interacţiunile elementelor constitutive ale unei societăţi sau instituţii.

Formula monografică se bazează, în fond, pe exigenţe contradictorii, pe care numai cele mai bune lucrări au reuşit să le concilieze sau să le depăşească: pe de o parte, o ambiţie holistică (vezi, între altele, Redfield, 1960), iar pe de alta o preocupare pentru exhaustivitate (iluzorie) si sistematism analitic - fapt capabil să ducă la juxtapunerea unor capitole disjuncte, conform unui plan stereotip (prezentarea succesivă a condiţiilor ecologice, tehnice, de organizare socială, religioase etc, în „monografiile cu sertare",

condamnate de R. Jaulin, care le desemnează prin sintagma „discursuri de oameni bîlbîiti"). Obstacolul în discuţie este generat adesea de confuzia dintre planul desfăşurării anchetei (despre acest model, *Notes and Queries in Anthropology* sau *Guide d'etude directe des comportements culturels* de Maget, 1962 etc.) si planul textului monografic, acesta din urmă fiind nevoit să se articuleze în jurul unei problematici comprehensive izvorîte, printre altele, din cercetarea empirică de teren. *Les Argonautes du Pacifique occidental,* lucrarea lui Malinowski, si *Les Nuer* a lui Evans-Pritchard rămîn modele de integrare relaţională a faptelor, fără ca înregistrarea punctuală a datelor să fie sacrificată.

Deosebirile majore care pot fi constatate între stilurile monografice ţin, în general, de diversitatea misiunilor atribuite genului în funcţie de scoli, tradiţii, ambiţii: notarea unei simple constatări, furnizarea substratului pentru o analiză comparativă si tipologică (programul monografiilor săteşti realizate sub coordonarea lui Gusti, în România, de exemplu), degajarea specificităţii unui ansamblu, ilustrarea sau nuanţarea unei problematici generale. Diferenţele apar şi mai pregnant dacă " inem cont de punctele de vedere ale autorilor: observaţie distanţată, scriitură „neutră sau participare intimă şi stil deliberat personal; grilă de analiză a faptelor stabilită după categoriile observatorului exterior (punct de vedere *etic)* sau după categoriile discursului indigen (punct de vedere *emic)* etc.

Dincolo de aceste variante, genul monografic, izolînd un obiect (comună, atelier, familie, tabără etc), ridică o problemă fundamentală, anume aceea a treptelor pertinente ale analizei etnologice, *a fortiori* pentru studiul societăţilor moderne caracterizate prin confuzia inserţiilor individuale si colective. Dacă monografia rămîne una dintre pietrele unghiulare ale demersului etnologic, se cuvine ca ea să fie adaptată - chiar regîndită -de fiecare dată la dimensiunile specifice terenului şi problemelor de anchetă.

C. BROMBERGER

• Despre metoda monografică: BROMBERGER C., 1987, „Du grand au petit. Variations des echelles et des objets d'analyse dans l'histoire recente de l'ethnologie de la France", în I. Chiva, U. Jeggle (ed.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - CHIVA I., 1958, *Les communautes rurales. Problemes, methodes et exemples de recherche,* UNESCO, Paris. - HAMMERSLEY M., ATKINSON P, 1983, *Ethnography. Principles in Practice,* Tavistock Publications, Londra-New York. - LE PLAY F., 1862, *Instruction sur la methode d'observation dite des mono-graphies de familles,* Societe d'Economie Sociale, Paris. - MAGET M., 1962, *Guide d'etude directe des comportements culturels,* Editions du CNRS, Paris. - REDFIELD R., 1960, *The Little Community and Peasant Society and Culture,* University of Chicago Press, Chicago - Londra. - Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1874), 1951, *Notes and Queries on Anthropology,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - „Le texte ethnographique", în *Etudes rurales,* 1985, 97-98.

Exemple de monografii: *LAubrac, Etude ethnologique, linguistique, agronomique et economique d'un etablissement humain,* 6 vol., CNRS, Paris, 1970-1982. - BERNOT L., BLANCARD R., 1953, *Nouville, un village francais,* Institut d'Ethnologie, Paris. -CONDOMINAS G., 1957, *Nous avons mange la foret de la pierre-genie Goo. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (Tribu proto-indochinoise des hauts plateaux du Viet-nam central),* Mercure de France, Paris. - DIAS J., 1953, *Rio de Onor, communitarismo agro-pastoral,* Impresa Portuguesa, Porto. - DUMONT L., 1951, *La tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique,* Gallimard, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E. (1940), 1960, *The Nuer: a description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People,* Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer,* Gallimard, Paris, 1969). - FIRTH R. (1936), 1968, *We, The Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia,* Beacon Press, Boston. - HERTZ R., 1928, „Saint Besse, etude d'un culte alpestre", în *Melanges de sociologie religieuse et de folklore,* Felix Alcan, Paris. - JUNOD HA., 1898, *Les Ba-Ronga. Etude ethnographique sur les indigenes de la baie de Delagoa,* Attinger, Neuchâtel. -MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific,* E.P Dutton, New York

(trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). - RADCLIFFE--BROWN A.R. (1922), 1948, *The Adaman Islanders. A Study in Social Anthropology*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

MORGAN Lewis Henry

Considerat unul dintre principalii fondatori ai antropologiei sociale, Lewis Henry Morgan este si una dintre figurile cele mai controversate ale disciplinei. Născut în statul New York la 1818, de formaţie jurist, la fel ca J.J. Bachofen si F. MacLenan, Morgan a murit în 1881 la Rochester, unde lucra ca avocat din 1844. De foarte timpuriu s-a interesat de indieni, în special de irochezi. în 1851 publică *The League of Ho-de-no-sau-nee, or Iroquis*, lucrare considerată a fi primul tratat ştiinţific de etnografie nord-amerindiană. Raportul său dezvăluia existenta unei structuri sociale si a unei organizaţii politice în de acum celebra Confederaţie Irocheză. Morgan îsi va continua anchetele pe lîngă alte grupuri de indieni, dar, de pe la sfîrsitul anilor ’50 ai secolului trecut, principala sa preocupare devine problema înrudirii: întreprinde un studiu comparat al faptelor de rudenie la o scară foarte largă. Rezultatele demersurilor sale vor fi cuprinse în două lucrări majore : *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) si *Ancient Society* (1877). Acestea vor apărea cu puţin după perioada numită de A.L.Kroeber „deceniul prodigios”, din anii 1860, marcată de publicarea unor cărţi precum *Das Mutterrecht* a lui Bachofen, *Ancient Law* a lui H.J.S. Maine sau *La cite antique* a lui Fustel de Coulanges. Cîţi autori, atîtea teze diferite, chiar opuse, dar toate înscrise în acelaşi curent de gîndire: prin observarea popoarelor aşa-zis sălbatice, etnografia pe cale de a se naşte descoperă distantele considerabile dintre societăţi. Cum să regîndeşti unitatea, dincolo de diferenţe ? Din secolul al XVIII-lea s-a început alcătuirea de tabele ale progresului spiritului uman; evoluţionismul oferea un cadru general de reflecţie, ce permitea reinserarea în unitatea diacronică a diferentelor observate în sincronie. Morgan oferă expresia cea mai semnificativă a gîndirii evoluţioniste. Mai întîi în calitate de pionier al anchetei de teren ; apoi, pentru că se preocupă - mai mult decît gînditorii evolutionisti, interesaţi îndeosebi de studiul credinţelor, asa ca E.B. Taylor si J.G. Frazer'- de fundamentarea secvenţelor evolutive pe faptele revelate de arheologia preistorică, în plin avînt la acea epocă. în fine, datorită impor-tanţei descoperirilor sale în domeniul înrudirii: descrierile sistemelor de înrudire (sisteme de numire), distincţia dintre sistemul descriptiv si sistemul clasificator, rapor-tul dintre sistemul clasificator si organizarea în clanuri (sau gentilică, în termenii săi). Pe scurt, Morgan distinge societăţile în funcţie de *structurarea* rudeniei. El pune astfel bazele unui nou domeniu, ce va deveni cîmpul clasic al antropologiei sociale: studiul sistemelor parentale. El adaugă ipoteza că societăţile primitive sînt organizate pe baza înrudirii si se opun societăţilor mai moderne, organizate pe baze politice. Pornind de la această idee, el dezvoltă o viziune globală asupra istoriei sociale a omenirii.

La începutul acestui secol, antropologia respingea evoluţionismul. Morgan va fi celebrat pentru lucrările sale asupra sistemelor parentale, dar criticat pentru ideile evoluţioniste, cu atît mai mult cu cît marxismul si-a asumat aceste teze, prin intermediul lui Engels, în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului.*

A. TESTART

► 1851, *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, Sage & Brother, Rochester. 1868, *The American Beaver and His Works*, reproducere în facsimil, Burt Franklin, New York, 1970. 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC. 1877, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971). 1881, *Houses and House-Life of the American Aborigenes, US Geological Survey, Contributions to North-American Ethnology*, 4, Government Printing Office, Washington DC. 1959, *Lewis Henry Morgan, the Indian Journals 1859-1862*, editat de L.A. White, University of Michigan Press, Ann Arbor.

• BIEDER R.E., 1986, *Science Encounters the Indian, 1820-1888. The Early Years of American Ethnology,* University of Oklahoma Press, Norman - Londra. - ENGELS F., 1884, *Das Ursprung des Familie, der Privateigenthums und des Staat imm Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen*, Hottingen, Zurich (trad. fr. *L'origine de la famille, de la propriete privee et de l'Etat,* Editions Sociales, Paris, 1983). - FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order, the Legacy of Lewis Henry Morgan,* Aldine, Chicago. - KUPER A., 1985, „The Development of Lewis Morgan's Evolutionism", în *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* 21: 3-22. - RESEK C, 1960, *Lewis Henry Morgan, American Scholar,* University of Chicago Press, Chicago. - STERN B.J., 1931, *Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist,* University of Chicago Press, Chicago. - TERRAY E., 1969, „Morgan et l'anthropologie contemporaine", în *Le marxisme devant les societes primitives,* Maspero, Paris. - TRAUTMANN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship,* University of California Press, Berkeley -Los Angeles - Londra. - WHITE L.A., 1940, *Pioneers in American Anthropology; the Bandelier-Morgan Letters 1873-1882,* 2 vol., University of New Mexico Press, Albuquerque.

MUNCĂ

Termenul de „muncă" desemnează astăzi în primul rînd diversele modalităţi inventate de om pentru a acţiona asupra mediului său natural si pentru a exploata mijloacele materiale ale existentei sale sociale. Aceste modalităţi poartă numele de vînătoare, agricultură etc. Acest sens abstract apare în Occident pe la jumătatea secolului alXVIII-lea în cadrul unei ştiinţe noi, economia politică. în secolul al XII-lea, *travail* desemna în franceză un instrument de tortură cu trei picioare (< lat. *tripalium)* iar *travailler* însemna a tortura (a chinui). *Travail* trimitea de asemenea si la eforturile depuse de către o femeie la naştere. începînd cu secolul al XVI-lea, sensurile termenilor *travail* si *travailler* se extind,în timp ce vechea societate feudală împărţită în cei care se roagă, cei care merg în războaie şi cei care cultivă pămîntul începe să dispară. *Travailler* va înlocui pe *labourer* şi *aeuvrer; travail* se va substitui lui *labeur,* care, începînd din secolul al XII-lea, desemna activităţile agricole. In antichitate, regăsim în limba greacă termenul *poiein* „a face, a fabrica un obiect", *pratein* „a face, a acţiona, mai ales a acţiona asupra altcuiva", *ergazestai* „a duce la bun sfîrsit o sarcină, indiferent dacă agricolă sau războinică", însă echivalentul verbului *a munci* nu apare.

în 1776, Adam Smith avansează ideea că munca depusă de om, sub orice formă ar fi aceasta, reprezintă sursa bogăţiei naţiunilor. Prin aceasta, el se opunea lui Quesnay (1751), pentru care bogăţiile proveneau din natură si din agricultură si care considera „sterile" industria, comerţul si clasele care le practicau. Pentru Smith, producţia si circulaţia mărfurilor, agricole sau industriale, sînt sursele bogăţiei naţiunilor civilizate, bogăţie măsurată în bani. Munca se prezenta ca o sursă de valori de folosinţă si de schimb, însă pentru Smith doar munca producătoare de mărfuri era „productivă" din perspectiva bogăţiei sociale, afirmaţie în deplin acord cu logica raporturilor ce dominau economia Angliei, a cărei producţie capitalistă de bunuri era atunci cea mai dezvoltată din lume.

Conceptul abstract de „muncă" s-a născut într-o epocă în care începeau să dispară diferenţierile ce izolau diversele forme de muncă si împiedicau compararea acestora, în care produsele tuturor formelor de muncă se transformau din ce în ce mai mult în mărfuri ale căror valori de folosinţă si de schimb erau măsurate cu unul si acelaşi echivalent, banul, si în care munca însăşi îmbracă în mod progresiv aceeaşi formă socială, cea a muncii retribuite, îndeplinită de către indivizi de acum liberi ca persoană, însă constrînsi, pentru a supravieţui, să-si vîndă propria forţă de muncă - devenită ea însăşi marfă - celor care deţineau proprietatea asupra mijloacelor de producţie si a banilor.

Raporturile oamenilor cu natura sînt deci în acelaşi timp raporturi între oameni, raporturi de cooperare sau de dominare si de exploatare care depăşesc de altfel cadrul proceselor concrete de muncă. într-adevăr, în orice societate, indivizii sau grupurile care nu participă direct la procesul de muncă joacă totuşi un rol esenţial în cadrul acestuia, deoarece controlează fie resursele exploatate, fie persoana însăşi a producătorilor, fie produsele muncii lor, si aceasta pornind de la relaţiile de rudenie sau de la

raporturile politice si/sau religioase. Orice proces de muncă presupune anumite raporturi sociale, care îl traversează si îl depăşesc în acelaşi timp, deoarece îi controlează condiţiile si rezultatele. în sfîrsit, un proces de muncă nu se reduce niciodată la aspectele sale sociale si materiale, căci acestea implică prezenta activă a diverse tipuri de reprezentări, care sînt o componentă esenţială a acestui proces, partea sa ideală : reprezentări ale animalelor vînate, ale obiceiurilor lor etc.; reprezentări ale naturii si ale forţelor care o controlează şi care trebuie îmbunate prin rugăciuni, rituri; 'reprezentări ale gesturilor ce trebuie îndeplinite pentru cultivarea pămîntului, precum si ale uneltelor folosite, sapa, plugul; în sfîrşit, reprezentări ale actanţilor înşişi,'vînătorul, fierarul etc. si ale diverselor valori ataşate acestor diverse forme de muncă ce conferă statute diferite celor care le practică, inferioare, superioare sau echivalente celor dobîn-dite prin alte forme de activităţi umane.

Munca umană este deci o activitate individuală sau colectivă, intenţională si non--instinctivă, exercitată asupra naturii printr-o succesiune de operaţii avînd drept scop desprinderea din aceasta a unor elemente materiale care să servească nevoile umane, fie în stare naturală (fructele consumate crude), fie după ce au suferit transformări de stare sau de formă impuse de om (fonta obţinută din fier pentru a fabrica unelte sau arme). în aceste înlănţuiri operatorii (A. Leroi-Gourhan) există numeroase gesturi care nu au nici o raţiune materială, dar care exprimă anumite raporturi cu zeii sau între oameni. Alegerea unor tehnici materiale anume poate de altfel să aibă raţiuni în principal ideologice. în Noua Guinee, cazuarul, considerat o femeie sălbatică, nu este răpus cu săgeţi, căci vînătorul nu trebuie să-l facă să sîngereze. Este capturat cu ajutorul unei capcane care îl sugrumă, iar vînătorul nu îi consumă carnea. în numeroase societăţi ducerea la îndeplinire a ritualurilor care inaugurează, însoţesc si încheie munca este opera unor indivizi si grupuri specializate (şamani, preoţi), deţinători ai formulelor secrete care îndepărtează primejdiile si aduc abundenta. în schimb, aceste grupuri au adeseori dreptul la o parte din produsele muncii efectuate de restul populaţiei.

Multitudinea formelor de acţiune asupra naturii se clasifică în următoarele categorii: vînătoarea, culesul, pescuitul, agricultura, creşterea animalelor, artizanatul, cărora li se adaugă comerţul, atunci cînd sarcina de a face să circule produsele muncii ajunge să fie specializată. Agricultura poate produce cereale sau tuberculi, poate fi extensivă (pe terenuri obţinute prin arderea vegetaţiei) sau intensivă (prin irigaţii), artizanatul poate fi practicat de fiecare sau specializat, sau chiar transformat în industrie. Toate aceste forme de producţie au propria lor istorie, iar apariţia lor trimite la epoci distincte. Aceste schimbări au bulversat demografia, modul de viată, organizarea socială a grupurilor umane. Sînt foarte rare în zilele noastre populaţiile care mai trăiesc în principal din vînătoare si cules. Toate au îndurat de-a lungul 'timpului presiunile altor popoare care le-au făcut să se retragă în regiuni mai greu accesibile, sau le-au decimat (pigmeii împinşi de agricultorii bantu în zone din ce în ce mai îndepărtate, indienii din America de Nord decimaţi de europeni).

Orice formă de muncă este sursa unei anumite cantităţi de produse folositoare omului, obţinute într-un anumit timp, tinînd cont de constrângerile ecologice, tehnologice si sociale ce se exercită asupra lor.' Productivitatea medie a unei forme de muncă poate fi deci măsurată si în orice societate ea este un dat al experienţei comune. De fapt, în societăţile organizate pe clase sau caste, indivizii lucrează mai'mult si mai intens decît în societăţile de vînători-culegători. în interiorul acestora din urmă sarcinile sînt repartizate în funcţie de sexe si de generaţii. Vînătoarea animalelor mari si războiul sînt activităţi masculine, iar culesul si creşterea copiilor sînt îndatoriri'feminine. Fiecare sex acţionează independent si îsi aduce contribuţia la aprovizionarea grupului. Dimpotrivă, în agricultură sau creşterea animalelor, cele două sexe sînt integrate în acelaşi proces de producţie, însă avînd roluri distincte: bărbaţii sînt tăietori de lemne, femeile se ocupă cu grădinăritul etc. Unii cercetători explică diviziunea originară între ansamblurile *vînătoarea de animale mari + război*, respectiv *cules + creşterea copiilor* prin mobilitatea mai redusă a femeilor datorată sarcinii şi apoi alăptării pruncilor în timpul

cînd nu exista un substitut pentru laptele matern. Acest factor prezintă o anume importanţă, însă existenţa dominaţiei masculine este cea care explică multe aspecte ale diviziunii muncii între sexe ; acesta este aspectul care trebuie explicat. In cursul istoriei au apărut si alte forme de diviziune a muncii. Activităţile productive au devenit funcţia exclusivă a grupurilor umane distincte, iar această specializare s-a dezvoltat fie prin societăţi diferite care practică schimbul de produse (comunităţi de agricultori, sate de pescari' etc), fie prin membrii aceleiaşi societăţi, dînd astfel naştere unei ierarhii de ordine, caste si clase.

E. Durkheim a crezut că poate să deosebească două tipuri de diviziune a muncii, unul întemeiat pe solidaritatea mecanică între indivizi, iar celălalt pe o solidaritate organică. Primul ar caracteriza societăţile primitive, deoarece în cadrul acestora indivizii împărtăşeau cu toţii aceleaşi norme si aceleaşi credinţe si fiecare dintre ei trebuia să facă ceea ce făceau si' ceilalţi. Cel de-al doilea tip ar corespunde societăţilor moderne, în care indivizii îndeplinesc sarcini diferite, fiind dependenţi unii de ceilalţi pentru a se reproduce în interiorul sistemului lor social. Evoluţia omenirii ar fi determinat trecerea de la o formă la alta nu pentru că forţele si activităţile productive s-ar fi diferenţiat, ci din cauză că expansiunea demografică, înmulţirea schimburilor si a mijloacelor de comunicaţie ar fi diferenţiat grupurile si indivizii chiar înainte să se producă o individualizare'a activităţilor lor economice. '

Opoziţia stabilită de Durkheim între solidaritatea mecanică si solidaritatea organică nu mai este considerată pertinentă în zilele noastre. în societăţile primitive există o solidaritate organică între sexe si generaţii si adesea chiar între grupurile locale care se specializează în activităţi distincte si fac schimb sau troc cu produsele lor. Aspectul important este dorinţa lui'Durkheim de a critica o viziune reductivistă, economistă asupra transformărilor si evoluţiei diviziunii muncii. Diferenţierea sarcinilor se întemeiază deseori pe reprezentări religioase sau pe alte funcţii sociale si nu corespunde unei strategii de productivitate. Ceea ce nu înseamnă că societăţile neindustriale nu ar urmări eficacitatea în muncă. însă de multe ori scopul vizat este de a scădea volumul de muncă si nu de a spori profitul monetar, nesemnificativ într-o economie întemeiată în esenţă pe alte mecanisme decît cel de piaţă. în acest sens, cearta dintre formalişti si substan-tivisti, care îi plasează pe poziţii opuse pe economişti si antropologi în privinţa logicii comportamentelor economice în societăţile neindustriale, pare în parte lipsită de obiect.

O dată cu apariţia ierarhiilor pe caste sau clase, munca a suferit o transformare majoră. Partea de muncă pe care în orice societate indivizii si grupurile locale o dedică perpetuării acesteia si care înseamnă munca fiecăruia pentru toţi adăugată celei efectuate de fiecare pentru sine, s-a transformat în supra-munca majorităţii membrilor unei societăţi pentru a asigura existenta si gloria unei minorităţi ce se prezintă drept sursa, garantul existentei tuturor, si care îsi întemeiază pe aceasta puterile sale economice, religioase şi militare. Marele Inca nu **era oare** fiul Soarelui, iar faraonul - sursa tuturor formelor de viaţă existente pe pământ? în plus, formelor de exploatare a muncii umane rezultate din procesele mai mult sau mai puţin endogene, li s-au adăugat toate cele legate de expansiunea unui popor în detrimentul altora, de formarea imperiilor si a coloniilor. Se poate deci imagina, fără a ajunge la utopii, un viitor în care munca omului' să fie eliberată de orice formă de exploatare şi în care omul să fie, măcar în parte, eliberat de muncă ? Pînă atunci, antropologia ne va oferi încă o sută de exemple de societăţi în care omul nu este separat nici de forţa sa de muncă, nici de produsele muncii sale.

M. GODELIER

• CARTIER M. (ed.), 1983, *Le travail et* ses *representations,* Editions des Archives Contempo-raines, Paris. - DURKHEIM E., 1893, *De la division du travail social,* Alcan, Paris. -FEBVRE L., 1949, „Travail: evolution d'un mot et d'une idee", în I. Meyerson (coord.), *Le travail et les techniques,* PUF, Paris. - FIRTH R., 1964, „Ritual in Productive Activity", în *Primitive Polynesian Economy,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - FRIEDMANN G., 1963, *Ou va le travail humain ?,* Gallimard, Paris. - LEE R., 1969, „!Kung Bushmen Subsistence :

An Input-Output Analysis", în David Damas (ed.), *Contributions to Anthropology. Ecological Essays*, Publications of the National Museums of Canada, Ottawa, 230. - MARK K., 1950, *Le capital*, t. I, Editions Sociales, Paris. - SMITH A., (1776), 1964, *The Wealth of Nations*, Cambridge University Press, Cambridge. - STEINER F., 1957, „Towards a Classification of Labor", în *Sociologus*, VII: 112-129. - 1962, *Le travail en Afrique noire*, Le Seuil, Paris. - THOMPSON E.P, 1963, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Londra. - UDY S.H., 1959, *Organization of Work*, HRAF Press, New Haven, Connecticut. - VERNANT J.-P, 1974, *Mythe et societe en Grece ancienne*, Maspero, Paris. -WALLMAN S., 1979, *Social Anthropology of Work*, Academic Press, Londra.

MURDOCK George Peter

Antropolog american, George Peter Murdock s-a născut la 1897 lîngă Meriden (Connecticut), într-o familie de agricultori de origine scoţiană stabilită în Statele Unite încă din secolul al XVII-lea. După studiile la Universitatea Yale, unde frecventează în special cursurile lui A.G. Keller, Murdock călătoreşte în Extremul Orient, în Egipt si în Europa. Asistent al lui Keller din 1928, îi va succeda în 1938 lui Sapir, care în 1931 fondase departamentul de antropologie de la Universitatea Yale. Numit profesor la Universitatea Pittsburg în 1962, el ocupă acest post pînă în 1973. Moare în 1986, la Pittsburg.

Experienţa de teren a lui Murdock se limitează la o anchetă la indienii haida, de pe Coasta de nord-vest, din vara lui 1932, şi la alte două anchete întreprinse, în verile anilor 1934 şi 1935, la tenino din Oregon; anchetele sale au vizat în principal organizarea socială si problemele de înrudire (1934).

Murdock a consacrat esenţialul carierei sale de antropolog perfecţionării unei metode de analiză comparativă a datelor etnografice. în 1962, fondează revista *Ethnology*, în paginile căreia vor publica mulţi dintre discipolii lui si va fi găzduit al său *Ethnographic Atlas* (1967). în contribuţia de'la volumul omagial închinat lui Keller (1937), Murdock îsi expune pentru prima'oară concepţiile referitoare la o etnologie transculturală. De atunci, obiectivul său principal a rămas elaborarea principiilor de organizare si de clasificare a informaţiilor colectate din diverse societăţi, pentru a le putea compara. în acest sens, va concepe *Outline of Cultural Materials* (1938), lucrare ce conţine în germene proiectul pentru *Human Relations Area Files.* El va enunţa fundamentele teoretice si metodologice ale acestui demers, numit *cross-cultural*, în lucrarea sa principală, *Social Structure* (1949). Aici, Murdock justifică utilizarea metodelor statistice si, în general, a unui tratament comparatist aplicat datelor de ordin cantitativ referitoare la familie, la relaţiile de rudenie, la grupurile cu o bază locală si la căsătorie.

Dintr-o operă considerabilă consacrată în primul rînd etnologiei comparate, reţinem în mod deosebit: *Outline of South American Culture* (1951) şi *Africa: Its Peopl'e and Their Culture History* (1959). în plus, Murdock a coordonat publicarea operei *Social Structure in South-East Asia* (1960) si a alcătuit, împreună cu T. O'Leary, monumentala *Ethnographic bibliography of North America* (1941). După război, Murdock, pe atunci ataşat al administraţiei militare americane în Okinawa, a conceput lucrarea *Coordinated Inv'estigation of Micronesian Anthropology*, la care au colaborat 30 de lingvişti si antropologi. Din acest proiect s-au născut lucrările despre Truk, coordonate de W.H. Goodenough şi de el însuşi (1974).

MARION ABELES

► 1932, „The Science of Culture", în *American Anthropologist*, 34: 200-215. 1934, *Our Primitive Contemporaries*, Macmillan, New York. (1941), 1975 (coaut. O'Leary T.), *Ethnographic Bibliography of North America*, ed. a 4-a, 5 vol., Human Relations Area Files, New Haven. 1949, *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). 1951, *Outline of South American Cultures*, Human Relations Area Files, New Haven. 1959, *Africa: Its Peoples and Their Culture History*, McGraw-Hill, New York. - MURDOCK (ed.), *Social Structure in South-East Asia*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.

• WHITING (John W.M.), „George Peter Murdock (1897-1985)", în *American Anthropologist*, 88 (3): 682-686.

MURRA John

Născut în România în 1916, John Murra a cunoscut de foarte timpuriu experienţa diversităţii etnice si angajamentul politic, în Balcani, apoi în timpul războiului din Spania. După ce do'bîndeşte o formaţie în ştiinţe sociale la Universitatea din Chicago, descoperă lumea andină cu ocazia unei anchete în Ecuador (1941); constrîns să rămînă în Statele Unite, a fost nevoit să o studieze indirect, într-o primă fază prin intermediul surselor istorice. El a ştiut să revoluţioneze problematica de pornire (definirea noţiunii de „mod de producţie" incas), familiarizîndu-se cu demersurile antropologiei sociale referitoare la regatele africane. După ce, în 1955, îsi susţine teza de doctorat, se angajează în două direcţii strîns legate una de alta. '

în primul rînd, el analizează practicile productive, sistematizate de către incaşi în raport cu limitele mediului muntos, precum şi implicaţiile lor rituale: printre altele stocarea de tuberculi, creşterea animalelor, sistemul contabil, textilele, coca. Eseul său cel mai cunoscut (1972) formalizează diferite strategii teritoriale bazate pe exploatarea „complementarităţii ecologice" a etajării andine.

în al doilea rînd, constatînd epuizarea surselor narative clasice (cronicile), Murra studiază neobosit si editează noi tipuri de documente: trei mari anchete regionale asupra secolului al'XVI-lea (Chucuito, 1964; Huanuco, 1967-1972; Zongo, în curs de apariţie), procese si dispute asupra pămîntului si, în fine, admirabila „Epistolă către Rege" a cronicarului indigen Waman Puma de Ayala ([1615], Mexico, 1980).

Profesor de antropologie la Universitatea Cornell (1968-1982), el a căutat să asocieze cercetători de pe întreg continentul si din Europa, veniţi dinspre discipline dintre cele mai diferite (arheologie si agronomie în special), pentru a analiza problemele societăţilor rurale indigene, ameninţate de politicile coloniale şi creole.

T. SAIGNES

► *Annales, Economie, Societe, Civilisation*, 33 (5-6), 1978: *Anthropologie historique des societes andines*. - MURRA J.V., 1975, *Formaciones economicas y politicas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 1980, *The Economic Organization of the Inca State*, J.A.I. Press, Greenwich, Conneticut.

MUTILĂRI SEXUALE -» *Iniţiere. Marcaj corporal. Sexe (Diferenţierea ~lor)*

MUZEE

Urmînd traseul istoric al etnologiei, trebuie să remarcăm faptul că fiecare etapă de reînnoire istorică este însoţită de un proiect muzeografic. La finele secolului al XVIII-lea, Societe des Observateurs de l'Homme înzestrează etnologia franceză cu un program ce cuprindea crearea, preconizată de Jauffret, a unui muzeu antropologic. în secolul al XIX-lea, apariţia muzeelor de etnografie răspunde unei necesităţi inerente avîntului etnologiei. în absenta unor instituţii universitare, muzeul constituie un popas obligatoriu pentru orice candidat la meseria de etnograf. Este suficient să amintim că generaţii întregi de etnologi, de la Bastian, Hamy, Pitt-Rivers, Taylor si pînă la Van Gennep, fără a-l omite pe Boas, au debutat sau au făcut carieră în muzeu. Funcţiile de conservare si de cercetare erau, pînă la sfîrsitul secolului al XIX-lea, apanajul muzeelor, pentru a fi repartizate ulterior între acestea din urmă si instituţiile universitare. Este adevărat că „era muzeelor" a influenţat dezvoltarea'etnologiei, în măsura în care cercetarea si corolarul ei, predarea, erau condiţionate de imperative de ordin muzeistic, asa cum mărturisesc raporturile dintre Bureau of American Ethnology si United States

National Museum, sau cele dintre Institut d'Ethnologie de pe lîngă Universitatea din Paris si Musee d'Ethnographie de la Trocadero.

Cît'ă vreme etnologia nu s-a demarcat de moştenirea geografică, naturalistă si arheologică, colecţiile etnografice intrau în cadrul muzeelor de antichităţi si de istorie naturală. Totuşi, încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea se profila încercarea de a prezenta colecţiile etnografice dintr-o perspectivă pedagogică, patriotică (Nyerup, Thomsen) si ştiinţifică. Jomard si von Siebold inaugurează astfel muzeologia etnografică, chiar dacă liniile'importante ale acesteia fuseseră deja schiţate de Jauffret. Totodată, nu se putea tăgădui importanta epistemologică a „strămoşilor" muzeelor etnografice care erau „cabinetele de curiozităţi". După modelul cabinetelor de istorie naturală create cu scopul de a „face natura inteligibilă", de a o disciplina prin intermediul unui demers metodic (Pomian, 1987), cabinetele de etnografie încearcă să cuprindă diversitatea raselor umane într-un inventar ordonat de producţii materiale. Pe lîngă modelul naturalist, o altă sursă pentru sistemul de clasificare a colecţiilor etnografice este paradigma arheologică (schema tripartită a lui Thomsen: epoca pietrei, bronzului şi fierului). Din conjugarea demersului arheologic si a taxonomiei naturaliste preluate de la Cuvier a rezultat sistemul de clasificare formulat de Jomard, pe baza unei repartizări în *clase* (categoriile funcţionale), *ordine, specii* (tipuri de activitate) si *varietăţi* (criterii geografice). Controversa (dintre Jomard si Siebold) din anii 1840 trădează antagonismul dintre două sisteme de clasificare: pe'de o parte o clasificare *etnologică*, rezultată din abordarea funcţională a obiectelor, reluată de Hamy la Musee d'Ethnographie de la Trocadero şi de Mason la National Museum din Washington; pe de altă parte o clasifi-care *etnografică*, bazată pe principii geografice si prefigurînd o abordare din perspectiva ariilor culturale.

Laborator de experimentare pentru etnologie, muzeul etnografic este, în secolul al XIX-lea, un muzeu „cu teză". Astfel, prin intermediul colecţiilor, poţi să trasezi etapele unui proces evolutiv (Pitt-Rivers) si să decelezi filiaţiile neaşteptate sau să determini migratiile si relaţiile dintre popoare separate în spaţiu si timp (Hamy, Nordenskiold). Aşadar, pe'urma'lucrărilor lui Boucher de Perthes si H. Christy, obiectul etnografic dobîndeste statut de sursă de informaţie, de indicator al unui stadiu de evoluţie, susceptibil să lumineze porţiuni importante din istorie. Etnografia concură astfel la edificarea antropologiei „în sens larg", pentru a relua o expresie utilizată în Franţa secolului al XIX-lea (Broca, Hamy, Quatrefages) si în Italia (Mantegazza), care contrastează cu denumirea utilizată în ţările anglo-'saxone, marcate de clivajul dintre antropologia fizică si antropologia socială sau etnologie. Artefactele, asemenea limbilor şi caracterelor anatomice, devin elemente clasificatorii pentru rase sau pentru popoare ; acest fapt va conduce la izolarea elementelor în cadrul fiecărei culturi si la stabilirea de relaţii de filiaţie între elemente de acelaşi tip, dar apartinînd unor culturi diferite. Demersul, contestat de Boas, în numele unei strategii holistice de abordare a culturilor, transpare din dezbaterea cu Mason. Polemica dintre Mason si Boas dă seamă de o opoziţie a teoriilor, una centrată pe funcţie si tinînd seama 'de forma exterioară a artefactelor, cealaltă îndreptată asupra sensului si mai sensibilă fată de specificitătile istorice si culturale (Stocking, 1968).

Subordonată muzeografiei, cercetarea etnologică se orientează spre studiul descriptiv si comparativ al elementelor materiale si culturale. Totuşi, din anii '20, etnologia se desprinde în Statele Unite si Marea Britanie de problematica muzeografică (raporturile om - natură, arta primitivă), concomitent cu apariţia primelor departamente universitare de antropologie, al căror personal era recrutat'din mediul muzeografic, asa cum se poate vedea din itinerarele biografice ale lui Kroeber, Lowie, Putnam sau Wissler. Or, declinul „erei muzeelor" de peste Atlantic coincide, paradoxal, cu avîntul muzeologiei în Franţa. Opera lui Rivet si a lui Riviere, la Musee d'Ethnographie de la Trocadero, marchează o schimbare din temelii a muzeologiei etnografice, atît prin conceperea muzeului-laborator care începe să se afirme, cît si prin modalităţile de prezentare si de

colectare a obiectelor etnografice. în acest sens, cartea intitulată *Instructions sommaires pour le collecteurs d'objets ethnographiques* (1931) este rodul unei reflecţii realizate cu sprijinul Institutului de Etnologie. Luarea în considerare a „mecanismelor de producţie, a fabricaţiei tehnice si a condiţiilor psihice si sociale subiacente, ale căror obiecte nu sînt decît'mărturii" (Van Gennep), va deschide calea noţiunii de „obiect-mărturie". Este vorba de reconstituirea condiţiilor sociale de producţie,' de contextualizarea obiectelor, de reaşezarea omului în mediu - demersuri care, inspirîndu-se din muzeele scandinave şi în particular din Gbteborg Museum, prefigurează noţiunea de „ecomuzeu". Instituţie de conservare, cercetare şi învăţămînt, Musee de l'Homme este un muzeu-laborator; colecţiile sale de antropologie fizică, etnologie si preistorie sînt expresia (socială si publică) acestei ştiinţe de sinteză, etnologia. Oglindă a etnologiei, muzeul este si „locul unde intervine cunoaşterea etnografică asupra societăţii", este o „tribună" (Jamin, 1985). La nivelul conceperii muzeului se operează o mutaţie; din instrument de legitimare a expansiunii coloniale, această instituţie este chemată să joace un rol în remanierea si punerea în discuţie a reprezentărilor sociale ale alterităţii.

în zilele noastre, sub influenta istoriei sociale, muzeele trec printr-o modificare de direcţie, deplasîndu-se de la o strategie generală la o perspectivă centrată asupra particularităţilor naţionale sau regionale. Formele diverse pe care le prezintă muzeele (ecomuzee, muzee locale, muzee de folclor) constituie tot atîtea manifestări ale unei identităţi colective si regionale, fapt care nu rămîne fără consecinţe asupra concepţiei posibile astăzi cu privire la muzeu şi la obiect.

N. DIAS

• DIAS N., 1991, *Le Musee d'Ethnographie du Trocadero (1878-1901). Anthropologie et museologie en France,* Editions du CNRS, Paris. - FRESE H., 1960, *Anthropology and the Public: The Role of Museums,* E.J. Brill, Leiden. - HAMY E.-T., 1890, *Les origines du Musee d'Ethnographie, histoire et documents,* Ernest Leroux, Paris. - JAMIN J., 1895, „Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues ?" în J Hainard R Kaehr (ed) *Temps perdu Temps retrouve. Voir les choses du passe au present,* Musee d'Ethnographie , , Neuchâtel. -PITT-RIVERS J., 1980, „Reflections sur le concept de musee â propos de l'interdisciplinarite", în *Museum,* XXXII (1/2): 4-8. - POMIAN K., 1987, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI*e*-XVII*e *siecles,* Gallimard, Paris. - POULOT D., 1981, „L'avenir du passe. Les musees en mouvement", în *Le Debat,* 12: 102-115. - RIVIERE G.H., 1968, „Musees et autres collections publiques d'ethnographie", în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale,* Gallimard, Paris. - STOCKING G.W., 1968, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology,* The Free Press, New York. - STOCKING G.W. (ed.), 1986, *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture,* University of Chicago Press, Chicago.

N

NADEL Siegfried Frederick

Siegfried Frederick Nadel s-a născut la Viena în 1903 ; a studiat aici psihologia, filosofia şi muzica : la 27 de ani, conduce o orchestră şi o operă, scrie două tratate de muzicologie si o biografie a compozitorului italian Feruccio Busoni. In 1932, ajuns la Londra, devine elevul cel mai strălucit al lui Malinowski. între 1933 si 1935, studiază triburile nupe din Nigeria, a căror limbă o învaţă în opt luni. După ’doi ani ca profesor la Oxford, e trimis în Sudanul anglo-egiptean, unde lucrează la populaţia nuba. Antinazist, se înrolează în timpul războiului în armata britanică, ocupînd postul de secretar pentru afaceri indigene în Eritreea, apoi în Tripolitania. Scurta sa carieră universitară (London School of Economics, Durham, Canberra) îi va permite să publice trei volume, rezultate ale muncii sale de teren: A *Black Byzantium* (1942), *The Nuba* (1947), *Nupe Religion* (1954). Toate (si mai cu seamă primul) sînt încă socotite clasice în etnologia africanistă. în 1951, *The Foundations of Social Anthropology* încearcă să expliciteze „presupoziţiile conceptuale si tehnice” ale anchetei etnografice. în fine, *The Theory of Social Structure,* publicată în 1957, la un an după moartea autorului (Canberra, 1956), propune o formulare riguroasă - şi pentru prima dată critică - a tezelor funcţionaliste.

Nadel a fost printre cei dintîi care au perceput structuralismul ca pe o provocare: *The Theory of Social Structure* este o remarcabilă încercare, deşi lipsită de orizont, de a reforma functionalismul si de a da un statul logic noţiunilor’ („rol”, „relaţii sociale”) utilizate în etnologie într-o manieră naivă. în concepţia sa, sistemele sociale sînt sisteme de comunicare ale căror mecanisme de reglare nu sînt întotdeauna eficace si ai căror actori nu se pun întotdeauna de acord. Teoria structurii sociale (practici codificate, relaţii sociale) se sprijină pe o teorie a organizării sociale (reguli ce dirijează aceste practici, roluri în virtutea cărora indivizii şi grupurile întreţin aceste relaţii).

J. FAVRET-SAADA

► 1942, A *Black Byzantium, The Kingdom of Nupe in Nigeria,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Byzance noire: le royaume des Nupe au Nigeria,* Maspero, Paris, 1971). 1947, *The Nuba: An Anthropological Study of the H*ill *Tribes in Kordofan,* Oxford University Press, Londra. 1951, *The Foundations of Social Anthropology,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *La theorie de la structure sociale,* Editions de Minuit, Paris, 1970).

NAŞTERE

în majoritatea societăţilor, naşterea este considerată unul din cele mai importante rituri de trecere din viata omului, deoarece venirea pe lume a copiilor condiţionează reproducerea socială si pentru că aceasta presupune o serie de acte si ritualuri destinate să-i integreze pe copii în societate. în general, se poate spune că scopul este acela de a face din naşterea biologică o naştere socială. „Prin naştere nu pătrunzi automat într-un grup domestic; intrarea se face pe etape şi prin mişcări descompuse: gestul iniţial se prelungeşte pe întreaga perioadă pe care el o inaugurează, iar perioada ulterioară este

deschisă printr-un gest nou care o domină" (Granet, 1992). Numeroasele reprezentări ale naşterii pot fi analizate conform celor trei stadii ale riturilor de trecere: separare, izolare, agregare. Separarea se referă în principal la placentă si cordonul ombilical, ambele supuse unor tratamente prescrise de asa manieră, încît nici un pericol să nu amenințe copilul sau mama. Placenta, care în societăţile tradiţionale europene este un simbol al fecundităţii, asigurînd, de pildă, o bună lactatie a mamei, e considerată în societăţile neeuropene ca geamăn, frate mai mare sau mai mic al nou-născutului, fiind tratată ritualic ca atare. Cordonul ombilical, întotdeauna păstrat, este în mod deosebit apt să reprezinte atît legătura dintre mamă si copil, cît si separarea necesară dintre aceştia. Multe ritualuri, credinţe si mituri care se referă la cordonul ombilical pot fi astfel înţelese.

Mama şi copilul sînt supuşi, în toate societăţile, unei perioade de izolare : recluziunea în adăpostul în care mama a născut sau în casa familială, spatii ce nu pot fi părăsite decît după un interval prestabilit de timp. în timpul acestei perioade, mama e considerată impură, iar copilul foarte vulnerabil. într-adevăr, el nu este considerat pe deplin uman, iar forţele şi fiinţele supranaturale amenință să-l ia înapoi. în plus, naşterea nu este cu adevărat un eveniment punctual: e necesar ca trupul copilului să devină mai viguros, pentru ca sufletul si spiritul să se împreune mai bine. Ritualurile de integrare pun capăt acestei perioade dificile. Botezul creştin constituie o ilustrare a acestei perioade, deoarece permite înscrierea copilului într-o ascendentă familială, conferirea unui nume, atribuirea unui tată si a unei mame ale căror funcţii sînt religioase si sociale - naşii - si, în fine, prezentarea în fata comunităţii sociale. în multe societăţi, se consideră că nou-născutul este reîncarnarea unui strămoş căruia îi va purta numele. Această credinţă permite ţeserea legăturilor dintre generaţii. Trebuie totodată remarcat faptul că pînă si în societăţile matriliniare tatăl este supus unor interdicţii, mai ales alimentare, ca si unor restricţii de activitate si asta nu doar în timpul naşterii copilului, ci si pe timpul cît durează sarcina soţiei sale. Acest ansamblu de obiceiuri si credinţe, cunoscut sub numele de cuvadă, a fost observat la un mare număr de populaţii indiene din America de Sud (Menget, 1979). în mod universal, naşterile anormale sau rare (gemeni, nou-născuti cu căită, „născuţi cu picioarele înainte"', născuţi înainte sau după termen etc.) necesită celebrarea unor ritualuri aparte ce vizează copiii consideraţi sacri şi/sau periculoşi (Lallemand, 1979): asemenea naşteri evocă pe cele ale eroilor mitici, însoţite întotdeauna de semne remarcabile (Rank, 1909). Anumite mituri relatează emergenta pe pământ a omenirii primitive, ieşită din măruntaiele pământului la suprafaţă cu ajutorul unui arbore sau al unei scări. Această ivire pe lume este adesea însoţită de un potop, fiind interpretată ca o gestaţie sau ca o naştere simbolică (Matthews, 1902). E posibil ca riturile de trecere să aibă ca model naşterea biologică. A. Van Gennep, cel care a conceptualizat acest tip de rituri, a insistat mereu asupra a ceea ce el numeşte „trecerea materială", model exemplar si ideal al riturilor de trecere, însă prima „trecere" materială pe care orice fiinţă umană trebuie s-o suporte pentru a deveni fiinţă umană este tocmai trecerea prin orificiul matern.

N. BELMONT

• BELMONT N, 1978, „Conception, grossesse et accouchement dans les societes non occidentales", în *Confrontations psychiatriques* 16 : 285-305; 1983, *Les signes de la naissance*, Gerard Montfort, Brionne. - GRANET M., 1922, „Le depot de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques", în *Revue archeologique*, XIV: 305-361. - MATTHEWS W., 1902, „Emergence Myths", în *American Anthropologist*, 4: 737-742. - MENGET P., 1979, „Temps de naître, temps d'etre : la couvade", în M. Izard, P. Smith, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris: 245-264. - LALLEMAND S., 1978, „Le bebe-ancetre mossi", în *Systemes de signes*, Hermann, Paris : 307-316 ; 1979, „L'enfant dedouble", în *Nouvelle Revue de psych-analyse*, 19: 211-228. - RANK O. (1909) 1983, *Le mythe de la naissance du heros*, Payot, Paris. - SALADIN DANGLURE B., 1980, „Violences et enfantements inuit ou les noeuds de la vie dans le fil du temps", în *Anthropologie et societes*, 4 (2): 65-99.

NEEDHAM Rodney

Antropolog britanic, Rodney Needham s-a născut la Londra în 1923 ; urmează School of Oriental and African Studies (Londra), studiind si la Oxford si Leiden. Din 1976 este profesor la Institut of Social Anthropology din Oxford. Needham a studiat pe teren populaţia penan din Borneo (1951-1952) si populaţia siwang din Malaiezia (1953-1955). Needham s-a distins în principal prin contribuţiile sale la teoria antropologică (înrudire, sisteme de reprezentări) si la problemele metodologice, marcate de grija pentru precizia conceptuală si pentru rigoarea analitică. Adept timpuriu al teoriei schimbului matrimonial expusă de C. Levi-Strauss în *Les structures elementaires de la parente* (1949), devine unul dintre apărătorii săi înverşunaţi în lumea anglo-saxonă (1962), mai cu seamă împotriva criticii de inspiraţie psihologizantă, străduindu-se să limpezească anumite ambiguităţi si să corecteze unele erori de interpretare, mai cu seamă cele ce privesc imposibilitatea existentei sistemelor prescriptive patrilaterale si lipsa de distincţie între preferinţă si prescripţie matrimonială. Aceste abordări l-au determinat ca, pînă la urmă, să revină asupra adeziunii sale necondiţionate la tezele lui Levi-Strauss si să supună unei critici radicale fundamentele studiilor antropologice asupra paternităţii, reexaminînd pertinenta etnografică a unor noţiuni precum „căsătorie" sau „filiaţie" (1971, 1974). în domeniul studiilor despre reprezentări, cercetările lui Needham s-au axat mai ales pe clasificările dualiste (1973) analizate conform unei lecturi personale a lui R. Hertz si M. Mauss. Lui i se datorează si scrierea unui studiu critic asupra noţiunii de „credinţă" (1972). Concepţia lui Needham despre raporturile dintre cultură, limbaj si experienţă asociază experienţa de tip durkheimian asupra „reprezentărilor colective" cu o viziune a experienţei trăite a limbajului ce se datorează influentei lui Wittgenstein. Needham poate fi socotit si istoric al antropologiei, ca editor -eventual ca traducător - si comentator al operelor, uneori uitate, ale unor autori precum Hertz, A. Van Gennep, F.A.E. Van Wouden şi A.M. Hocart.

P. BOYER

► 1962, *Structure and Sentiment,* University of Chicago Press, Chicago. - 1971 (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage,* Tavistock, Londra (trad. fr. *La parente en question, onze contributions â la theorie anthropologique,* Le Seuil, Paris, 1977). 1972, *Belief, Language and Experience,* Blackwell, Oxford. 1973 (ed.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification,* University of Chicago Press, Chicago. 1974, *Remarks and Inventions. Skeptical Essays about Kinship,* Tavistock, Londra. 1987, *Mamboru, History and Structure in a Domain of Northwestern Sumba,* Clarendon Press, Oxford.

NILOTICE (SOCIETĂŢI ~)

încă dintr-o perioadă timpurie a antichităţii, valea Nilului a fost teatrul contactelor dintre Africa neagră si civilizaţiile Orientului Apropiat si ale bazinului mediteranean. Pentru vechii egipteni, cei pe care noi îi numim „niloti" erau fără îndoială nubienii din partea de sud a Egiptului. însă istoria pare să fi împins constant către sud frontiera Africii negre : regatul nubian Meroe, regatele creştine Dongola şi Alwa, în fine islamul au lărgit prăpastia dintre „civilizaţie" si „triburile păgîne din Sudanul nilotic" (Seligman, 1932). Nilotii etnologilor au fost concepuţi mai întîi prin analogie, referinţa fiind Egiptul faraonic. Civilizaţia şi guvernarea centralizată neputînd fi disociate, descoperirea rega-litătţii divine la populaţia shilluk (Banholzer, Giffen, 1905; Hofmayr, Seligman, 1911; Westermann, 1912) îi va întări pe partizanii ipotezei hamitice în convingerea lor. însă unele dintre aceste populaţii, dintre cele mai importante numeric, nu au nici regi divini, nici conducători. Atunci cum se guvernează ? Din această întrebare şi din cercetările lui Evans-Pritchard asupra nuerilor se naşte sistemul genealogic segmentar, înaintea descoperirii altor forme de organizare socială.

Cine sînt nilotii? Ce au în comun aceste popoare aşezate în medii atît de variate precum *sudd*-ul nilotic (nuer, dinka, shilluk), mlaştinile si piemonturile stîncoase de la frontiera etiopiana (anyua, suri), stepele si înălţimile din Equatorial Province, Sudan (bari, lotuko, toposa, didinga, larim), din nordul si estul Ugandei (acholi, langi, karimojong, teso), deserturile din nordul Kenyei (tur'kana, samburu), stepele Riftului oriental si cele din nordul Tanzaniei (masai, datog), platourile înalte si vîrfurile aceluiaşi Ri'ft (kalenjin), cîmpiile lacustre ugandeze şi kenyene (paluo, padhola, luo), savanele de la graniţa dintre Zair si Uganda (alur)? Doar afinităţile lingvistice ne permit să le considerăm ca alcătuind o „familie". Totuşi, amalgamul limbilor si culturilor rămîne o constantă a etnologiei nilotilor.

Dacă expansiunea nilotilor nu atinge dimensiuni continentale precum cea a triburilor bantu, ea a avut partea ei de contribuţie la modelarea aspectului Africii de Est. Patria primitivă a nilotilor poate fi situată la graniţa dintre Sudan si Etiopia meridională. Prima divizare trebuie să fi avut loc foarte' devreme, între niloţii riverani şi ceilalţi: doar cei din ţinuturile înalte şi cei de la cîmpie prezintă trăsături în care se recunoaşte influenţa kuşită. Un prim val de migraţie, din primul mileniu al erei noastre, a condus la formarea populaţiilor nilotice din ţinuturile înalte: părăsind piemonturile etiopiene pentru a se îndrepta spre sud, ele au colonizat platourile înalte învecinate Riftului oriental, ajungînd pînă în Tanzania; ei au avut contacte importante cu civilizaţiile agricole ale kusitilor meridionali, dar si cu triburile bantu, aflate si acestea în expansiune în regiunea'marilor lacuri. Nilotii riverani si cei din regiunea'lacurilor trăiseră înainte în *sudd,* la jumătatea distantei dintre Malakal si Juba. Către anul 1000, strămoşii populaţiilor dinka si nuer s-au îndreptat probabil către nord, iar cei din grupul iwo, spre sud. între aceştia din urmă, viitorii shilluk si anyua trebuie să fi urcat spre nord, în vreme ce restul grupului si-a urmat calea către lacul Albert. Aceste diferite mişcări au dus la apariţia alurilor, a dinastiei Bito a populaţiei bunyoro, a popoarelor din nordul şi centrul Ugandei: acholi, langi, padhola şi, în cele din urmă, a populaţiei luo din Kenya. Niloţii de la cîmpie şi-au început dispersia probabil tot pe la anul 1000, părăsind piemonturile etiopiene de la nord de lacul Turkana; strămoşii barilor, ai kakwailor şi ai mondarilor s-au îndreptat către Nilul Alb; cei ai populaţiilor teso şi karimojong, către actuala Uganda; un ultim grup se va scinda la rîndu-i, dînd naştere populaţiei lotuko din Sudanul meridional, precum si masailor.

Dacă reconstrucţiile istoriei culturale sînt întemeiate, dacă nilotii de astăzi s-au născut din dispersia unor populaţii înainte mult mai localizate sau, în orice caz, mult mai omogene, atunci am putea analiza diversitatea instituţiilor lor din punctul de vedere al ecologiei, al modului de viată, al demografiei, al contactelor culturale. Populaţiile din grupul iwo, de a căror expansiune este legată cucerirea si simbioza cu populaţia bantu si cu alţi niloti, sînt veritabile experimentatoare ale sistemelor politice. Ele au contribuit la naşterea si la dezvoltarea regatelor din regiunea Marilor Lacuri, inventînd în alte locuri sisteme mai puţin centralizate. Clanul e mai compact, mai solid decît la alţi niloti, iar în fruntea lui nu ajung doar regii divini, ci si adevăraţii potentaţi. La aluri, a căro'r organizare a fost descrisă sub numele de „stat segmentar" (A. Southall), foştii cuceritori alcătuiau clanurile regale, cei cuceriţi adoptînd limba iwo si formînd clanurile de rînd. Acholii au reuşit să absoarbă numeroase elemente, în special pe para-niloţii agricultori; statele lor, de mică întindere, sînt întemeiate pe fidelitatea mai multor clanuri fată de un *rwot,* o „căpetenie regală", care-i numeşte pe conducătorii satelor însărcinati cu plata tributului. La langi, născuţi din fuziunea dintre lwo si para-niloti, căpeteniile erau mai puţin puternice, însă naţiunea langi a fost o mare putere militară a secolului al XIX-lea. Populaţia luo din Kenya a elaborat noi forme de organizare politică, întemeiate pe influenta anumitor familii si pe clientelism.

Nilotii din ţinuturile înalte'si cei de la cîmpie au pus în practică soluţii diferite atît de sistemul genealogic de tip nuer, cît si de sistemele clanice de tip iwo. Instituţiile au fost reduse la un tip unic, cel al „sistemului de vîrstă" (Evans-Pritchard, Gulliver, Dyson-Hudson). Este convenabil totuşi să se facă o distincţie sociologică între sistemele

claselor de vîrstă si sistemele generationale. Primele (kalenjin, samburu, masai, lotuko) sînt bazate pe iniţierea periodică a claselor de contemporani; armonizarea statutului domestic şi a celui public permite sfatului bătrînilor să-şi exercite puterea politică şi religioasă şi să controleze ambiţiile războinice şi matrimoniale ale tinerilor: e vorba aşadar despre gerontocratii colegiale. Sistemele generationale, apanaj al cercului karimojong, se străduiesc să sancţioneze, prin serii distincte de iniţieri, două ritmuri bio-sociale: cel al maturizării individuale şi cel al succesiunii generaţiilor (grupuri foarte eterogene din punctul de vedere al vîrstei, însă apartinînd aceluiaşi nivel genea-logic), în asa fel încît vîrsta si statutul genealogic nu sînt armonizate decît pentru o fracţiune a populaţiei. Incongruentele de statut ce rezultă de aici au fost interpretate ca o insuficientă inerentă acestor sisteme, cînd de fapt tocmai în aceasta constă adevărata lor originalitate: consacrînd ca „Părinţi ai ţării" doar o parte a strămoşilor (ceilalţi avînd vîrsta potrivită, însă nu si poziţia genealogică necesară), aceste sisteme, ce tin teoretic de organizaţiile de tip dualist, pun în practică o formă de alternantă politică necunoscută sistemelor fondate pe clase de vîrstă.

Pînă la jumătatea secolului nostru, etnologia a considerat că sistemul genealogic segmentar, pe de o parte, si „sistemul de vîrstă", pe de altă parte, constituie o moştenire specifică a societăţilor nilotice, fără însă a include în această categorie regalitatea sau „şefia", deoarece se credea că acestea ar fi doar împrumuturi. Astăzi trebuie regîndit întregul ansamblu în funcţie de dinamica proprie fiecărui grup de societăţi. Unifiliaţia are o dimensiune politică de netăgăduit la niloţii riverani şi la cei din regiunea lacurilor : sistemele segmentare fără căpetenii (nuer, dinka), sistemele de clan cu căpetenii (lwo), dotate cu structură de stat (alur), sau regalitatea divină (shilluk). în alte părţi, politicul se plasează la intersecţia dintre principiul vîrstei sau al generaţiei şi principiul teri-torial: comunităţile sînt preocupate de menţinerea şi întărirea vasalităţilor locale şi mai puţin de orientarea către apărarea privilegiilor ereditare. Diferentele observabile trebuie'puse în legătură cu modul de viată si, probabil, cu bunăstarea.' La agricultorii din ţinuturile înalte (kalenjin), organizarea regională a claselor a contrabalansat ataşamentul fată de teritorii. La păstorii de la cîmpie, formula claselor de vîrstă a servit intenţiilor gerontocratice ale celor bogaţi (masai si samburu), în vreme ce formula generaţiilor, care s-a dezvoltat într-un mediu mai potrivnic (cercul karimojong), a favorizat păstrarea sentimentului comunitar sau a permis formarea de noi comunităţi, capabile să integreze voluntari de oriunde, fără a tine seama de antecedentele lor etnice, de clan sau genealogice.

S. TORNAY

• ATIENO ODHIAMBO E.S., OUSO T.I., WILLIAMS J.F. (ed.), 1985, *A History of East Africa*, Longman, Londra. - DYSON-HUDSON N., 1966, *Karimojong Politics*, Clarendon Press, Oxford. - EHRET Ch., 1970, *Southern Nilotic History*, Northwestern University Press, Evanston. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un pays nilote*, Gallimard, Paris, 1968). - FUKUI K., TURTON D. (ed.), 1977, *Warfare among East African Herders*, Senri Ethnological Series nr. 3, National Museum of Ethnology, Osaka. - GALATY J.G., ARONSON D., SALZMAN Ph.C. (ed.), 1983, *L'avenir des peuples pasteurs*, Compte-rendu de la conference de Nairobi (1980), CRDI, Ottawa. - GULLIVER P.H., 1955, *The Family Herds*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - SELIGMAN C.G., B.Z., 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Routledge, Londra. - SOUTHALL A., 1956, *Alur Society*, Cambridge University Press. - SPENCER P, 1965, *The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, University of California Press.

NIMUENDAJU Curt

Etnolog si indigenist brazilian de origine germană, Curt Unkel e mai bine cunoscut sub numele de Nimuendaju („cel ce si-a găsit locul"), nume dat de indienii apapokuva--guarani cu ocazia adoptării lui de acest trib. Născut la Jena în 1883, a emigrat la São Paulo la douăzeci si nouă de ani, atras fiind de indieni si de viata de vînător. Ajuns

funcţionar la Serviciul pentru Protecţia Indienilor, e naturalizat brazilian în 1922. Cercetător autodidact, înzestrat cu o curiozitate nesăţioasă si cu o rară fineţe a observaţiei, animat de un sincer idealism umanitar, Nimuendaju'îsi va consacra mulţi ani din viată observării, descrierii si apărării indienilor din Brazilia, pînă la moartea sa survenită în 1945 într-un sat tukuna din Solimoes. A scris şaizeci de lucrări despre mai mult de douăzeci de triburi alături de care a vietuit si cărora, în multe cazuri, le-a învăţat limba. Mai întîi interesat de studierea religiei si mitologiei (lucrări asupra triburilor guarani, tembe, parintintîn), Nimuendaju se axează mai apoi, sub influenta lui R. Lowie, pe probleme de morfologie socială, contribuind mai ales la clarificarea complexei structuri a grupurilor ge (apinaye si timbira de răsărit). Operele sale constituie surse preţioase pentru americanişti, la fel ca si monumentala sa hartă etno-istorică a Braziliei.

P. DESCOLA

► 1914, „Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaranî", în *Zeitschrift fur Ethnologie*, XLVI: 284-403. 1915, „Sagen der Tembe-Indianer (Para und Maranhao)", în *Zeitschrift fur Ethnologie*, XLVII: 281-301. 1924, „Os Indios Parintintîn do Rio Madeira", în *Journal de la Societe des Americanistes*, n.s., XVI: 201-278. 1939, *The Apinaye*, Anthropological Series nr. 8, The Catholic University of America, Washington. 1942, *The Serente*, t. IV, Publications of the F.W. Hodge Anniversary Publication Fund, Los Angeles. 1946, *The Eastern Timbira*, t. XLI, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley. 1937 (coaut. R.H. Lowie), „The Dual Organization of the Ramkokamekra (Canella) of Southern Brazil", în *American Anthropologist*, n.s., 29 : 565-582.

• SCHADEN E., 1968, „Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendaju", în *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 2 : 7-19, Sao Paulo.

NORDENSKIOLD Erland

Etnolog si arheolog suedez, baronul Erland Nordesnkiold s-a născut în 1877 la Stockholm, într-o familie de exploratori si savanţi. După studii de zoologie la Uppsala, întreprinde, între 1899 si 1927, o serie de sase expediţii etnografice în America de Sud- în Chaco, Anzii peruvieni si bolivieni, ţinuturile joase din Columbia si Panama. Angajat din 1912 al muzeului de etnografie din Goteborg, instituţie unde mai tîrziu va deveni director, Nordenskiold ocupă totodată, din 1924 si pînă în anul morţii, 1932, catedra de antropologie creată special pentru el la universitatea din acelaşi oraş. Colecţionar neobosit si etnograf minuţios, atent atît la cuvinte, cît şi la obiecte, Nordenskiold a făcut operă de pionierat în numeroase domenii: a decodat *kipu-urile* peruviene şi pictografiile populaţiei cuna, a schimbat profund istoria culturală a Americii de Sud prin cercetările sale de arheologie si etnoistorie, a stabilit secvenţele cronologice ale metalurgiei precolumbiene şi, în plus, a înfiinţat o şcoală americanistă scandinavă mereu activă.

D. PESCOLA

► 1919, *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*, t. I, Comparative Ethnographical Studies, Goteborg (trad. fr. *Analyse ethno--geographique de la culture materielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Editions Genet, Paris, 1929). 1921, *The Copper and Bronze Ages in South America. With two Appendixes by Axel Hultgren*, t. IV, Comparative Ethnographical Studies, Goteborg. 1924, *The Ethnography of South America Seen from Mojos in Bolivia*, t. III, Comparative Ethnographical Studies, Goteborg. 1925, *The Secret of the Peruvian Quipus*, t. VI (1), Comparative Ethnographical Studies, Goteborg. 1925, *Calculations with Years and Months in Peruvian Quipus*, t. VI (2), Comparative Ethnographical Studies, Goteborg. 1928, *Picture-Writings and Other Documents*, t. VII (1), Comparative Ethnographical Studies, Goteborg. 1930, *Picture-Writings and Other Documents by Nele, Charles Slater, Charlie Nelson and Other Cuna Indians*, t. VII (2), Comparative Ethnographical Series, Goteborg. 1932, „La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'isthme de Panama (la signification de trois mots cuna, *purba, niga* et *kurgin*)", în

Journal de la Societe des Americanistes, n.s., 24 : 5-30. 1938, *A Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, volum editat de H. Wassen, t. X, Comparative Ethnographical Series, Goteborg.

NORD-EST (INDIENII DIN ~)

Limita occidentală a ariei culturale nord-estice (Canada, Statele Unite) urmează cursul fluviului Mississippi de la confluenţa sa cu Ohio şi pînă la Lacul Superior; limita meridională se suprapune aproape perfect peste paralela ce desparte statele Tennessee si Carolina de Nord de statele Kentucky si Virginia. Limita septentrională, de la est de Lacul Superior si pînă la malul stîng al gurii fluviului Saint-Laurent, corespunde frontierei ce separa teritoriile triburilor ojibwa si algonkin (nord-est) de cele ale populaţiei cree si cele ale indienilor munteni (estul'subarctic).

Nor'd-Estul a fost în America de Nord prima regiune de contact între indieni si europeni (John Cabot, 1497), însă colonizarea propriu-zisă va începe de-abia un secol mai tîrziu, ducînd la confruntări între coloni si indigeni (1622-1623). Războaiele nu vor înceta vreme de mai bine de două secole : ultimul va avea loc în 1832. Aceste conflicte nu-si au originea numai în rezistenta opusă de indieni la presiunea europeană. înarmîndu-i pe indieni pentru a alimenta comerţul cu blănuri si folosindu-i ca forte militare auxiliare, europenii vor crea o stare de război permanentă si vor face ca luptele intertribale să fie din ce în ce mai devastatoare, istoria nord-estului fiind dominată de evoluţiile conjugate ale conflictului anglo-francez si ale expansiunii irocheze. Englezii si francezii aveau fată de indieni atitudini diametral opuse, francezii si indienii (cu excepţia notabilă a irochezilor) ducînd războaie defensive în fata înaintării frontului de populaţie engleză. Politica tratatelor si rezervaţiilor a fost foarte repede pusă în aplicare de către englezi; în Massachusetts, Connecticut şi Rhode Island, primele rezervaţii sînt create în 1660, respectiv 1683 si 1709. De la sfîrsitul secolului al XVII-lea, societăţile indiene de pe coastă îsi pierd independenta, apucînd calea unui declin demografic si cultural ireversibil. '

în majoritate, indienii din Nord-Est aparţin familiilor lingvistice algonkină si „irocheză". Algonkinii ocupau litoralul Noii Anglii (algonkinii orientali) si cea mai mare parte a zonei lacurilor Superior, Michigan si Huron (algonkinii centrali). Teritoriul vorbitorilor de irocheză ţinea de la gurile fluviului Saint-Laurent pînă în regiunea de la est de lacul Huron; acest teritoriu cuprindea ţinuturile riverane ale lacului Ontario şi cea mai mare parte a celor din jurul lacului Erie.

Distincţia, fundamentată lingvistic, dintre algonkini si „irochezi" acoperă parţial si o opoziţie de ordin socio-cultural între cele două grupuri de societăţi. „Irochezii" sînt matriliniari şi matrilocali, cultura lor avînd caracteristici de inspiraţie matriarhală, mai ales la triburile Ligii irochezilor. Algonkinii sînt patrilaterali; caracterul patrilocal nu constituie norma de rezidenţă decît la agricultorii „orientali" ; printre vînătorii--culegători „centrali", micile cete ce practicau vînătoarea hibernală sînt patrilocale, iar cetele mai mari din timpul verii, sezon al pescuitului si al culesului, sînt bilocale, cu o nuanţă patrilocală. Dacă ne referim la criteriul modului de subzistentă, „irochezii" si algonkinii orientali, cultivatori de porumb, se opun algonkinilor centrali, vînător'ï--culegători practicînd (chippewa-ojibwa) sau nu (algonkinii) recoltarea „orezului sălbatic" *(Zizania aquatica).* Algonkinii din zona Marilor Lacuri au dezvoltat o remarcabilă tehnologie de decojire a mesteacănului, arbore din care fabricau mai ales ambarcaţiuni. Religia algonkinilor era de tip şamanic; cea a „irochezilor" asocia şamanismul terapeutic si riturile agrare în cadrul unui sistem bazat pe credinţa într-o divinitate superioară (nu însă şi unică): printre membrii Ligii, practica acestei religii era strîns legată de funcţionarea instituţiilor tribale si supratribale. In fine, trebuie să menţionăm o ultimă linie'de demarcaţie între societăţile algonkină şi „irocheză": este vorba de frontiera ce desparte Liga celor Cinci sau Sase naţiuni de grupurile, cum ar fi huronii, vizate de politica ei de agresiune, grupuri între care întîlnim atît algonkini, cît şi „irochezi".

Neîndoielnic, nu există nici o societate nord-amerindiană care să-i fi fascinat atît de mult pe observatori si analişti ca societatea irocheză si nu există formaţiune politică si militară care să-si fi' îngrozit mai mult si mai statornic duşmanii decît Liga. Tradiţia aminteşte faptul că triburile irocheze se iroseau în războaie fratricide cînd, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, profetul Deganawidah va începe să propovăduiască pacea. Un apropiat al lui Deganawidah, Hiawatha, a convins cinci triburi - mohawk, oneida, onondaga, cayuga, seneca - să se unească în cadrul unei confederaţii, fără îndoială ca reacţie defensivă la pătrunderea francezilor în regiunea fluviului Saint--Laurent. Liga celor Cinci naţiuni a hotărît înfiinţarea unui consiliu intertribal ce număra cincizeci de membri (paisprezece onondaga, zece cayuga, nouă mohawk, nouă oneida, opt seneca), a căror funcţie era ereditară; hotărîrile consiliului sînt luate în unanimitate de către triburi. Cînd, în 1722, Liga îi va primi si pe indienii tuscarora, originari din Carolina de Nord, care vor fi a şasea naţiune, aceştia nu vor primi dreptul de a fi reprezentaţi în consiliu. Liga devine foarte repede o maşinărie de război de o extremă eficacitate ; războinicii ei dobîndesc o binemeritată reputaţie de bravură, dar şi de ferocitate, calităţi dovedite atît în luptă, cît si în ceea ce priveşte tratamentul rezervat acelor prizonieri pe care nu-i adoptau pentru a compensa pierderile suferite. Prin tradiţie războinici, irochezii erau în aceeaşi măsură politicieni, după cum o demonstrează dispoziţiile constituţiei Ligii.

Aliaţi cu olandezii, apoi cu englezii, irochezii devin curînd adversarii francezilor si ai aliaţilor acestora, huronii. Triburile Confederaţiei huronilor au încercat să se opună, la începutul secolului al XVII-lea, expansiunii Ligii, fiind însă în cele din urmă înfrînti de irochezi (înarmaţi de olandezi), la capătul unui război de exterminare pe care francezii n-au reuşit să-l împiedice. în număr mare, huronii au fost integraţi în triburile Ligii, care si-a compensat în acest fel pierderile datorate războiului, dar si teribilei epidemii de variolă din anii 1630-1640. Majoritatea huronilor care au reuşit să scape de inamicii lor s-au plasat sub protecţia iezuiţilor francezi din Lorette (Quebec); ceilalţi s-au refugiat la aliaţii francezilo'r (petun,'wyandot, ottawa).

în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, irochezii se războiesc cu triburile susquehannock; îi supun pe algonkinii vestici şi lansează raiduri împotriva indienilor pawnee din Nebraska, care îi atacaseră pe protejaţii lor, illinois. Pe la 1720, irochezii îi supun pe indienii delaware, a căror soartă ulterioră va fi cu totul tragică. O dată cu începutul secolului al XVIII-lea, puterea irochezilor începe să decadă; înfrîngerea definitivă a francezilor în Nord-Est va duce la pierderea de către Ligă a statutului său de aliat privilegiat al englezilor. După semnarea tratatelor de la Paris si Versailles (1783), tratate care nu cuprind nici o clauză privitoare la indieni, sînt semnate, în statul New York si în Ontario, tratate locale cu irochezii din rezervaţii. Liga va fi de acum divizată în'două fracţiuni teritoriale, cuprinzînd reprezentanţi ai celor sase triburi si avînd fiecare propriul său consiliu intertribal. După traversarea unei periode foarte sumbre a istoriei lor (1793-1797), propovăduirea de către profetul seneca Handsome Lake a religiei „Casei lungi" (1799), numită astfel prin raportare la numele tradiţional al Ligii, va îngădui irochezilor să depăşească o gravă criză de identitate.

Spre deosebire de irochezii si algonkinii din partea meridională a regiunii Marilor Lacuri, algonkinii occidentali si indienii winnebago nu au participat decît cu totul întîmplător la războaiele secolelor al XVII-lea - al XVIII-lea. în prima jumătate a secolului al XIX-lea, indienii chippewa-ojibwa se războiesc cu tribul dakota (Cîmpiile din nord); perioada tratatelor nu va începe pentru ei decît în 1854. Ea începuse cu mult mai devreme (1815-1816) pentru triburile winnebago si menominee, triburi care în secolul al XIX-lea vor cunoaşte o soartă dramatică.

Recensămintele americane si canadiene din 1970 oferă, pentru populaţia indiană apartinînd culturii de nord-est, o cifră totală de aproximativ 167.000 de indivizi (inclusiv irochezi), 78.000 pentru Statele Unite si 89.000 pentru Canada; sînt atestaţi si 44.000 de ojibwa (Canada) şi 46.000 chippewa (Statele Unite).

M. IZARD

• CALLENDER C, 1962, *Social Organization of the Central Algonkian Indians,* Milwaukee Public Museum, Milwaukee. - COLDEN C, 1958, *The History of the Five Nations Depending on the Province of New York,* Cornell University Press, Ithaca, New York. - HEIDENREICH C, 1971, *Huronia,* McClelland & Stewart, Toronto. - HEWITT J.N.B., 1925-1926, *Iroquoian Cosmology,* Bureau of American Ethnology, Washington DC. - MORGAN L.H., 1954, *League of Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois,* Yale University Press, New Haven, Connecticut. - PARKER C, 1913, *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet,* New York State Museum, Albany. -QUIMBY G.I., 1960, *Indian Life in the Upper Great Lakes, 11000 BC to 1800 AD,* University of Chicago Press, Chicago. - QUINN D.B., 1977, *North America from Earliest Discovery to First Settlements,* Harper & Row, New York. - RAY A.J.M., 1974, *Indians in the Fur Trade,* University of Toronto Press, Toronto. - SAUM L.O., 1965, *The Fur Trade and the Indian,* University of Washington Press, Seattle. - SPECK F.G., 1949, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House,* University of Pennsylvannia Press, Philadelphia. - TOOKER E., 1964, *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649,* Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. - TRIGGER B.G., 1969, *The Hurons,* Holt, Rinehart & Winston, New York. - TRIGGER B.G. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians;* t. XV, *Northeast,* Smithsonian Institution, Washington DC.

NOUA GUINEE

Noua Guinee, a doua insulă a lumii ca mărime (810.000 km^2) după Groenlanda, este împărţită între Papua-Noua Guinee (PNG) - devenită independentă în 1975 - si Irian Jaya (IJ), care din 1963 este inclusă în Indonezia. Populaţia este de aproximativ 3,5 milioane de locuitori, din care 2,5 în Papua, iar un milion în Irian Jaya. Statul Papua--Noua Guinee include în teritoriul său si New Britain, Arhipelagul Bismarck si Insulele Solomon. Toate la un loc alcătuiesc Melanezia occidentală, partea cea mai populată a Melaneziei. Noua Guinee e traversată de lanţuri de munţi ce ating înălţimi de mai mult de 5.000 de metri în partea indoneziana si de aproape 4.900 de metri' în Papua-Noua Guinee. Lanţul central, foarte greu accesibil, cuprinde văi largi si podişuri înalte unde trăieşte majoritatea populaţiei. Bazinele rîurilor (Fly, Sepik, Ramu) alcătuiesc depre-siuni'foarte întinse, asemenea cîmpiilor litorale care sînt cel mai adesea puţin populate. Climatul este ecuatorial sau tropical, cu enorme diferente locale ce tin de anotimpul ploios si de schimbările sezoniere. Diferite varietăţi de pădure cresc etajat, începînd cu mangrovele de pe litoral si pînă la regiunile subalpine (3.000 m) cu vegetaţie alcătuită predominant din muşchi, trecînd prin pădurea tropicală umedă ce acoperă cea mai mare parte a insulei, întreruptă de vaste întinderi de savană create prin despăduriri si incendii. Fauna este alcătuită din marsupiale, rozătoare, reptile, cazuari si pasărea--paradisului. Văile înalte din interiorul insulei erau populate cu 18.000 de ani Î.Cr. Industria litică din acea vreme se aseamănă Hoabinianului. Topoarele si săpăligile din piatră şlefuită, contemporane cu agricultura si creşterea animalelor au'apărut în mileniul 4 Î.Cr. Porcul si cîinele au fost aduşi de oameni, însă s-au resălbăticit. Aproape toate plantele cultivate sînt de origine asiatică (taroul, ignama etc.) cu excepţia trestiei de zahăr de origine autohtonă. La începutul secolului al XVII-lea, batatii'aduşi din America duc la profunde transformări economice si sociale, mai cu seamă la expansiunea populaţiei către văile înalte, mai reci, din interior.

Populaţiile din Noua Guinee au fost numite melaneziene prin referinţă la culoarea pielii, deşi'pot fi întîlnite toate nuanţele, începînd cu negrul de tăciune al indigenilor din insula Buka si pînă la tenul foarte deschis al populaţiei mekeo de pe litoralul sudic. însuşi termenul de Noua Guinee sugerează o comparatie'cu populaţiile negre ale Africii, în timp ce termenul Papua vine din portugheză si desemnează părul scurt si creţ al indigenilor. De fapt, aceste distincţii nu sînt ştiinţifice, astăzi preferîndu-se'clasarea tuturor acestor grupe în două mari ansambluri, după criteriul limbii pe care o vorbesc.

Limbile non-austroneziene corespund celor mai vechi populaţii originare probabil din sudul Chinei; limbile austroneziene fac parte din grupul malaiezo-polinezian, fiind identificabile la populaţiile de coastă sau din unele insule de la est de Papua, sosite cu

mult mai tîrziu (mileniul 3 î.Cr. ?). Acestor grupuri lingvistice le corespund anumite diferente în cultură si în organizarea socială. In grupurile austroneziene întîlnim mai frecvent sisteme matriliniare, diviziuni în jumătăţi si chiar instituţia „şefiei" (insulele Trobriand). Contactele cu China sînt atestate din'pr'imul mileniu î'.Cr., în partea occidentală a insulei, vizitată apoi de negustorii veniţi din insulele indoneziene si anexată sultanatului Tidorei care o vinde în 1905 Olandei. în 1512 insula a fost descoperită de un european, Antonio d'Abreus, iar în 1545 Inigo Ortiz de Retz o va revendica în beneficiul Spaniei sub numele de Noeva Guinea. în 1884 partea orientală a fost împărţită între Germania si Marea Britanie. După primul război mondial, Protectoratul german a fost transferat Societăţii Naţiunilor, care va încredinţa tutela Australiei. Marea Britanie va proceda la fel cu British Papua. în 1949, Australia a unificat cele două teritorii sub numele de Papua-Noua Guinee, devenită independentă în 1975.

Insula este împărţită în aproximativ o mie de grupuri locale de mărimi foarte variabile, mergînd de la cîteva sute de indivizi, pe înălţimile muntoase, pînă la mai multe mii în văile înalte din interior (în Chimbu, Enga) sau în cîmpia Sepikului (la arapesh). Aceste diferente corespund adesea unor stiluri de viată distincte, mergînd de la forme seminomade, legate mai ales de vînătoare si cules (la hewa, daribi) pînă la viata sedentară a comunităţilor ce practică forme de agricultură intensivă (la melpa) sau pescuitul maritim, olăritul si comerţul la mare distantă (în Motu, Trobriand). Pămîntul este de obicei stăpînit în comun de grupurile de paternitate si/sau de rezidentă si considerat ca bunul cel mai de preţ moştenit de la strămoşi. Războiul era o realitate permanentă si generală în Noua Guinee, a vînd cel mai adesea ca miză pămîntul, femeile si porcii. Economia se sprijină pe forme eficace de horticultura, exploatîndu-se diferite varietăţi de tuberculi: taro, ignamă, batat, manioc şi combinînd tehnicile extensive, precum cultura terenurilor defrişate prin incendiere, cu cele intensive, precum culturile în terase sau irigaţiile. în zonele joase este exploatat intensiv palmierul sagu. înainte de introducerea uneltelor de otel, de dată recentă, armele si uneltele erau din piatră, din lemn sau din scoici. Pe lîngă producţia pentru subzistentă, întîlnim peste tot o producţie în vederea schimburilor ce pun în circulaţie porci, scoici, dinţi de cîine, pene, sare, cozi împletite etc. Aceste bunuri joacă un rol esenţial în raporturile politice dintre grupuri si în alianţele matrimoniale. Ele sînt folosite ca daruri sau contradaruri în cadrul schimburilor ceremoniale ce duc uneori la alcătuirea unor vaste reţele intertri-bale *(moka, kula).* Ele servesc totodată ca monedă în schimburile comerciale.

Raporturile de înrudire sînt aproape întotdeauna componenta principală a grupurilor locale. în Noua Guinee se întîlnesc sisteme patriliniare, matriliniare, cognatice si chiar biliniare, cu o predominantă a sistemului matriliniar la populaţiile austroneziene. Sistemul patriliniar domină în Highlands, unde coexistă cu sistemele cognatice fluide. Căsătoria se sprijină pe două principii: fie pe schimbul direct de femei, în care donatorii sînt supe-riori celor care le primesc, fie pe oferirea femeilor în schimbul unor bogăţii, caz în care receptorii sînt în general superiori donatorilor. Aceste principii pot coexista în una si aceeaşi societate, schimbul direct de surori fiind regula căsătoriei în interiorul grupului, în timp ce schimbul de bogăţii constituie regula căsătoriei cu străinii (la baruya). însă cel mai adesea ele sînt excluse, mai ales din societăţile ce practică schimburile ceremoniale cu vecinii lor, schimbul direct de femei fiind aici considerat o contravenţie la obligaţia de a acumula şi a schimba bunurile de preţ, ca obiecte ale acestor competiţii (la melpa).

Pe aceste baze au fost edificate diferite forme de putere politică: sistemele de tip Big Men, în societăţile în care accesul la putere implică dobîndirea si redistribuirea bogă-tiilor si sistemele de tip Grands Hommes, în care puterea e fie meritată (mari războinici, şamani), fie moştenită (maeştri ai iniţierilor masculine si feminine). întîlnim si unele societăţi întemeiate pe ranguri (Insulele Solomon) si cîteva „şefii" în care puterea este fie divizată între mai multe căpetenii cu funcţii complementare (la mekeo), fie unificată în persoana unei singure căpetenii (în Trobriand). Noua Guinee este printre altele unul dintre cele mai de seamă spatii de creaţie artistică a omenirii: sculptură, pictură pe corp, muzică, dans (în Asmat, Sepik). '

în prezent, Noua Guinee este în plină transformare. Urbanizarea se dezvoltă cu rapiditate. Producţia de mărfuri se amplifică în mediul rural. Un imens efort misionar respinge sau chiar distruge lent vechile credinţe religioase si practici ceremoniale. Economia rămîne dependentă de ajutorul acordat de Australia. Democraţia parlamentară, în care puterea centrală e preluată pe rînd de guvernele provinciale, este deja instaurată.

M. GODELIER

• AMURSCHI A., GOOD K., MORTIMER R., 1979, *Development and Dependency. The Political Economy of Papua New Guinea,* Oxford University Press, Oxford. - BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven,* Editions de Minuit, Paris, 1971). - BROOKFIELD H.C., 1972, *Colonialism, Development and Independance: The Case of the Melanesian Islands in the South Pacific* Cambridge University Press Cambridge *Encyclopedia of Papua New Guinea,* Melbourne University Press, Melbourne. - FORTUNE R.F., 1932, *Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific,* Dutton, New York (trad. fr. *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique,* Maspero, Paris, 1972). - GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes,* Fayard, Paris. -GRIFFIN J., NELSON H., FIRTH S., 1979, *Papua New Guinea, a Political History,* Heineman Educational Australia Pty Ltd., Victoria. - LEMONNIER P, 1990, *Guerres et festins. Paix, echanges et competition dans les Highlands de Nouvelle-Guinee,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental,* Gallimard, Paris, 1963). - MEAD M., 1952, *Growing up in New Guinea,* Palican, Londra. - MEGGITT M.J., 1965, *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea,* Oliver & Boyd, Edinburgh. -SELIGMANN C.G., 1910, *The Melanesians of British New Guinea,* Cambridge University Press, Cambridge. - STRATHERN A.J., 1971, *The Rope of Moca: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea,* Cambridge University Press, Cambridge. - WHITE J.-P, O'CONNEL J.F., 1982, *A Prehistory of Australia, New Guinea and Sahul,* Sydney Academic Press, Sydney. - WILLIAMS F.E., 1936, *Papuans of the Trans-Fly,* Clarendon Press, Oxford.

NOUA ZEELANDĂ

Noua Zeelandă, situată între 34°si 47° latitudine sudică, este un arhipelag muntos cu o suprafaţă de 270.000 km^2, alcătuit în principal din două mari insule (North Island, vulcanică si South Island, cu relief înalt, predominant din gresie si şisturi) si insula meridională Stewart, care numără aproximativ 3 milioane de locuitori, dintre care 91% de origine europeană, în marea lor majoritate britanici, 8% autohtoni maori, si 1% imigranţi, veniţi din insulele Pacificului (Samoa etc). Descoperită de navigatorul olandez Abel Tasman în 1642, explorată de Cook (1769) si de francezi (1772), Noua Zeelandă devine colonie britanică pe la jumătatea secolului al XIX-lea ; războaiele dintre europeni si maori (1840-1870) si bolile aduse de imigranţi au dus la scăderea rapidă a numărului populaţiei indigene, de la 100.000 la aproximativ 40.000 de indivizi în cîteva decenii. Mai întîi colonie (1840), Noua Zeelandă devine dominion în 1907.

Maorii sînt polinezieni. Se estimează că au ajuns pe ţărmurile neozeelandeze pe la începutul secolului al XIV-lea, la capătul unor lungi expediţii pe mare, organizate în vederea unei colonizări, arheologii stabilind că, în aceste expediţii, duceau cu ei specii de plante (batatul, în special) si animale pe care vroiau să le aclimatizeze.

Trăind într-un mediu deosebit de favorabil, maorii practicau pescuitul scoicilor, vînătoarea, culesul si horticultura. Erau organizaţi în mari familii *(whanau)* apartinînd unor unităţi mai întinse, *hapu,* ce erau în acelaşi timp grupuri de descendentă cognatice cu predominanţă patriliniară şi grupuri de rezidenţă cu teritoriu bine delimitat. La rîndul lor, *hapu* aparţineau unor triburi *(iwi);* acestea îşi plasează originea în mod direct sau nu, în cele trei „pirogi" *(vaka)* despre care se spune că i-au dus pe primii migratori pînă în arhipelag.

Societatea maori era organizată pe baza unei duble distincţii, între oameni liberi si sclavi *(taurekareka),* în principal prizonieri de război, si, la oamenii liberi, între nobili *(rangatira)* si oamenii de rînd *(tatua* sau *ware).* în aristocraţie, un sistem ierarhic de ranguri ordonează generaţiile în funcţie de distanta genealogică mai mare sau mai mică fată de generaţia celor vîrstnici, în contextul drepturilor asupra funcţiei de sef. Fiecare'hapu are o'căpetenie *(rangatira);* căpeteniile *hapu-urilor* unui trib aleg o căpetenie supremă *(ariki),* decanul de vîrstă al adunării. Puterea (ihi), de esenţă supranaturală, e legată de celălalt element al sistemului de reprezentări maori, *mana;* în funcţie de *mana* sînt definite valenţele „forţei" pozitive *tapu* si ale forţei negative *noa,* varietatea combinaţiilor acestora definind statutul persoanelor.

Războiul a jucat un rol important în expansiunea populaţiei maori în interiorul arhipelagului, prin împingerea sistematică a celor învinşi către'teritoriile încă nedefri-sate; în general, războiul ocupa un loc important în viaţa tribală; arta războiului la maori se remarcă prin faptul că are la bază o veritabilă organizare militară, atît defensivă (sate fortificate), cît si ofensivă (căpetenii războinice, trupe de războinici organizaţi în falange).

Intre 1840 şi 1860, maorii s-au opus cu arma în mînă înaintării colonizatorilor albi; în primele „războaie maori", s-au remarcat căpetenii prestigioase, precum Te Rauparaha (1840). De faza cea mai dură a confruntării dintre europeni si indigeni (1860-1870) se leagă dezvoltarea celor două mari sincretisme religioase ce asociază cultele locale cu o interpretare a *Vechiului Testament*: Pai Marire (hauhauismul), milenarism mozaic ce exaltează războiul împotriva albilor, si Rin-gatu, provenit din Pai Marire, a cărui istorie e dominată de figura profetului Te-Kooti (mort în 1893).

EDITORII

• BERT E., 1924, *The Maoris,* 2 vol., Polynesian Society, Wellington. - BIGGS B., 1960, *Maori Marriage,* Polynesian Society, Wellington. - CLARKE P, 1975, *Hauhau. The Pai Marire Search for Maori Identity,* Auckland University Press, Auckland. - DALTON B.J., 1967, *War and Politics in New Zealand 1855-1870,* University Press, Sydney. - FIRTH R., 1957, *Economics of the New Zealand Maori,* ed. a II-a, Government Printer, Wellington. -JOHANSEN J.P, *The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects,* Ejnar Munksgaart, Copenhaga; *Studies in Maori Rites and Myths,* Ejnar Munksgaart, Copenhaga. - METGE J., 1976, *The Maoris of New Zealand Rautahi,* ed. revizuită, Henley & Boston - Routledge & Kegan Paul, Londra. - OPPENHEIM R., 1973, *Maori Death Customs,* A.H. & A.W. Reed, Wellington. - VAYDA A.P, 1960, *Maori Warfare,* Polynesian Society Maori, Wellington.

NUME

Se ştie că gramatica distinge două tipuri de nume (substantive): numele (substantivul) comun si numele (substantivul) propriu. Cel de-al doilea - numele propriu atribuit unei fiinţe animate sau inanimate pentru a o individualiza sau pentru a-i desemna identitatea aparte - a reţinut atenţia etnologilor, mai ales după ce C. Levi-Strauss a consacrat două capitole din' *La pensie sauvage* (1962) fenomenelor de denominaţie. Desigur, lingviştii, filologii si filosofii îsi puneau de multă vreme întrebări privind originea si semnificaţia atribuirii unui nume propriu, însă nu s-au arătat deloc interesaţi de înţelegerea concepţiilor si practicilor ce guvernează acest aspect. Cu alte cuvinte, nu s-a pus în general problema de a afla de ce „se dau nume", fie că denominaţia vizează un individ, un animal, o floare sau o barcă etc.

Levi-Strauss izolează trei funcţii ale atribuirii unui nume propriu: identificare, clasificare si semnificare. Funcţia distinctivă, ce constă în a te recunoste în interpelare sau în a fi'recunoscut în referinţă prin enunţarea numelui propriu,' variază de la o societate la alta. Unele societăţi atribuie un nume unic fiecăruia dintre membri, nume ce piere o dată cu cel care-l poartă; există societăţi ce atribuie mai multe nume aceluiaşi individ, referinţa putînd varia în funcţie de momentele vieţii, ca şi în funcţie de poziţiile de enunţare ce vizează acelaşi subiect; spre deosebire de cele două situaţii precedente,

unele societăţi nu utilizează decît denominaţii colective : individul nu este identificat în acest caz decît ca apartinînd unei clase de indivizi.

Forţa distinctivă a tipului de denominaţie utilizat poate fi mai mare sau mai mică, însă important rămîne faptul că, în orice' societate, fiecare persoană e întotdeauna individualizată în interiorul unui grup minimal mai mult sau mai puţin larg. Funcţiei distinctive i se adaugă un efect de clasificare; numele poate trimite astfel la o serie de apartenenţe la diferite ansambluri sociale: parentale, tribale, politice, religioase, teri-toriale, istorice etc, fiecare referinţă de apartenenţă operînd ca o marcă a identităţii colective, determinarea identităţii individuale putînd atunci rezulta dintr-un efect de suprapunere a diferitelor mărci' colective. Ca urmare, numele poate juca rolul unui indicator de clasă si, în această calitate, poate fi înzestrat cu semnificaţie, deoarece el vehiculează informaţii referitoare atît la cei ce sînt numiţi, cît si la cei'ce numesc. în funcţie de opţiunea pentru o echilibrare specifică a diferitelor mize ale denominaţiei, fiecare societate elaborează un sistem particular de identificare a membrilor săi. '

Etnologii s-au preocupat de asemenea de scoaterea în evidentă a relaţiilor dintre nume si persoană. Numele apare în general ca fiind unul din „aspectele" fundamentale ale persoanei; în această privinţă, statutul său este asemănător cu cel al componentelor -fizice, psihice sau sociale - persoanei. Numele poate fi înzestrat cu proprietăţi, cum este cea a raportului dintre individualizarea prin nume si statutul, efectiv sau predictibil, al destinului individual corespunzător: ne gîndim'la practicile foarte răspîndite de schimbare a numelui unei persoane bolnave pentru a îndepărta soarta răuvoitoare, atribuirea de nume-mască pentru a înşela moartea etc. Izolabile ca atare, proprietăţile unui nume îl pot caracteriza, indiferent de persoana care îl poartă: aşa se face că despre două persoane cu acelaşi nume se crede că împărtăşesc, prin chiar acest fapt, aceeaşi soartă ; sau, tot în aceeaşi idee, avem exemplul constrîngerilor sociale ce apasă asupra unor persoane ce poartă unul si acelaşi nume, această situaţie antrenînd obligaţii de solidaritate reciprocă sau respectarea aceloraşi interdicţii. Denominaţia întemeiază identitatea individului, îi asigură integrarea în societate, participă la determinarea si la definirea personalităţii sale, atît a celei individuale, cît şi a celei sociale.

F. ZONABEND

• BENVENISTE E., 1974, *Problemes de linguistique generale,* Gallimard, Paris. - DAUZAT A., 1977, *Les noms de famille de France. Traite d'anthroponymie francaise,* Librairie Guenegaud, Paris; 1980, „Formes de nomination en Europe", în *L'Homme,* XX (4). - KRIPKE S. (1972) 1980, *Naming and Necessity,* Basil Blackwell, Oxford (trad. fr. *La logique des noms propres,* Editions de Minuit, Paris, 1982); 1982, „Le nom propre", în *Langages,* XVIII (66). - LEVI--STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage,* Plon, Paris. - PARIENTE J.-C, 1973, *Le langage et l'individuel,* Armand Colin, Paris; 1983, „I sistemi di denominazione", în *L'Uomo,* VII (1/2). - ZABEEH F, 1968, *What Is in a Name ? An Inquiry into the Semantics and Pragmatics of Proper Names,* Martinus Nijhoff, Haga. - ZONABEND F, 1977, „Pourquoi nommer?", în *L'identite: seminaire interdisciplinaire dirige par Claude Levi-Strauss,* Grasset, Paris: 257-286.

O

OBSERVAŢIE PARTICIPATIVĂ -> *Metodă etnografică 1 - Ancheta etnografică. Originile antropologiei 3 - De la începutul secolului al XIX-lea pînă în 1860*

OCEANIA

1. *Generalităţi*

în concepţia europenilor, insulele Oceaniei au reprezentat multă vreme un mit, un spaţiu utopic în care „sălbatici" frumoşi, liberi si binevoitori cunoşteau secretul fericirii si al bucuriilor simple. Dincolo de aceste legende, Oceania este totuşi o realitate geografică palpabilă, care înglobează continentul australian si ansamblul insulelor tropicale situate în „Mările Sudului". Numărul probabil al acestor insule este de 10.000, dar nimeni nu poate da o cifră exactă. Ele sînt răspîndite, izolate sau în grupuri, cele mai numeroase la periferia continentului asiatic si australian, în imensitatea celui mai mare ocean al planetei: 175 de milioane km^2, aproape jumătate din suprafaţa globului si de 318 ori suprafaţa Franţei.
' Acest „al cincilea continent" este, din punct de vedere fizic, dezechilibrat între masa australiană de la vest, reprezentînd aproximativ 98 de procente din suprafaţa de uscat, si universul insular oceanian de la est, alcătuit dintr-un ansamblu, inegal repartizat, de insule de forme si dimensiuni diferite. Omniprezenta Oceanului Pacific tropical asigură acestei regiuni unitatea geografică; datele ce au condus la izolarea regiunii de restul planetei îi conferă de fapt acesteia unitatea istorică. O anumită geografie a vidului caracterizează această lume de la antipozi: vidul desertului australian la vest, vidul imensităţii oceanice la est.

Cifrele globale ale populaţiei rămîn scăzute : 16 milioane de australieni, din care 98% de origine europeană (cu o minoritate asiatică în creştere), si aproape 300.000 de abori-geni, descendenţi ai primilor locuitori; lumea insulară numără aproximativ 6 milioane de oceanieni în sens strict care, în ciuda distantelor care-i separă si a varietăţii situaţiilor istorice, au conştiinţa apartenenţei la unul şi acelaşi ansamblu cultural şi' geopolitic.

Diferitele identităţi oceaniene

Geografii din secolele trecute au trasat în linii mari limitele regionale, care sînt încă actuale. în afară de această lume aparte care e Australia (continentul australian si Tasmania), ei au delimitat, în sud-vestul Pacificului, Melanezia, sau „insulele negre", numite astfel datorită pielii, mai închise la culoare, a locuitorilor, Polinezia, sau „insulele numeroase", la est si în centru, iar, în nord, de o parte si de alta a Ecuatorului, Micronezia, sau „insulele mici", alcătuită din circa 2.000 de atoli si insule liliputane, cu excepţia unei insule mai întinse, Guam.

Această împărţire se întemeiază pe criterii de ordin geografic si etnocultural. în momentul sosirii coloniştilor britanici, continentul australian era ocupat de o populaţie venită acolo în valuri succesive, întinse pe perioada a cel puţin 40.000 de ani. Aceste

grupuri aborigene, vînători-culegători rătăcind pe vaste teritorii, în care stîncile si izvoarele reprezentau repere si locuri sfinte, compensau o oarecare simplitate a vietii lor materiale printr-o extremă sofisticare a structurilor culturale si spirituale. Au trăit multă vreme izolaţi, ceea ce va duce la un anumit „endemism", deşi au existat întotdeauna contacte cu Noua Guinee prin intermediul insulelor din strîmtoarea Torres.

Insulele melaneziene din sud-est, mai apropiate de continentul australian, au fost primele populate de grupuri la origine vînători-culegători, care probabil au adoptat acum aproximativ 9.000 de ani horticultura si tehnicile de irigaţie si de drenaj, folo-sindu-le pe podişurile înalte ale insulei Noua Guinee (Golson, 1980). Aceste grupuri originare sînt fără îndoială primele care se lansează în cucerirea insulelor oceaniene, ajungînd cu pirogile pînă în Noua Caledonie si în Vanuatu, trecînd printre marile insule de la nord de Noua Guinee si de arhipelagul Solomon. Cu excepţia insulelor Fiji, care rămîn în afara acestei mişcări de expansiune, prima perioadă de populare a Pacificului corespunde geografic ariei numită melaneziană. Aceasta e caracterizată prin densitatea redusă a populaţiei (în medie 7, pînă la 10 locuitori pe km^2) si prin extrema diversitate culturală si lingvistică a societăţilor locale (aproape 700 de limbi diferite în Noua Guinee, 60 în Vanuatu, 30 în Noua Caledonie etc).

O anumită unitate lingvistică si culturală contrabalansează totuşi dispersia ansamblului lumii polineziene, situată în asa-zisul „triunghi polinezian" din centrul si estul Pacificului, din Noua Zeelandă la sud, pînă în Hawai la nord, si Insulele Societăţii (Polinezia franceză) la est. Aria polineziană corespunde unei faze mai recente de populare a unei lumi de insule în general mai mici şi mai puţin fertile, în care densitatea populaţiei este mai ridicată: civilizaţia este „maritimă", axată puternic pe pescuit şi pe lungi călătorii cu piroga. Structurile politice, mai centralizate, sînt dominate de o aristocraţie de mari „căpetenii", cu puteri altădată aproape nelimitate.

în fine, la nord se întind micile insule ale Microneziei, cu densităţi ale populaţiei încă si mai ridicate (uneori mai mult de 200 de locuitori pe km^2). Populaţia Microneziei aparţine unor valuri de migratie de dată relativ „recentă" (2-3 mii de ani), venite din Filipine si Indonezia; ea a întreţinut contacte, uneori intense, cu lumile polineziene si melaneziene vecine, cu care împărtăşeşte multe trăsături istorice si culturale.

Această diviziune regională nu este neîntemeiată, însă poate fi contestată, mai cu seamă atunci cînd se ajunge la concluzii ideologice legate de „superioritatea" naturală a unui grup în raport cu un altul, asa cum s-a întîmplat în secolul trecut, cînd europenii îi considerau pe polinezieni „Seniorii Pacificului", iar pe aborigeni - ultima verigă a rasei umane, precedaţi cu puţin de către melanezieni. O altă eroare ar fi aceea de a deduce din această situaţie existenta unor graniţe foarte stricte între diferitele „identităţi" oceaniene; de la un tip la altul, toate formele de tranziţie sînt într-adevăr cu putinţă, ducînd la o infinită diversitate a formelor culturale si a structurilor de exprimare. Insulele Fiji, melaneziene si polineziene în acelaşi timp, reprezintă poate din acest punct de vedere cel mai potrivit exemplu de sincretism oceanian.

Insulele-continent

Insulele Oceaniei nu sînt, asa cum au crezut multă vreme primii navigatori veniţi din Europa, rămăşiţele risipite ale unui continent dispărut. Din punct de vedere geologic, ele au rezultat din ciocnirea plăcilor tectonice: cele mai slabe plăci se scufundă sub cele mai puternice, care, antrenate de această mişcare, tind să se înalţe. Aceste mişcări au drept consecinţe cutremurele de pămînt şi un vulcanism activ: „Cercul de foc" al Pacificului, ce se întregeşte prin arcul melanezian, corespunde uneia dintre cele mai active linii de convergentă a plăcilor. Mecanismul de irupere si de eroziune, alternînd în timp si spaţiu, explică marea diversitate de forme de relief insulare. Insulele „tinere", care încă se nasc la marginea plăcilor active, se opun insulelor „bătrîne", aflate la marginile „moarte" ale plăcilor devenite inactive, ca în Noua Caledonie sau în Insulele Societăţii. Prin simplificare, se pot distinge două tipuri de insule ce rezumă diversitatea lumii insulare : insulele înalte şi insulele joase.

Cele mai mari dintre insulele înalte sînt insulele „tinere” ale Melaneziei. Masivele muntoase, cele mai multe de origine vulcanică, ajung uneori pînă la 3.000 si 4.000 de metri altitudine (Noua Guinee), formînd „podişuri” interioare, ale căror văi adăpostesc populaţii de „ţărani” si vînători-culegători în acelaşi timp, care trăiesc fără a avea contacte reale cu marea. Aceste populaţii „pămîntene” pot fi întîlnite în fiecare dintre marile insule melaneziene, acolo unde o regiune muntoasă centrală prezintă o asemenea oportunitate: populaţiile din interior sînt aici mai dense decît cele de pe ţărmuri şi trăiesc un mod de viată diferit. Climatul răcoros, mai sănătos, resursele diversificate gratie pădurii etajate, solul adesea fertilizat prin aportul de cenuşă vulcanică si, în fine, relieful compartimentat de o reţea de văi ce asigură securitatea si independenta politică par să reprezinte condiţii cu deosebire favorabile colonizării umane.

Diversitatea ecologică a mediului în insulele înalte a fost abil exploatată de societăţile melaneziene care au putut identifica, în cadrul lor tradiţional, mijloacele de a trece de bună voie de la subzistentă la abundentă si invers. Vînătoarea, culesul, creşterea porcilor, itinerantă sau în tarc, horticultura de'tip intensiv (batatii pe platourile înalte din Noua Guinee, în alte p'ărti taroul, irigat sau nu, si ignama gigant) au fost cele care le-au furnizat aceste mijloace. Populaţiile melaneziene ale „insulelor înalte” puteau astfel să utilizeze, cu finalitate socială, surplusul, investit de ei în competiţii de schimb. Din aceste competiţii emerg bărbaţii puternici şi demni de stimă: Grands Hommes (Godelier, 1982), Big Men (Sahlins) sau, în cazul mai aparte al insulei Vanuatu, dem-nitarii din „Societatea Gradelor” (Vienne, 1984 ; Bonnemaison, 1986). Aceşti bărbaţi de rang înalt îsi datorează puterea aptitudinii lor de a manipula si a distribui bogăţiile produse de restul societăţii sau prestigiului întreţinut prin exercitarea unui statut ereditar.

Ţărmurile joase ale atolilor

Un alt peisaj, o ecologie diferită si noi variante culturale se afirmă pe măsură ce ne apropiem de zona Pacificului central si oriental. Aici predomină „insulele joase” cu un relief fărîmitat, mai mici si mai izolate. Unele nu au o suprafaţă mai mare de 10 km^2, alteori chiar mai puţin. Relieful erodat si platourile interioare le structurează centrul, însă unele nu sînt decît nişte atoli, simple plaje de nisip coralier adus de valuri, avînd ca singură formă de relief si refugiu în caz de ciclon vîrful cocotierilor. Echilibrul ecologic al acestor insule-tărm este fragil. Expuşi în întregime mării, locuitorii lor au cunoscut pentru multă vreme condiţii vitrege de supravieţuire: izolarea, solurile sărace, puţin roditoare, capriciile mării si vîntului. Cultura plantelor, cea a taroului si a acestui arbore al vieţii care este cocotierul, alcătuieşte datele unei economii de subzistentă, în care surplusul este rar, o economie bazată esentialmente pe pescuit.

în acest univers simplificat, societăţile polineziene si micronezienе au putut să creeze totuşi o civilizaţie a frumuseţii si a unei aparente lipse de griji care i-a încîntat, după cum se ştie, pe primii descoperitori europeni. Spre deosebire de societăţile fractio-nate din punct de vedere geografic si „orizontale” din punct de vedere social, controlate de Big Men din Melanezia tradiţională, societăţile polineziene si, într-o anumită măsură, cele micronezienе, sînt descrise mai degrabă ca fiind construcţii ierarhice, cu o structură „piramidală”, peste care domnesc „regi” si „preoţi”. Ele sînt întemeiate pe titluri transmise în general ereditar, ce trimit adesea la nume, imagini si circumstanţe ale călătoriei originare cu piroga. Statutul şi puterea decurg din aceste titluri. în acest fel au putut fi create veritabile regate „transinsulare”, întinse, dar instabile ; la sosirea europenilor, acestea înglobau arhipelaguri întregi, ca în cazul insulelor Tonga, Samoa sau al Polineziei orientale.

Insulele înalte predomină la vest, iar insulele joase si atolii în centru si la nord-est, dar regula admite si multe excepţii. De asemenea, unele societăţi „melaneziene” au cunoscut sisteme politice întemeiate pe titluri, precum în sudul sau centrul insulelor

Vanuatu, în Fiji sau în Insulele Loialităţii si, cazul invers fiind si el valabil, unele căpetenii polineziene se aseamănă uneori cu Big Men, obligaţi să-si renegocieze în mod constant puterea.

Paradigma pămîntului

Dragostea pentru pămîntul natal, legătura cu solul, încărcătura afectivă cu care se vorbeşte despre origini, toate acestea sînt constante culturale foarte puternice în întreaga Oceanie. Fie el navigator sau om al uscatului, nomad ca în Australia sau chiar horticultor ca pe podişurile înalte ale Melaneziei, omul este mai întîi ataşat unui loc; „el este de undeva". Chiar dacă îsi întemeiază viziunea asupra lumii pe călătoria care-i deschide drumurile alianţei exterioare, el nu are sens si statut decît prin legătura pe care o păstrează cu locul identităţii sale.

Multe din grupurile oceaniene şi-au uitat originea reală şi împrejurările sosirii lor într-un anumit loc ; discursul reflectat în mituri cîştigă atunci în forţă : ei se proiectează ca venind din pămînt si din pietre, cosubstantiali peisajului insulei pe care trăiesc. Raportul oceanienilor cu pămîntul este din această pricină mai puţin legat de sfera economică si mai mult de cea identitară. Dacă se pot dovedi foarte supli în ceea ce priveşte metodele de folosire a solului, ei se arată de neclintit cînd vine vorba de principiile suveranităţii teritoriale.

La fel, timpul mitic, istoria însăşi sînt văzute de către oceanieni ca o relaţie cu un spaţiu în care locurile sînt înzestrate cu memorie. Litania locurilor despre care'vorbeşte mitul fixează teritoriile de identitate si drepturile de suveranitate asupra pămîntului. Acestor locuri le corespund nume de oameni, în vreme ce drumurile care pornesc de aici sugerează direcţiile privilegiate ale alianţei politice şi matrimoniale: se spune că omul e un arbore - adică un loc -, dar că aparţine de asemenea unei pirogi - adică unui grup ce străbate nişte drumuri (Bonnemaison, 1987). Sistemul loc - drum, înscris în spaţiu, fixează organizarea socială si o reproduce. Identitatea, dar si statutul, puterea politică, onorifică sau magică, drepturile funciare, alianţele se moştenesc prin intersectarea marilor locuri întemeietoare cu drumurile alianţei. în acest'sens, popoarele oceaniene sînt „grupuri geografice" ce se definesc printr-o relaţie (negociată) cu spaţiul, ca si printr-o relaţie (moştenită) cu sistemul parental. Această paradigmă fondatoare explică pe deplin conflictele actuale din Melanezia, ca şi pe cele din Noua Zeelandă şi Australia.

„Calea oceaniană"

Cultura oceaniană de astăzi demonstrează o remarcabilă vitalitate. Se face simţit un avînt cultural ce acompaniază schimbările politice: în Oceania, el poartă un nume anglofon, *Pacific way* sau, altfel spus, calea oceaniană. în Oceania francofonă se vorbeşte de *Coutume*, de *Kastom* în pidgin sau în bislama din Vanuatu sau Insulele Solomon. Oceanienii înţeleg prin aceşti termeni păstrarea propriilor valori si redescoperirea modului lor de viată tradiţional, însă, paradoxal, ei exprimă o perspectivă îndreptată atît spre trecut, cî't si spre viitor. „Cutuma" e de fapt un concept cu multe faţete, o reinterpretare din perspectiva nevoilor prezentului si totodată o redefinire a nevoilor prezentului în termenii trecutului. Prin aceasta, ea continuă să funcţioneze fără a pierde nimic din ceea ce a fost odinioară.

Creştinismul omniprezent a adăugat discursului oceanian propriul său ferment. în Polinezia, el ajunge uneori să înlocuiască însăşi memoria tradiţiei (Robineau, 1984) sau să o reconstruiască în permanentă (Babazdan, 1982), pornind'de la aporturile externe succesive. în Melanezia, unde trecutul păgîn exprimat şi reactualizat uneori sub o formă milenaristă (Guiart, 1956 ; Bonnemaison, 1987) e cu mult mai apropiat, Cutuma încearcă să evoce cele mai vechi origini, dar nici aici finalitatea discursului nu este pur şi simplu paseistă: ea exprimă şi o dorinţă de a se racorda la viitor.

Subdiviziunile regionale ale spaţiului oceanian incluse în dicţionar sînt următoarele : Australia, Melanezia, Micronezia, Noua Guinee, Noua Zeelandă, Polinezia.

J. BONNEMAISON

• BABADZAN A., 1982, *Naissance d'une tradition: changements culturels et syncretisme religieux aux îles Australes (Polynesie francaise),* Editions de l'ORSTOM, Paris. - BONNEMAISON J., 1986 *La d*erni&re *île* Editions de l'ORSTOM Paris ; *L'*arb*re et* la *P*irogue *Les fond*e*ments d'une identite: territoire, histoire et societe dans l'archipel de Vanuatu,* 2'vol., Editions de l'ORSTOM, Paris; 1987, *Les Hommes-lieux. Les fondements d'une identite: territoire, histoire et societe dans l'archipel de Vanuatu,* Editions de l'ORSTOM, Paris. - GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinee,* Artheme - Fayard, Paris. - GOLSON J., HUGHES P.J., 1980, „The Appearance of Plant and Animal Domestication in New Guinea", în *Journal de la Societe des Oceanistes,* nr. 36, Paris, 294-303. - GUIART J., 1956, *Un siecle et demi de contacts culturels ă Tanna,* Societe des Oceanistes, Paris. - ROBINEAU C, 1984, *Du Coprah â l'atome. Tradition et modernite des îles de la Societe,* 2 vol., Editions de l'ORSTOM, Paris. - VIENNE B., 1984, *Gens de Motlay: ideologie et pratique sociale,* Societe des Oceanistes, Paris.

2. *Cercetările asupra spaţiului oceanian*

între sosirea descoperitorilor europeni în secolul al XIV-lea si primele cercetări ştiinţifice întreprinse trei secole mai tîrziu, colonizarea occidentală în Pacific se realizează mai ales prin intermediul misionarilor. Concurenta acerbă dintre evanghelizatorii de toate credinţele (protestanţi englezi si catolici francezi în special) va pregăti terenul pentru colonizare. în secolul al XIX-lea, luarea în stăpînire a insulelor Oceaniei de către puterile occidentale devine un fapt împlinit, ducînd la reducerea demografică a populaţiilor autohtone si, în anumite cazuri, la extincţia unor întregi societăţi (triburi din Tasmania, aborigenii din Australia meridională) (Julien, 1971).

Geneza etnologiei oceaniene

în secolul trecut, cunoştinţele Europei despre lumea oceaniană se limitau la date disparate, adunate de prin cronicile exploratorilor, lucrările naturalistilor si scrierile misionarilor sau ale administratorilor coloniali. în cercurile ştiinţifice în care dominau pe atunci ideile evoluţioniste, aceste materiale vor servi ca suport pentru reconstrucţii conjuncturale ale istoriei si geografiei. Tezele avansate pentru a încerca organizarea acestui corpus eteroclit se lovesc în general de aceeaşi problemă: aceea a originii popoarelor Pacificului.

Examinînd la scara întregii Oceanii distribuţia spaţială a trăsăturilor legate mai cu seamă de organizarea socială si civilizaţia materială, F. Graebner deduce existenta unor complexe culturale distincte. El vede în ele rezultatul migratiilor succesive, realizează o tipologie cronologică, mergînd de la rudimentar spre elaborat, si pune astfel bazele unei noi dogme *(Kulturkreislehre)* a antropologiei istorice. Tot interesul acordat migratiilor a inspirat, în 1898, una dintre primele expediţii colective cu adevărat ştiinţifice ale istoriei etnologiei, condusă de A.C. Haddon, în insulele din strîmtoarea Torres.

Cu mult înainte de această dată, studii intensive fuseseră deja întreprinse *in situ* : de misionari (Codrington, Ellis, Laval, Nott), de funcţionari (Fornander, Grey), sau chiar de oameni de ştiinţă precum rusul Mikluho-Maklai - care a stat în Noua Guinee vreme de mai mult de treizeci de luni, între 1871 si 1877 -, sau de cercetătorii ce realizau studii regionale în Australia (Curr, Roth, Smyth, Spencer, Gillen). Spre deosebire de aceştia, expediţia pluridisciplinară a lui Haddon e gîndită special în scopul culegerii unui număr cît mai mare de informaţii despre o singură populaţie. Dintre colaboratorii săi iluştri, C.G. Seligman si W.H.R. Rivers vor aduce o schimbare prin supunerea insularilor la teste de psihologia simţurilor. Tot cu ocazia acelei expediţii, Rivers a pus la punct metoda genealogică pentru analiza legăturilor de rudenie.

Ancheta din strîmtoarea Torres marchează începutul unei dezvoltări a studiilor monografice (Seligman, Rivers, R. Thurnwald), a căror contribuţie - comparabilă cu influenta pe care au avut-o cercetările lui B. Spencer si FJ. Gillen, A.W. Howitt sau C. Strehlow în Australia asupra concepţiei lui Durkheim despre totemism - depăşeşte adesea cadrul strict al cercetărilor oceaniene.

Dacă abordarea istorică va exercita mai apoi o anumită influentă (A.B. Deacon), totuşi anul morţii lui Evans si al publicării de către B. Malinowski a lucrării *The Argonauts of th'e Western Pacific* (1922) este cel care anunţă adevăratul început al etnologiei moderne.

Conferind un statut ştiinţific unei metode experimentale (observaţia participativă) si delimitînd obiectul antropologiei sociale (analiza sincronică a ansamblurilor culturale) în afara cîmpului istoriei, Malinowski va provoca un elan înnoitor în desfăşurarea cercetărilor. Etnografia exemplară pe care o aplică în insulele Trobriand va avea numeroase ecouri în monografiile continuatorilor săi (R. Firth, R.F. Fortune, A.I. Richards, H.I. Hogbin) si în opera lui Marcel Mauss, căruia îi inspiră una din cele mai celebre scrieri *(Essai 'sur le don).* Dacă etnologia poate acum să se constituie cu adevărat ca o ştiinţă specifică, ea datorează acest lucru si unui fost elev al lui Rivers, A.R. Radcliffe--Brown, pionier al unei forme de functionalism inspirată de ideile lui Durkheim si care caută să identifice, fără referire la psihologia individuală, legile integrării sociale. Partizan al metodei comparative, el aduce, la începutul anilor ’30, o contribuţie fără precedent, bazată pe anchetele sale din Australia, asupra studiilor sistemelor de rudenie.

Dominaţia pe care teoriile functionaliste au exercitat-o multă vreme asupra antropologiei sociale britanice explică pe deplin izolarea la care a fost supus detractorul său cel mai radical, G. Bateson. O dată cu apariţia în 1936 a studiului său *Naven*, o monografie consacrată ritualurilor populaţiei iatmul din Noua Guinee, etnologia se îmbogăţea printr-o abordare inedită, atît în ceea ce priveşte proiectul său epistemologic („studierea principiilor explicative”), metodologia sa (cunoaşterea structurii, a mecanismelor cognitive si a etosului unei culturi - înţelese ca tot atîtea aspecte independente -, pornind de la comportamentele rituale), cît si în ceea ce priveşte interpretările pe care le realizează pe baza noilor concepte analitice (evidenţierea proceselor de interacţiune, schismogeneză, în dinamica raporturilor sociale).

Problema normalizării pe care cultura o impune psihologiei individuale constituia în acea epocă una dintre principalele teme de reflecţie ale culturalistilor americani. Lucrările lor (mai cu seamă cele ale lui R. Benedict, căreia Bateson - exterior acestui curent- i-a recunoscut importanta pentru propriul demers) au permis concepţiilor psihanalitice să dobîndească un statut real în etnologie. în spaţiul oceanian, ele îsi datorează popularitatea anchetelor lui M. Mead despre formarea personalităţii, anchete realizate în Polinezia şi în Melanezia.

Cadrul instituţional al cercetărilor din Oceania

O dată cu ultimii ani ai secolului trecut, expediţiile individuale si colective spre Oceania au fost întreprinse gratie sprijinului acordat’de instituţii precum Universitatea din Melbourne sau Bernice’Pauahi Bishop Museum din Honolulu. în timp ce acesta din urmă va continua să susţină cu precădere studiile asupra spaţiului polinezian, studii a căror difuzare o asigură prin seria de *Bulletins,* Universitatea din Sydney - sub egida căreia apar revistele *Mankind* si *Oceania* - va deveni în anii ’20 principalul centru de organizare a cercetărilor antropologice în Melanezia (Elkin, 1943). Acţiunea întreprinsă de Australian National Research Council, sprijinită financiar de Fundaţia Rockefeller, va permite unui număr crescînd de etnologi să lucreze în această regiune (R. Fortune la Dobu, C. Wedgwood si I. Hogbin în insulele Schouten, J.A. Todd în New Britain, F.L.S. Bell în New Ireland, R. Thurnwald în Insulele Solomon etc), precum si în Australia (A.P Elkin, P Kaberry, W.E.H. Stanner etc.) (Elkin, 1938).

Pe lîngă universităţi, există si alte organisme care contribuie la strîngerea si publicarea materialului etnografic, cum ar fi Polynesian Society - creată în 1892 la Wellington, sau Societe des Etudes Melanesiennes fondată în 1938 la Noumea, de către pastorul M. Leenhardt (totodată cofondator, împreună cu R.P O’Reilly, al Societe des Oceanistes de pe lîngă Musee de l’Homme).

însă în acea epocă instanţele ştiinţifice ce preconizau dezvoltarea cercetărilor antropologice erau interesate mai ales de aplicarea acestor cercetări în administrarea

populaţiilor colonizate. Inspirîndu-se dintr-o politică a cărei eficacitate a fost dovedită încă din 1921 pe teritoriile ce aparţineau Imperiului, autorităţile britanice vor recruta etnologi pentru a asigura pregătirea funcţionarilor însărcinaţi cu controlul coloniilor. Din toţi *government anthropologists* - cum erau numiţi în acea vreme -, englezul F.E. Williams, care va petrece mai mulţi ani în Papua, rămîne una dintre figurile cele mai marcante prin excepţionala calitate a operei sale etnografice.

începînd cu al doilea război mondial, cercetările efectuate în Oceania tind din ce în ce mai mult să se organizeze în cadrul a trei proiecte directoare: Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology (CIMA), Tri-institutional Pacific Program, New Guinea Research Program (iniţiat de Australian National University, fondată în 1946), sau în proiecte trasate de organisme pluridisciplinare precum Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (actualul ORSTOM), creat în 1943, si South Pacific Commission, înfiinţată pe bazele unui acord internaţional în 1948. Majoritatea acestor programe vizează obiective utilitare (în special acela de a mări eficacitatea administraţiilor coloniale reorganizîndu-le pe baze ştiinţifice), urgenta strategică fiind uneori ’determinantă pentru punerea în practică’a acestor proiecte. Acesta este cazul programelor CIMA, concepute, organizate si finanţate de marina americană - cu ajutorul financiar al Wenner Gren Foundation si cu aportul a douăzeci de universităţi - ce vor provoca în Micronezia un spectaculos aflux de cercetători, între care se remarcă G.P Murdock şi W.H. Goodenough.

Temele privilegiate

Transformările de tot felul din viata culturilor occidentale si oceaniene, declanşate sau accelerate de război, suscită un interes sporit pentru studiul structurilor sociale, al sistemelor cognitive si al proceselor evolutive. în Melanezia, finalitatea pragmatică ce a orientat majoritatea anchetelor constituie o explicaţie pentru atenţia deosebită de care vor începe să se bucure o serie de fenomene care,’ deşi atestate de multă vreme, fuseseră puţin tratate pînă atunci: mişcările milenariste. Cu doar cîteva excepţii (J. Guiart, K.O.L. Burridge, Th. Schwartz), tot mai mulţi etnologi se interesează de acestea din perspectiva aculturatiei, a raportului fragil cu’raţionalitatea (psihologică si economică), conform unei abordări ce plasează în mod implicit referentul în moder-nitatea occidentală (C.S. Belshaw, J. Inglis, PM. Worsley, P. Hogbin, P. Lawrence, P. Brown) (Kilani, 1983).

Tema schimbării este centrală pentru un mare număr de analize vizînd evoluţia unor societăţi (H.I. Hogbin, M. Mead, R. Firth) si adoptînd elemente noi datorită dezvoltării urbanistice si transferurilor de populaţie (L. Mason, C.S. Belshaw, A. Spoehr), sau pentru analize legate de transformările survenite în economie si în structurile politice tradiţionale (D.L. Oliver, L. Sharp, R.W. Force, R. Salisbury’C.A. Valentine, W.R. Bascom). Alte studii, realizate în Melanezia, demonstrează faptul că diferitele procese de ajustare se datorează dinamicii interne a culturilor. Insistînd asupra rolului strategiilor individuale în cadrul sistemelor politice sau economice care prezintă presupuse analogii cu cele ale societăţilor capitaliste, aceste studii vor mai contribui si la relativizarea importantei structurilor de rudenie în funcţionarea relaţiilor sociale (L. Pospisil, T.S. Epstein, B.R. Finney).

In domeniul structurilor de rudenie, schimbarea teoretică survenită în anii ’60 s-a datorat mai ales observaţiilor efectuate în podişurile din Noua Guinee. Reafirmînd opoziţia dintre ideologia recrutării uniliniare si practica socială, ele readuc în discuţie importanta universală a interpretărilor inspirate de modelele africane, provocînd astfel o aprinsă dezbatere (J.A. Barnes, L.L. Langness, M.J. Meggitt, A.J. Strathern, J. La Fontaine) (Langness, Weschler, 1971). Dacă „supleţea” sau „instabilitatea” organizării sociale apăreau, pentru Melanezia, ca o caracteristică cvasigenerală, dificultăţile ivite în procesul descrierii acestei organizări (semnalate încă din 1953 de Hogbin si Wedgwood) duc la concluzia că, în formarea si dezvoltarea unităţilor sociale, trebuie

luaţi în considerare factorii extrinseci ai filiaţiei (R. Keesing). Criterii atît de decisive ca cele ale raporturilor cu pămîntul sau cele ale rezidentei vor conduce la reconsiderarea abordărilor clasice (M. de Lepervanche, 1967-1968), însă mai cu seamă atenţia acordată sistemelor de schimb a dus la orientarea spre studiul structurilor sociale. începînd din acest moment, ele vor constitui una din temele privilegiate ale antropologiei melanezi-ene (P. Lawrence, M.J. Meggitt, R.A. Rappaport, D. de Coppet, M. Godelier, R.M. Berndt, A.J. Strathern, M.D. Sahlins, E. Schwimmer, A.B. Weiner). Contribuţiile oceanistilor la dezbaterea suscitată de Sahlins asupra formelor politice comparate din Polinezia si Melanezia, noile perspective si controverse asupra studiului ritualurilor pe care ele le-au deschis, sociologia puterii si a violentei, teoriile economice ale valorii, chestiunea reciprocităţii, ecologia culturală, funcţionarea raporturilor interetnice sau a relaţiei dintre sexe', constituie baza unei reflecţii de o importantă fără egal în etnologia din alte părţi ale lumii.

Istoria disciplinei, observă mai mulţi autori, a putut fi multă vreme urmărită în evoluţia cercetărilor întreprinse în Oceania. Teoriile comparative care au stimulat aceste cercetări (din perspectiva analizei conceptelor de *tabu, mana, hau* sau *totem)* demonstrează impactul acestora dincolo de domeniul lor strict de referinţă. Chiar dacă cea mai mare parte a marilor curente de gîndire din antropologia contemporană sînt reprezentate aici, rămîne totuşi în continuare de rezolvat problema unei abordări susceptibile să integreze diversitatea culturilor Pacificului, ca şi afinităţile acestora.

M. JEUDY-BALLINI

• BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven,* Editions de Minuit, Paris, 1971). -BERNDT R.M., LAWRENCE P (ed.), 1971, *Politics in New Guinea, Traditional and in the Context of Change. Some Anthropological Perspectives,* University of Western Australia Press. - ELKIN A.P., 1938, „Anthropological Research in Australia and the Western Pacific, 1927-1937", în *Oceania,* t. VIII (3): 306-327; 1943, " Anthropology and the Peoples of the South-West Pacific. The Past, Present and Future, în *Oceania,* t. XIV (1): 1-19. - HOGBIN H.I., WEDGWOOD C, 1953, „Local Groupings in Melanesia", în *Oceania,* t. XXIII (4): 241-276, t. XXIV (1): 58-76. - JULIEN C.-A., 1971, *Histoire de l'Oceanie,* PUF, Paris. - KILANI M., 1983, *Les Cultes du Cargo melanesiens. Mythe et rationalite en anthropologie,* Le Forum Anthropologique, Editions d'en Bas, Lausanne. - LAGNESS L.L., WESCHLER J.C. (ed.), 1971, *Melanesia. Readings on a Culture Area,* Scranton, Chandler Publishing, Londra. -LEPERVANCHE M. de, 1967-1968, „Descent, Residence and Leadership in the New Guinea Highlands", în *Oceania,* t. XXXVIII (2/3): 134-189. - MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific* Routledge & Kegan Paul Londra (trad. fr *Les Argonautes du Pacifique occidental,* Gallimard, Paris, 1963). - OLIVER D.K., 1951, *The Pacific Islands,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - VAYDA A., 1968, *Peoples and Cultures of the Pacific,* The Natural History Press, Garden City - New York.

OCEANUL INDIAN

Oceanul Indian este un teritoriu al cărui loc printre marile ansambluri culturale mondiale nu a fost recunoscut pînă în prezent. Dacă, de pildă, printre etnologi, denumirea de „indianişti", „africanişti" şi, chiar, de „malgaşişti" venea de la sine, nimănui nu i-a venit ideea invocării unei grupări legate de entitatea „Oceanul Indian". Conform lui P Ottino, le revine cercetătorilor francezi meritul de a fi constituit Oceanul Indian ca domeniu de cercetare etnologică.

Pot fi considerate ca apartinînd acestui spaţiu oceanic atît regiunile continentale ce-i alcătuiesc litoralul, cît si diferitele insule risipite între ţărmul african si Peninsula Malaieziei. Totuşi, între culturile acestui ansamblu, etnologii'au mai degrabă tendinţa să privilegieze în calitate de „culturi ale Oceanului Indian" culturile insulare, care acordă o mare importantă relaţiilor maritime, ca si pe cele care, într-un mod mai general, îsi trag specificul din schimburile pe care le-au avut cu celelalte culturi ale acestui spaţiu.

în particular, dacă e de la sine înţeles faptul că nu trebuie neglijat studiul comunităţilor compuse din imigranţi de dată recentă, imigranţi care au conservat aproape neschimbate caracteristicile si identitatea lor de origine, cercetătorii se interesează mai degrabă de culturile „noi”,’ ce s-au constituit prin asocierea unor elemente variate, preluate din culturile contrastante ale periferiei, si uneori de dincolo de ele (mai ales elemente europene). O astfel de analiză, efectuată pe materialul adunat în prezent, poate fi în mod util completată de examinarea vechilor mărturii disponibile (între care textele călătorilor arabo-persani, apoi europeni).

în ultimul deceniu, în afara celor cîteva incursiuni în arhipelagurile centrale (Maldive si Lacdive), cercetările etnologilor s-au desfăşurat mai ales în insulele din sud-vest. în această regiune, printre insulele ce nu se află în imediata apropiere a coastei africane, trei ansambluri corespund unor „unităţi” lingvistice si culturale. Primul, de o considerabilă importantă datorată suprafeţei si efectivului populaţiei sale, este marea insulă Madagascar. Aceasta, deşi despărţită de Sud-Estul asiatic printr-o întindere de apă de mai bine de 5.000 km, are o populaţie a cărei limbă si aspecte culturale sînt foarte puternic marcate de originea lor indoneziana. Arhipelagul Comore, situat la nord de Madagascar si de Africa Orientală, are o populaţie care vorbeşte o limbă de origine bantu (africană) si a cărei cultură islamică provine din Orientul Mijlociu. în ceea ce priveşte arhipelagurile „creole” (Mascarene si Seychelles), ocupate foarte tîrziu de om (secolele al XVII-lea - al XVIII-lea), limba’ce le caracterizează, apropiată de creola franceză din Caraibe, reflectă principalele componente ale populaţiei lor iniţiale (colonişti francezi si sclavi africani).

' Oricum, acest tablou este rezultatul unei simplificări. în realitate, în afară de evidentele aporturi africane, se întîlnesc în Madagascar influente musulmane globale sau localizate, directe sau venind dinspre India sau Indonezia.'La fel, influentele de origine indoneziana sînt deosebit de importante pentru cultura materială din Comore. Dacă, într-un astfel de cîmp de cercetare, sînt necesare comparaţiile, ele nu trebuie limitate la anumite „culturi-mamă”, cărora culturile studiate li s-ar „anexa” într-un anume fel (Grottanelli).

Am putea spune chiar că, în acest vast creuzet oceanic, aceleaşi influente se pot manifesta aproape peste tot: deşi Oceanul Indian nu oferă nici pe departe o veritabilă unitate culturală, poate fi întîlnit peste tot aici, în doze mai mari sau mai mici, în epoci sau în forme si asocieri diferite, acelaşi ansamblu de ingrediente fundamentale. De unde interesul, într-un atare spaţiu, de a trata reţelele de răspîndire a oamenilor si ideilor în aceeaşi manieră pe care, pînă nu demult, o practica Maurice Lombard pentru circulaţia anumitor produse si practici culturale.

O abordare „generalizată”, adaptată special cazului de care ne ocupăm, permite o mai bună cunoaştere a fenomenelor variate ce s-au derulat aici, ca si stabilirea logicii acestora, prin raportare la combinaţia de legături oceanice si de ’discontinuităţi de mediu, ansamblul functionînd ca un soi de „laborator”, în care etnologul descoperă situaţii de o varietate si’ o bogăţie excepţională.

Să evocăm în încheiere două *'exemple* de reminiscenţe diferenţiale, observate în acest teritoriu : 1) în Insulele Comore, în ciuda pătrunderii timpurii a islamului, sistemul de organizare socială matriliniară, care, vreme de multe secole, a fost în vigoare pe coasta swahili; 2) tot în regiunea Comorelor, existenţa unui calendar numeric, identic cu cel folosit în Persia în epoca ultimului suveran sasanid (secolul al VII-lea), abandonat de multă vreme în Orientul Mijlociu.

G. BOULINIER

• *ASEMI*, 1977, VIII, 3-4: *Langues, cultures et societes de l’Ocean Indien;* 1981, XII, 3-4: *Islam et litteratures dans l’Archipel des Comores*; 1983, XIV, 3-4: *Influences arabopersanes dans l’Ocean Indien occidental.* - DAMIR Ben Ali, BOULINIER G., OTTINO P., 1985, *Traditions d’une lignee royale des Comores*, L’Harmattan, Paris. - GUEUNIER N.J., 1985, *La tradition du conte de langue malgache a Mayotte (Comores)*, These de Doctorat d’Etat, Universite de Paris VII, Paris. - KOTTAK C.P *et al.* (ed.), 1986, *Madagascar: Society and*

History, Carolina Academic Press, Durham. - OTTINO P. (ed.), 1984, *Etudes sur l'Ocean Indien*, Universite de la Reunion, Saint-Denis; 1986, *L'etrangere intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, Editions des Archives Contemporaines, Paris. - RAISON--JOURDE F. (ed.), 1983, *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et* ses *resurgences contemporaines*, Karthala, Paris. - TIBBETTS G.R., 1971, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, Royal Asiatic Society, Londra.

OLANDA. Antropologia olandeză

Apariţia antropologiei olandeze se înscrie în contextul colonial. încă din 1741, guvernatorul Indoneziei observa că înţelegerea limbii si a obiceiurilor locale este indispensabilă pentru administratorii coloniali în serviciu. A fost totuşi nevoie de un secol pentru a fi inaugurat, iniţial la Scoala Politehnică din Delft, mai apoi sub egida Universităţii de Stat din Leiden, un curs rezervat ofiţerilor coloniali. Acesta includea studierea limbii javaneze, a dreptului islamic si cutumiar, propunînd si studiul etnografiei indoneziene. Tot la Leiden a fost creată, în 1877, prima catedră de antropologie, avîndu-l ca titular pe P.J. Veth (1814-1895). Universitatea din Amsterdam i-a urmat exemplul în 1907. S.R. Steinmetz (1862-1940), cel care a ţinut aici primele cursuri, era un reprezentant tipic al şcolii evoluţioniste. Teza lui avea ca obiect evoluţia formelor de pedeapsă. Cercetările sale, ca şi cele ale elevilor săi, adoptau o perspectivă explicit comparatistă: era vorba de formularea, pe baza unor date descriptive minuţios adunate, a legilor generale cu valabilitate universală (Nieboer, 1900).

Totuşi, antropologia olandeză nu a început să se dezvolte cu adevărat decît o dată cu numirea la Universitatea din Leiden, în 1922, a lui J.P.B. de Josselin de Jong (1886-1964). De formaţie lingvist, Josselin de Jong a emis ipoteza conform căreia caracterul structurat al limbajului poate fi aplicat sistemului culturii în ansamblu. Avem de-a face deci cu un structuralist *avant la lettre*, asa cum au fost si discipolii lui. Fenomene precum organizarea dualistă, filiaţia biliniară sau chiar caracteristicile structurale ale alianţelor disimetrice i-au preocupat încă din anii '20. Astfel, în 1935, Van Wouden evidenţia implicaţiile căsătoriei între veri încrucişaţi matrilaterali (Josselin de Jong, 1977).

Universitatea de Stat din Utrecht a creat la rîndul ei, în 1925, o catedră de antropologie destinată formării de administratori coloniali, într-un spirit însă foarte diferit de cel ce prevala la Leiden. Accentul se punea pe contrabalansarea ideilor progresiste privitoare la independenta popoarelor Indoneziei, despre care exista temerea că ar ştirbi convingerile colonialiste ale tuturor celor care urmau cursurile de antropologie la Leiden.

înaintea celui de-al doilea război mondial, studierea antropologiei nu presupunea nici un fel de pregătire pentru munca de teren si nici nu era sancţionată printr-o diplomă de specialitate. La Leiden, ca si la Utrecht, chiar dacă se puteau dobîndi cunoştinţe etnografice solide şi se puteau susţine teze, scopul era de fapt pregătirea pentru meseria de administrator colonial; la Amsterdam, antropologia era tratată ca o ramură a geografiei. Independenta Indoneziei, cucerită în 1949, trebuia în mod inevi-tabil să transforme situaţia universitară a antropologiei. De acum înainte ea nu mai avea ca obiect ameliorarea cunoştinţelor funcţionarilor coloniali. Antropologia s-a divizat atunci în două părţi: fosta *Volkenkunde* a dat naştere antropologiei culturale, în timp ce se crea o sociologie „neoccidentală" radical nouă. Aceasta din urmă avea funcţia de a aplica cunoştinţele disponibile despre societăţile tropicale la elaborarea unor programe de dezvoltare. într-un fel, această sociologie neoccidentală a umplut o lacună epistemologică. Antropologii din acea vreme nu erau interesaţi de problemele dezvoltării lumii a treia, iar sociologii, la rîndul lor, nu erau interesaţi decît de Ţările de Jos. Relativ clară la începutul anilor '50, distincţia dintre antropologia culturală si sociologia neoccidentală s-a atenuat progresiv (Kloos, 1989).

în prezent, cinci universităţi propun programe complete de antropologie, iar două includ în programa lor elemente de antropologie specializată. Numărul profesorilor este relativ

mare (între 10 si 20 pentru fiecare departament universitar), la fel si cel al absolvenţilor (aproximativ 200 de diplome pentru fiecare universitate). Antropologii culturali si sociologii „neoccidentali" sînt reuniţi în Asociaţia Olandeză de Sociologie si Antropologie (NSAV), precum si în numeroase asociaţii legate de teme de cercetare specifice.

Antropologia olandeză contemporană se caracterizează mai ales prin mondializarea terenurilor de anchetă. Dacă Indonezia a fost principalul spaţiu de cercetare etnografică pînă la cel de-al război mondial, începînd cu 1945 etnologii se răspîndesc pe toate cele cinci continente (Kloos, Claessen, 1981). Fiecărei arii culturale tinde să-i corespundă o asociaţie de cercetători, ce cuprinde, pe lîngă etnologi, si istorici, lingvişti, arheologi, economişti. în acelaşi timp, antropologia olandeză privilegiază munca de teren: marea majoritate a tezelor se bazează pe anchete de teren. O a treia caracteristică a antropo-logiei olandeze este pluralitatea referinţelor teoretice. Abordarea de tip funcţionalist, legată de importanţa acordată culegerii datelor, este cea mai răspîndită; ea este mai degrabă eclectică decît dogmatică, mai mult prudentă decît novatoare. Totuşi, ea coexistă cu orientări mai tranşante, cum ar fi tradiţia structuralistă inaugurată la Leiden de către Josselin de Jong, sau abordarea asa-zis tranzacţională apărută în anii '60 (Boissevain, 1974). Ceva mai tîrziu, numeroşi antropologi s-au îndreptat către antropologia istorică: munca de teren se îmbină, în Olanda şi în ţările studiate, cu cercetări de arhivă. Anii '70 au fost martori ai ascensiunii antropologiei feministe ce reprezintă probabil tendinţa cea mai novatoare a antropologiei olandeze în acest moment (Schrijvers, 1985). Ultima caracteristică a antropologiei olandeze este strînsa legătură cu organizaţiile guvernamentale de dezvoltare si cu cele non-guvernamentale, ceea ce nu ne împiedică să fim surprinşi de faptul că antropologia aplicată nu s-a constituit pînă acum ca disciplină aparte.

P. KLOOS

• BOISSEVAIN J., 1974, *Friends of Friends*, Basil Blackwell, Oxford. - JOSSELIN DE JONG, P.E. (ed.), 1977, *Structural Anthropology in the Netherlands*, M. Nijhoff, Haga. -KLOOS P., H.J.M. CLAESSEN (ed.), 1975, *Current Anthropology in the Netherlands*, NSAV, Rotterdam; 1981, *Current Issues in Anthropology: The Netherlands*, NSAV, Rotterdam. -KLOOS P., 1989, „The Sociology of Non-Western Societies", în *Netherlands Journal of the Social Sciences*, 25 (1): 40-50. - SCHRIJVERS J., 1985, *Mothers for Life. Motherhood and Marginalization in the North Central Province of Sri Lanka*, Eburon, Delft. - VAN WOUDEN F.A.E., 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, M. Nijhoff, Haga (1935). - NIEBOER H.J., 1900, *Slavery as an Industrial System*, M. Nijhoff, Haga.

OLĂRIT

Acest termen, ca si acela de „ceramică", denumeşte atît o complexă activitate tehnică, cît si produsele, foarte diversificate, care rezultă din aceasta. Acestea din urmă constituie, pentru ultimii 8-9.000 de ani ai istoriei societăţilor umane, documente de o excepţională bogăţie: de la apariţia ei în Mediterana orientală şi în toate spaţiile în care este prezentă astăzi (adică aproape în întreaga lume), ceramica ocupă un loc de cinste printre dotările domestice; fragilă şi, deci, frecvent reînnoită, ea e, chiar în starea fragmentară în care se găseşte în siturile arheologice, aproape indestructibilă; în fine, lucrul cel mai important de spus despre ceramică este acela că ea oferă o mulţime de indicii despre calităţile funcţionale si estetice care au dus la producerea sa. în acest fel putem descoperi informaţii nu doar despre mijloacele tehnice stăpînite într-o anumită epocă, ci si despre maniera în care aceste mijloace au fost puse în practică pentru un caz determinat, ca si despre locul rezervat acestei activităţi si actorilor ei în cadrul unei societăţi date. '

în această privinţă, se pot cita cîteva exemple extreme: umila muncă domestică a femeilor din Maghreb sau Amazonia care realizează, o dată pe an, ustensilele necesare pentru refacerea veselei descompletate; crearea de piese-unicat de către un artist ceramist considerat, în Japonia, „patrimoniu naţional în viaţă"; producţia de serie a

artizanilor sau a muncitorilor industriali, producţie ce furnizează, în vederea profitului, căni si oale unei clientele anonime din pieţele urbane.

Şi' unii şi ceilalţi folosesc acelaşi material, argila, urmînd un lanţ operatoriu ce cuprinde aceleaşi mari faze: alegerea şi pregătirea materiei prime pentru a o aduce la gradul optim de plasticitate, modelare, tratament(e) superficial(e), apoi transformare prin coacere într-un material nou, „lut ars" sau ceramică. Fiecare dintre aceste faze oferă un evantai de posibilităţi, a căror combinare dă stilul fiecărei producţii ceramice.

Marea diversitate mineralogică a argilelor face ca acestea să nu se preteze în mod egal la toate modalităţile de a practica olăritul, aceasta mai ales din pricina capacităţilor lor aproape opuse de a suporta modelarea sau temperaturile ridicate fără a se deforma. De altfel, orice argilă trebuie transformată într-o pastă omogenă pentru a i se putea da o formă, prin curăţare, amestecare, frămîntare repetată; adeseori sînt adăugate elemente destinate să reducă prea marea elasticitate naturală, elemente numite degresanti, a căror identificare poate fi un indicator preţios pentru arheologi.

Oricare ar fi nivelul echipamentului tehnic, în modelarea obiectelor ceramice importanţa principală o au mîinile : ele singure, sau ajutate de unelte sumare în vederea modelării (prin scobirea si subtierea progresivă a unei mase de argilă sau prin ansamblarea unor bastonase de argilă, bine lipite între ele), mîinile ce presează o cocă păstoasă pe un tipar sau înăuntrul acestuia, mîinile care lucrează un „aluat", pentru a-l alungi, scobi, subtia, contura prin presare, în timp ce-l rotesc rapid pe un platou rotund. Roata este pe drept cuvînt considerată a fi un progres decisiv în fabricarea ceramicii, nu atît pentru calitatea produselor, cît pentru creşterea ritmului de producţie. Imensa bogăţie a formelor, fie ele modelate sau produse după tipare, din ceramica americană precolumbiană e un exemplu util în această privinţă.

Printre tratamentele superficiale care ameliorează aspectul ceramicii, unele au ca scop, uneori explicit, să reducă porozitatea lutului atunci cînd coacerea nu e suficientă: aplicarea unui strat fin de engob, şlefuirea care face lutul să strălucească prin tasarea stratului superficial, afumarea care poate interveni după ardere.

Etapa arderii este cea care diferenţiază cel mai mult atît aspectul exterior, cît si calităţile funcţionale ale tipurilor de ceramică, de la oalele de pămînt de-abia consolidate si pînă la produsele impermeabilizate prin vitrificarea de suprafaţă (ceramică smălţuită, faianţată) sau de profunzime (gresie, porţelan). Ceramica există din momentul în care argila a început să fie arsă, adică supusă unei temperaturi potrivite pentru a nu mai putea reveni la starea plastică, o temperatură de cel puţin 500 de grade, uşor de obţinut prin foc deschis, în care piesele ce trebuie arse sînt în contact direct cu combustibilul. Chiar si în acest caz, anumite aspecte, mai ales aeratia, pot oferi un anumit control al comportamentului focului. în cuptoare, vasele sînt separate de o vatră în care focul poate fi controlat si întreţinut pînă la obţinerea temperaturilor ridicate (de ordinul a 1.500° C în cuptoarele performante pentru porţelan dur).

Ceramica smălţuită (smalţul fiind o peliculă de sticlă formată în timpul arderii) a apărut pe la începutul erei noastre, atît în Orientul Apropiat, cît si în China, unde arta ceramică, prin gresii si porţelanuri, căpătase un avînt considerabil. în Occident, ceramica smălţuită si gresia ajung abia în evul mediu tîrziu, în vreme ce lumea islamică adusese genul faianţei la perfecţiune între secolele al X-lea si al XVI-lea.

După cum am spus mai sus, olăritul nu constituie întotdeauna o meserie specializată, însă a fost si a si rămas în cîteva societăţi una din îndatoririle domestice normale ale femeilor. Ca activitate specializată, ea este de multe ori tot o ocupaţie feminină: exemplul clasic este oferit de o mare parte a Africii, unde această muncă revine femeilor cu o anumită descendentă, uneori aceeaşi ca cea a fierarilor, exemplu căruia i se adaugă producţia actuală din majoritatea regiunilor americane, ca si diverse exemple din lumea malaieziană, din Madagascar si Indonezia, ca si din Filipine si insulele Fiji, locuri în care olăresele produc fie în vederea schimburilor desfăşurate în circuitele de proximitate, fie în vederea unui comerţ uneori gestionat în întregime de ele. Atît în Europa, cît si în America de Nord si în Orientul Apropiat sau îndepărtat, marile artizanate

specializate sînt masculine, chiar dacă, uneori, este utilizată accesoriu mîna de lucru feminină si în ciuda faptului că există numeroase cazuri de coexistentă, cazuri în care produse diferite de artizanat, masculine si feminine, împart aceleaşi pieţe (mai ales în regiunile mediteraneene: Africa de Nord,' Spania, Cipru, Liban etc.). '

H. BALFET

• BALFET H., FAUVET-BETHELOT M.-F, MONZON S., 1983, *Pour la nationalisation de la description des poteries,* CNRS, Paris. - CUOMO DI CAPRIO N, 1982, *Ceramica rustica tradizionale in Puglia,* Congedo Editore. - DROST D., 1967, *Tbpferei in Afrika,* Akademie--Verlag, Berlin. - MATSON F.R. (ed.), 1965, *Ceramics and Man,* Viking Fund Publications in Anthropology, New York. - RICE P.M., 1987, *Pottery Analysis, a Source Book,* University Chicago Press, Chicago. - SHEPARD A.O., 1956, *Ceramics for the Archaeologist,* Carnegie Institution, Washington. - VAN DER LEEUW S.E., PRITCHARD A.C. (ed.), 1984, *The Many Dimensions of Pottery, Ceramics in Archaeology and Anthropology,* Universiteit, Amsterdam.

ONOARE

începînd cu anii '60, sub impulsul cercetărilor novatoare întreprinse de J.G. Peristiany (1965) si J. Pitt-Rivers (în Peristiany, 1965), noţiunea de „onoare" ocupă un loc central în studiile antropologice anglo-saxone consacrate bazinului mediteranean. Această noţiune este, în fapt, un instrument preţios pentru a compara între ele diferitele societăţi din regiune. Dar ambiguitatea conţinutului său a ridicat probleme, în măsura în care s-a putut crede că ea acoperă şi alte noţiuni presupus constitutive: castitate, curaj, răzbunare, ospitalitate, protecţie, generozitate, clementă, măsură, nobleţe si prestigiu. Aceşti termeni trasează conturul unui cîmp semantic, fără însă a mai permite si identificarea unui concept local sau definirea unei noţiuni antropologice. 'în lipsa unui consens asupra conţinutului conceptului de „onoare", discuţiile se poartă în jurul funcţiei valorilor care îi sînt asociate. Onoarea a fost abordată ca un ideal egalitarist (Pitt-Rivers, 1977), ca un principiu egalitar fără vreo legătură cu puterea economică (Lison-Tolosana, 1983) sau politică; ţine de o etică a integrităţii, a nobleţei trupului si sufletului (Campbell, 1964). Pentru J. Davis (1977) si I. Cutileiro (1971), onoarea este, dimpotrivă, strîns legată de bogăţie şi apare chiar ca unul dintre factorii ierarhizării sociale. In societatea kabilă, P Bourdieu (în Peristiany, 1965) arată în ce măsură miza onoarei poate contrazice idealul egalitar. Onoarea îi apare lui J. Schneider (în Kayser, 1986) ca tinînd de o ideologie de apărare a patrimoniului în societăţile fără stat.

Ca urmare, în cele mai multe dintre cercetările consacrate societăţilor mediteraneene, problematica onoarei a fost legată constant de alte problematici existente. Ca urmare, onoarea a fost studiată în contextul clientelismului (Blok, 1974; Schneider, 1976; White, 1980), a fost apropiată de *baraka,* „binecuvîntarea divină", care se manifestă prin fapte miraculoase (Jamous, 1981), s-a analizat rolul jucat de onoare în sistemele de vendetă ce se dezvoltă ca substitute pentru alte forme de instituţii civile (Black-Michaud, 1975).

în fapt, în jurul Mediteranei, onoarea unui grup familial depinde de o stare de echilibru între puritatea genealogică a sîngelui, pe de o parte, si consideraţia numelui, pe de alta. în interiorul grupului, totul este pus în practică pentru a asigura acest echilibru; ambele sexe se îngrijesc ca faptele celuilalt să fie săvîrşite în respectul cel mai deplin al tradiţiilor: bărbaţii veghează la respectarea modestiei sexuale a femeilor, pentru ca puritatea genealogiei lor să nu fie alterată, iar femeile îsi incită bărbaţii să nu lase ca renumele lor să fie atins. Pierderea onoarei generează',ruşinea" *(shame);* grupul poate fi astfel constrîns să restabilească, într-un interval de timp limitat - prin forţă sau prin vicleşug -, echilibrul pierdut. în societăţile musulmane, această preocupare a grupului de'a-si menţine echilibrul statutar se manifestă chiar si atunci cînd unul dintre membrii se căsătoreşte cu cineva din afară. în acest caz, dreptul islamic hanefit preconizează paritatea *(kafa'a)* soţilor - adică a soţului si a viitorului său

socru - cu privire la chestiuni precum condiţia (liberă), naşterea, reputaţia, confesiunea, profesia si, mai ales, patrimoniul. Aşadar,' motivaţiile si strategiile sociale legate de onoare ajung să se transforme în reguli juridice. '

M.P. di BELLA

• BLACK-MICHAUD J., 1975, *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East,* Blackwell, Oxford. - BLOK A., 1974, *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960,* Blackwell, Oxford. - CAMPBELL J.K., 1964, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community,* Oxford University Press, Oxford. - CUTILEIRO I., 1971, *A Portuguese Rural Society,* Clarendon Press, Oxford. -DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - JAMOUS R., 1981, *Honneur et* baraka. *Les structures sociales traditionelles dans le Rif,* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - KAYSER B. (texte reunite de), 1986, *Les societes rurales de la Mediterranee. Un recueil de textes anthropologiques anglo-americains,* Edisud, Aix-en-Provence. - LISON-TOLOSANA C, 1983, *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community,* Princeton University Press, Princeton. -PREISTIANY J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society,* Weidenfeld & Nicolson, Londra. - PITT-RIVERS J., 1977, *The Fate of Sichem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Anthropologie de l'honeur. La mesaventure de Sichem,* Le Sycomore, Paris, 1983). -SCHNEIDER J., SCHNEIDER P, 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily,* Academic Press, New York. - WHITE C, 1980, *Patrons and Partisans. A Study of Politics in Two Southern Italian Comuni,* Cambridge University Press, Cambridge.

ORGANIZARE DUALISTĂ

Evolutionistii considerau că toate sistemele de rudenie „primitive" derivau dintr-un model'anti'c de clan ce opunea două jumătăţi exogame, structură pe care ei o numeau „organizare dualistă". Criticînd această concepţie, C. Levi-Strauss se va elibera de căutarea zadarnică a originilor instituţiei si de'raporturile ei de antecedenţă sau de consecventă cu un tip de nomenclatură a termenilor de rudenie numit sistem clasificator si cu căsătoria dintre veri încrucişaţi (1949), pentru a o defini ca „un sistem în care membrii comunităţii [...] sînt împărţiţi în două grupuri ce întreţin relaţii complexe, mergînd de la ostilitatea declarată pînă la o foarte strînsă intimitate"' *(ibid.* : 87). Semnalînd faptul că jumătăţile, departe de a fi întotdeauna exogame, nu joacă adesea nici un rol în alianţa căsătoriei, precum si faptul că cel mai adesea căsătoria dintre veri este prezentă acolo unde organizarea dualistă este necunoscută, Levi-Strauss vede în aceste fapte codificarea unui principiu de reciprocitate, care depăşeşte cu mult simpla funcţie de reglare a alianţei matrimoniale: dualismul este deci un sistem de reprezentare. Levi-Strauss va opera ulterior o distincţie între modelele dualiste conştiente si structura subiacentă care le poate contrazice, pe de o parte (1958), iar pe de altă parte, între structurile dualiste diametrale, simetrice, egalitare si statice si structurile concentrice, asimetrice, ierarhizate si dinamice, animate de un ternarism implicit. D. Maybury-Lewis (1960) îi reproşează lui Levi-Strauss faptul că a confundat organizarea dualistă, legată de aspectul spaţial al relaţiilor dintre două grupuri (model diametral), cu dualismul ca simbol al relaţiei dintre societate si lumea non-socială (model concentric). Etnografia actuală, mai'ales americanistă, a preferat să pună în evidentă dualismele de diferite niveluri, care afectează împreună sau separat socialul şi cosmologicul (Maybury-Lewis, 1979 ; Overing Kaplan, 1984); ea a confirmat totodată necesitatea de a disocia sistemele matrimoniale elementare si simetrice cu nomen-clatură bipartită, care ignoră foarte adesea diviziunile si funcţionează în filiaţie nediferentiată, de organizarea dualistă socială si rituală, ce poate fi însoţită de structuri semicomp'lexe de rudenie, cum este cazul populaţiilor ge şi bororo din America de Sud.

S. DREYFUS

• HORNBORG A., 1988, *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala. - LEVI-STRAUSS C, 1949, *Les structures elementaires de la parente*, PUF, Paris; 1958, „Les structures sociales dans le Bresil central et oriental", în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris; 1958, „Les organisations dualistes existent-elles?", în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. -MAYBURY-LEWIS D., 1960, „The Analysis of Dual Organizations: A Methodological Critique", în *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 116 : 17-44; 1979, (ed.) *Dialectical Societies. The Ge and the Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge - Londra. -OVERING KAPLAN J., 1984, „Dualism as an Expression of Difference and Danger : Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela", în K.M. Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago.

► *Alianţă.*

ORGANIZARE SOCIALĂ

într-o accepţie eliberată astăzi de orice presupoziţie naturalistă, noţiunea de „organizare socială" trimite la proprietatea de diferenţiere internă caracteristică societăţilor umane. O societate este organizată în măsura în care nu este o simplă colecţie de indivizi si dacă pot fi distinse în interiorul ei unităţi sociale mai mult sau mai puţin permanente, mai mult sau mai puţin institutionalizate, care întreţin relaţii supuse unei anumite convenţii structurale si'functionale în acelaşi timp. înţeles în acest sens, studiul organizării sociale'este un capitol obligatoriu pentru orice monografie etnologică. Ar fi de analizat aici, pentru fiecare nivel observabil de organizare (familie, înrudire, teritoriu etc), diferitele unităţi sociale identificabile (grupuri domestice, grupuri de filiaţie, comunităţi săteşti etc), principiile de apartenenţă (consangvinitate, rezidentă etc) sau de recrutare (vîrstă, rang, activitate profesională etc.) pe care acestea sînt întemeiate, raporturile existente între ele (solidaritate, complementaritate, opoziţie, ierarhie etc), ca si maniera în care fiecare, în relaţie cu celelalte, participă la activitatea socială în întregul ei. Această noţiune este încă foarte adesea confundată cu cea de „structură" (în sensul empiric al termenului) sau cu cea de „sistem social". în majoritatea societăţilor studiate în mod tradiţional de etnologi, organizarea socială este strîns legată de sistemul de înrudire si de schimburile matrimoniale.

Noţiunea de „organizare socială" nu s-a limitat întotdeauna la sensul descriptiv care prevalează astăzi. Introducerea acestui termen în vocabularul antropologic, alături de termenii de „structură" si „funcţie" care-i sînt istoriceşte asociaţi, demonstrează atracţia exercitată de modelul organicist asupra ştiinţelor sociale. Ca si cea a organismelor vii în general, organizarea societăţii se va supune legilor de funcţionare si de evoluţie. Nu este imposibil să clasificăm societăţile după gradul de complexitate al organizării lor. Pentru E. Durkheim (1893), de pildă, „solidaritatea mecanică", specifică societăţilor cu organizare segmentară, se opune „solidarităţii organice", prezentă în societăţile moderne în care predomină diviziunea socială a muncii.

Utilizarea noţiunii de „organizare socială" de către scoala antropologică britanică, în special de către A.R. Radcliffe-Brown (1952), se datorează unei concepţii parţial naturaliste despre starea societăţii. Această noţiune joacă aici un rol central, 'deoarece serveşte drept suport conceptual unui punct de vedere analitic asupra faptelor sociale, ca si unei delimitări în cîmpul antropologiei. Punctul de vedere analitic poate fi numit „substantialist" (L. Dumont). Spre deosebire de punctul de vedere structuralist, atenţia se îndreaptă spre grupurile sociale si spre dispunerea ordonată ce le caracterizează. Fie că această dispunere este una structurală (definită de Radcliffe-Brown ca sistem al poziţiilor sociale), fie că ea tine de organizare în sensul strict al acesteia (înţeleasă ca sistem al activităţilor sociale asa cum sînt ele administrate de poziţia indivizilor si a grupurilor în cadrul structurii), viata socială e concepută ca un edificiu ale cărui diverse componente sînt solidare unele cu altele. Distincţia introdusă ulterior de R. Firth (1951) între „structură" si „organizare", distincţie care se bazează pe observaţia că prima ar fi

religioase ale unui „Orient" maghrebian, imagine în care se conjugă romantismul si brutalitatea realităţii coloniale.

Ruptura este vizibilă mai cu seamă în domeniul religiei, în care au fost operate mutaţiile epistemologice cele mai importante. întemeietorii sociologiei religiilor, E. Durkheim, J.G. Frazer si Max Weber, au recunoscut contribuţia lui Robertson Smith, Wellhausen sau Goldziher,' ai căror continuatori si sînt, într-o oarecare măsură, însă, de acum înainte, studiile sociologice si antropologice vor contribui cel mai mult la îmbogăţirea analizei marilor religii orientale. în domeniul religiei, ca si în altele, importanta scolii sociologice durkheimiene, si mai ales cea a lucrărilor lui M. Mauss, este decisivă în inversarea priorităţilor orientalisticii si, respectiv, ale antropologiei, reuşind însă să păstreze legătura dintre cele două discipline.

Nu e mai puţin adevărat faptul că M. Mauss datorează ideea scrierii eseului său despre sacrificiu (redactat împreună cu H. Hubert) unora dintre cei mai mari orientalisti - Robertson Smith si indianistul S. Levi -, după cum la fel de reală este influenta exercitată de Mauss si sociologia durkheimiană atît asupra cercetărilor indianiste a'le lui Levi, cît si asupra celor sinologice ale lui M. Granet, a cărui lucrare *Les danses et legendes de la Chine ancienne* (1929) inaugurează noi metode ale istoriografiei critice. Cei mai mari orientalisti vor putea fi de acum în stare să practice filologia de teren (Monier-Williams, Wilson si Levi pentru India, Burton si Charles pentru Orientul Mijlociu), în vreme ce antropologii vor beneficia de sprijinul textelor, graţie colaborării lor cu specialiştii filologi (Mauss, P. Mus, L. Dumont). Metodele filologiei înseşi se vor moderniza sub influenta cercetărilor antropologice si a celor de lingvistică istorică. Se impun noi perspective în domeniul studiilor semitice (M. Cohen, M. Rodison) si mai ales în cel al studiilor indo-europene. Studiile lui Dumezil asupra mitologiilor si cele ale lui Benveniste asupra instituţiilor reasază pe baze noi metoda comparativă, pun într-o lumină nouă, cea a perspectivei valorilor împărtăşite, preistoria diferitelor populaţii, reevaluează regulile de formare a acestor grupuri, ca si cele ale diferenţierii lor culturale. Lingvistica comparată este autorizată astfel să descrie formarea unei culturi si să reconstituie evoluţia unei ideologii.

Rezultatele antropologiei ultimelor decenii au contribuit la sublinierea faptului că orientalistica, deşi a îmbogăţit în mod indirect domeniul ştiinţelor sociale si a furnizat istoriei categorii euristice fundamentale, pare să nu fie interesată decît de lumi pe care le consideră închise, înzestrînd societăţile si culturile cu imaginea uniformităţii si a permanentei. Chiar dacă azi ştim că înţelegerea islamului nu se mărgineşte doar la cunoaşterea civilizaţiei arabe clasice, că hinduismul nu este doar brahmanic si că lumea Chinei e îmbogăţită de variantele ei coreene si japoneze, mulţi orientalisti'se încăpă-tînează încă să ignore rezultatele obţinute prin cercetarea etnologică a relaţiilor de rudenie, a ritualurilor, a organizării sociale, a mişcărilor de populaţie etc, fapte ce nu se lasă interpretate din perspectiva nobilei materii cuprinse în texte. Acest fapt i-a condus în trecut la a face din hermeneutică regula unei sociologii, asta cînd nu cădeau în filologism - acea înclinaţie de a trata cuvintele si textele ca si cum ele nu ar avea altă raţiune de a exista decît aceea de a se vedea decriptate de către savanţi (P. Bourdieu, în Moniot, 1976).

Ca o consecinţă a acestor dezvoltări ale antropologiei, frontierele dintre discipline încep să se modifice. După Dumezil si Benveniste, studiile de indo-europenistică se înscriu din ce în ce mai mult în cadrul unei antropologii istorice ce si-a cîstigat titlul de nobleţe concentrîndu-se asupra Greciei antice. Sinologia capătă noi dimensiuni în privinţa economiei politice prin E. Balazs, în domeniul etnolingvisticii si antropologiei tehnicilor prin A.G. Haudricourt, în vreme ce noţiunea de lume nouă „sinizată", datorată lui L. Vandermeersch, inaugurează o geopolitică de inspiraţie culturalistă. Domeniul studiilor indianiste a fost marcat cu precădere de dezvoltarea cercetărilor antropologice si ridicarea lor la rang de ştiinţă savantă, rezervată pînă în preajma celui de-al doilea război mondial orientalistilor, lucrările lui L. Dumont despre rudenie si caste exercitînd cea mai puternică influentă asupra acestor procese. în Franţa, constituirea în cadrul

celei de a VI-a secţiuni a Ecole Pratique des Hautes Etudes (actualmente Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) a unor laboratoare pluridisciplinare pentru fiecare arie culturală a dus aproape la anularea delimitărilor moştenite din trecut.

în alte domenii, precum cel al studiilor islamice si al societăţilor musulmane, clivajul subzistă încă, perpetuînd diferenţierea temelor si perspectivelor, fenomen omniprezent ce cuprinde doar cîteva excepţii,' din care cea mai notabilă este cea reprezentată de lucrările lui Rodinson despre istoria socială a Orientului Mijlociu. în general, organizarea universitară si instituţiile specializate menţin încă distincţia între două tradiţii academice care-si revendică fiecare monopolul autorităţii ştiinţifice pentru a controla si decide clasificarea intelectuală ce trebuie aplicată domeniilor'unei ştiinţe.

J.-C. GALEY

• BARTHOLD V.V., 1947, *La decouverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie,* Payot, Paris. - DIGARD J.-P, 1978, „Perspectives anthropologiques sur l'Islam", în *Revue Franqaise de Sociologie,* 91 (4): 497-523. - DUMONT L., *La civilisation indienne et nous,* Armand Colin, Paris. - GALEY J.-C., 1986, „Les angles de l'Inde", în *Annales, E.S.C.* (5): 969-99. - INDEN R.B., 1986, „Orientalist Construction of India", în *Modern Asian Studies,* 20, 3 : 401-446. - MONIOT H. (ed.), 1976, *Le mal de voir: ethnologie et orientalisme politique et epistemologique, critique et autocritique,* Union Generale des Editions, Paris (10/ 18). - MURR S., 1983, „Les conditions d'emergence du discours sur l'Inde en France au siecle des Lumieres", în *Purusartha* ; t. VII, *Inde et Litteratures,* 233-284. - RODINSON M., 1980, *La fascination de l'islam,* Maspero, Paris. - SAID E., 1978, *L'orientalisme. L'Orient cree par l'Occident,* Le Seuil, Paris. - SCHWAB R., 1950, *La Renaissance orientale,* Payot, Paris. -VANDERMEERSCH L., 1986, *Le nouveau monde sinise,* PUF, Paris.

ORIENTUL MIJLOCIU

în limba franceză, *Moyen-Orient* (Orientul Mijlociu) desemnează acea parte a lumii musulmane care cuprinde ţările arabe din Asia, apoi Egiptul, Sudanul septentrional, precum si Turcia, Iranul,' Afghanistanul si provincia occidentală a Pakistanului (Baluchistan) (anglo-saxonul *Middle East* mai cuprinde si Africa de Nord). Din punct de vedere istoric, Orientul Mijlociu corespunde, general vorbind, teritoriului ocupat cu ocazia primei expansiuni islamice, condusă de Mahomed si cei patru califi, în perioada 622 (anul hegirei) - 661. Singura excepţie notabilă este Turcia, a cărei islamizare, începută de turcii selgiucizi în secolul al XI-lea, nu s-a încheiat decît o dată cu cucerirea Constantinopolului de către otomani, în 1453. Israelul reprezintă un caz particular în sens invers: pînă la crearea acestuia, în 1948, şi pînă la puternica emigraţie evreiască ce a urmat, populaţia Palestinei era majoritar arabă si musulmană.

Populaţia Orientului Mijlociu (la ora actuală aproape 200 de milioane de locuitori) este foarte eterogenă din punct de vedere cultural. Are trei componente principale: arabi (40%), iranieni (30%) si turci (25%). Numai primele două ansambluri sînt autohtone. în secolul al VII-lea, expansiunea arabo-musulmană spre est va provoca islamizarea platoului iranian, dar nu si arabizarea acestuia. Mult mai tîrziu, invaziile turcilor (secolul al XI-lea) si mongolilor (secolul al XIII-lea) oferă, din contră, un exemplu de islamizare si de implantare durabilă a cuceritorilor aproape peste tot, în munţii si podişurile orientale. Dominaţia otomană asupra bazinului Mediteranei (din secolul alXVI-lea si pînă la primul război mondial, pe alocuri) a rămas superficială. Spre deosebire de populaţia din ţările arabe, cu o compoziţie etnică relativ omogenă - mai puţin Irakul, unde se află o importantă minoritate kurdă (iranofonă) -, populărea lumii turco-iraniene creează imaginea unui mozaic: majorităţii turce în Turcia, iraniene (persane) în Iran şi tot iraniene (pashtuni) în Afghanistan, i se adaugă un adevărat mozaic de enclave, uneori importante, de populaţii iraniene (kurzi - peste 10 milioane, tadjici, baluchi), iraniene turcizate (azerii din nord-vestul Iranului, un sfert din populaţia acestei ţări), turce (turc-meni, cazaci, uzbeci), mongole (hazarii din Afghanistan) mai mult sau mai puţin iranizate, si chiar indiene (brahui), fapt ce demonstrează istoria atît de frămîntată a regiunii.

Leagăn al monoteismelor, Orientul Mijlociu păstrează si urmele vii ale unor forme religioase cărora le-a servit drept cadru încă din antichitatea timpurie. Cea mai veche dintre religiile Orientului Mijlociu, zoroastrismul nu mai este reprezentat decît prin cîteva grupuri de adepţi din centrul Iranului, dar se bucură de o anumită consideraţie printre musulmanii de aici, singurii din lume care îl consideră si astăzi ca făcînd par'te dintre „religiile Cărţii". Bastionul iudaismului este, evident, Israelul, dar în toate ţările Orientului Mijlociu'există comunităţi evreieşti vechi si uneori importante numeric, stabilite în special în oraşe. Prezenta multor creştini,' mai ales în rîndul populaţiei arabe (8% în Egipt ca si în întreg Orientul Mijlociu, dar 20% în Siria si Irak si 40% în Liban), este cu siguranţă una dintre trăsăturile distinctive ale Orientul' Mijlociu faţă de Africa de Nord; dar creştinii sînt împărţiţi în mai multe biserici, cu rituri şi limbi liturgice proprii: riturile caldeene catolic şi nestorian, sirian catolic şi iacobit, maronit (în limbile siriacă si arabă), riturile copte catolic si ortodox (în limbile coptă si arabă), riturile armene catolic si armean (în limba armeană), riturile greceşti catolic si ortodox (în limbile greacă şi arabă). Totuşi, islamul domină pretutindeni, şi mai ales islamul sunit, cu cele patru „rituri" *(mazhab)* ale sale: malekit (Egiptul Superior), hanefit (Turcia), hafeit (Yemen, Hedjaz, Egipt, Palestina) si hanbalit (Arabia) (în total, 130 de milioane de credincioşi). Urmează apoi islamul siit (50 de milioane de persoane), religia oficială a Iranului de la 1500 încoace (ritul djafarit), dar ale cărei secte sînt prezente si în Irak (yezidisii), Yemen (zaiditii), Oman (kharedjitii), Liban si Siria (druzii, nosairii), Afganistan (ismaelitii) etc. Aceste diviziuni au apărut în cea mai mare parte datorită unor mişcări politico-religioase comparabile celor care, de la kharedjism la khomeinism, trecînd prin wahabism (Arabia) si mahdism (Sudan), au punctat cu regularitate istoria Orientului Mijlociu, contribuind astfel la realizarea configuraţiei politice actuale a regiunii.

Toate aceste populaţii sînt repartizate - foarte inegal - pe o suprafaţă de aproape 8 milioane de km^2. Regiunile cele mai populate (peste 40 de locuitori pe km^2) sînt zonele de litoral (litoralul Mării Negre, al Mediteranei, al Mării Caspice si Yemenul), precum si cîmpiile aluvionare, inundate periodic, de pe valea Nilului si din Mesopotamia. Marginilor acestor regiuni si anumitor porţiuni de relief din interior, încă echilibrate în privinţa umidităţii solului (Anatolia, Kurdistan, Zagros, Alborz), le corespunde o zonă cu populaţie de o'densitate medie (10-40 de locuitori pe km^2). Ansamblul, încă favorabil agriculturii, constituie „Cornul fertil" : este prin excelenţă domeniul populaţiilor sedentare. Oriunde altundeva, adică în cea mai mare parte a Orientului Mijlociu, precipitaţiile nu ating 300 mm pe an: aici se întind stepe şi deserturi, singurii locuitori (sub 10 locuitori pe km^2) fiind agricultorii din oaze si beduinii (arabi), crescători de dromaderi (nomazii iranieni si turci, crescători de cai si de cămile, frecventează de preferinţă zonele muntoase). '

Dincolo de această primă constatare - a diversităţii - se impune o a doua - a unităţii culturale a Orientului Mijlociu - desigur nu imediat perceptibilă, dar într-adevăr fundamentală. Unitatea rezultă din conjugarea a două serii de factori: 1) Profunzimea istorică. Orientul Mijlociu este leagănul unor civilizaţii foarte vechi (Egiptul faraonic, Mesopotamia antică si Persia antică, lumea elenistică, Bizanţul), pe care islamul le-a distrus, dar s-a alimentat din ele, urmele lor rămînînd, în Orient, omniprezente. 2) Puterea integratoare a islamului. Asimilînd şi difuzînd unele trăsături ale civiliza-ţiilor care l-au precedat, islamul a şi inovat considerabil: „religie totalitară" (Rodinson), adică tinzînd să înglobeze sferele economicului, socialului si politicului, ca si pe cele ale religiosului, islamul a marcat cu o amprentă originală toate aspectele vieţii popoarelor din Orientul Mijlociu. Unitatea Orientului Mijlociu este manifestă îndeosebi prin sistemele tehnice (mai ales în agricultură si meşteşuguri), funciare (administraţiile comunitare, legate de creşterea vitelor sau'de irigaţie) si sociale (organizarea patri-liniară si patriarhală, căsătoria „arabă" cu verisoara paralelă patrilaterală), prin modul de dispunere a oraşelor în jurul unui centru religios si comercial, dar mai ales prin gestionarea diferentelor, caracteristice Orientului Mijlociu si confirmate de islam, sub forma configuraţiilor specifice, cînd ierarhice (ca între religiile Cărţii), cînd de sinteză

(fuziunea contribuţiilor arabe, persane si turceşti în civilizaţia musulmană medievală), cînd de opoziţie complementară (articularea modurilor de viată citadin, rural sedentar şi pastoral nomad; repartizarea „etajată" a etniilor arabe,' iraniene şi turceşti pe munte etc). Aşadar există într-adevăr, si încă de multă vreme - depăşind particularită-tile regionale si/sau etnice -, o cultură si o identitate musulmană orientală, observabile, în grade diferite, inclusiv la nemusulmanii din Orientul Mijlociu.

Chiar dacă foarte vechi, această cultură şi această identitate nu sînt, totuşi, intan-gibile; for " ele puternice ale schimbării le afectează deopotrivă. Cu toate că prezenţa şi „chirurgia colonială s-au dovedit relativ mai discrete în Orientul Mijlociu decît în nordul Africii sau în sudul Asiei, Occidentul a exercitat, din secolul al XIX-lea, o anume fascinaţie asupra elitelor orientale, care i-au preluat modelele politice si economice (Egiptul lui Muhamad Ali, Turcia lui Atatiirk sau Iranul lui Reza Sah, naţionalismul si socialismul arab). Eşecul acestor modele a consacrat popularitatea discursului islamist, care denunţă Occidentul sub toate aspectele („nici est, nici vest"). Conflictele ce sfîsie Orientul Mijlociu la ora actuală (în Liban, Iran si Irak, în Afghanistan) apar, dincolo de cauzele lor factuale, ca expresie extremă a acestui antagonism. Mai intervin si alte date: în trei decenii, populaţia Orientului Mijlociu s-a dublat; dar mai ales, pentru prima oară, populaţia urbană a devenit sau este pe cale de a deveni majoritară în aproape toate ţările din regiune. Acestui fapt istoric major îi datorează revoluţia iraniană din 1978-1979 de exemplu, unele dintre caracteristicile sale sociologice'dintre cele mai remarcabile.

Orientul Mijlociu oferă aşadar antropologiei un domeniu de o bogăţie imensă. Or, fapt destul de curios, antropologia nu s-a interesat decît foarte tîrziu de această zonă, iar lucrările referitoare la regiunea în discuţie continuă să acuze, atît cantitativ, cît si calitativ, o întîrziere considerabilă fată de'cercetările asupra altor terenuri. Putem distinge trei perioade: 1) pînă la primul război mondial, cunoaşterea popoarelor şi culturilor din Orientul Mijlociu s-a făcut aproape exclusiv prin intermediul povestirilor unor exploratori sau călători, cu defectele obişnuite acestui tip de documente, dintre care unele reprezintă, totuşi, pînă în zilele noastre, surse de o valoare fără egal (Blunt, Burckhardt, Burton, Gobineau, Niebuhr, Palgrave, Vambery etc.); 2) prezenţa colonială din perioada interbelică se remarcă prin creşterea numărului de lucrări mai sistematice si mai precise, dar care rămîn în esenţă descriptive, cum sînt cele ale lui Doughty, A. Musil, de Philby, B. Thomas si, în Franţa, R. Montagne si echipa de la Institut Francais din Damasc (Boucheman,' Charles etc.); 3) după război,'ultimii mari exploratori (Thesiger) cedează locul primilor antropologi demni de acest nume (Barth, 1961; Salim, 1962). Numai că aceştia vor rămîne putini, mai ales în Franţa. Relativa dizgraţie în care se găseşte antropologia tine pe de'o parte de cauze conjuncturale (dificultăţi de acces pe teren datorită neîncrederii orientalilor faţă de o ştiinţă pe care ei o asociau cu spionajul şi colonialismul), iar pe de alta, de cauze mai profunde: vestigiile unei etnologii marcate de fascinaţia „sălbaticilor", dar mai cu seamă concurenta unui orientalism moştenitor al unei tradiţii îndelungate de erudiţie si al unei sume'de achiziţii incontestabile. Poziţia dominantă a orientalismului a cantonat multă vreme, în Orientul Mijlociu, etnologia în studiul riturilor si credinţelor populare, al aspectelor cotidiene ale vieţii societăţilor contemporane (rurale mai'ales), considerate reziduuri folclorice ale unor subiecte considerate a fi „nobile". Obligaţia de a lupta pe două fronturi a generat, în Franţa mai ales (J. Berque, M. Rodinson), cîteva sinteze întru totul remarcabile, dar care nu au atras suficient de mult atenţia. în ciuda carenţelor, rezultatele nu sînt total neglijabile. Pentru a progresa - si tocmai aceasta pune în practică noua generaţie de cercetători -, etnologia Orientului Mijlociu trebuie să asimileze contribuţiile orientalismului, eliberîndu-se totodată de propriile ei dificultăţi si dedicîndu-se specificităţii zonale a problematicii pur antropologice.

J.-P. DIGARD

• BARTH F., 1961, *Nomads of South Persia, the Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy,* Universitetes Etnografisk Museum, Oslo. - BERQUE J., 1957, *Histoire sociale d'un village egyptien au XXe sitcle,* Mouton, Paris - Haga. - CHELHOD J., 1966, „L'Orient arabe, un secteur delaisse de l'ethnologie francaise", în *Objets et mondes,* VI, 1: 31-48; 1971, *Le droit dans* la *societe bedouine Recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des Bedouins* Librairie Marcel Riviere, Paris. - CUISENIER J., 1975,*Economie et parente, leurs affinites de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe,* Mouton, Paris - Haga. - DIGARD J.-P, 1978, „Perspectives anthropologiques sur l'islam", în *Revue franqaise de sociologie,* XIX, 4: 497-523; 1981, *Techniques des nomades Baxtyări d'Iran,* Cambridge University Press -Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - EICKELMAN D.F., 1981, *The Middle East, an Anthropological Approach,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - GOKALP A., 1980, *Tetes rouges et bouches noires, une confrerie tribale de l'Ouest anatolien,* Societe d'Ethnographie, Paris. - RODINSON M., 1980, *La fascination de l'islam,* Maspero, Paris. - SALIM S.M., 1962, *Marsh Dwellers of the Euphrate's Delta,* The Athlone Press, Londra. - SWEET L. (ed.), 1970, *Peoples and Cultures of the Middle East, an Anthropological Reader,* The Natural History Press, Garden City - New York. - WEEKES R.V., 1985, *Muslim Peoples, a World Ethnographic Survey,* Greenwood Press, Westport, Connecticut.

ORIGINEA ANTROPOLOGIEI

1. Antichitatea

Cuvîntul este grecesc, dar recent: nimeni în antichitate nu se desemna pe sine ca antropolog (sau etnograf); în schimb, înţeleasă în sens larg, ca studiu al alterităţii (a-i gîndi pe ceilalţi si pe tine însuti), antropologia era, în acea vreme, bine reprezentată. încă de la Homer şi Hesiod vor fi fixate marile diviziuni iniţiale: între animale şi zei, omul e definit ca „mîncător de pîine" (agricultor, sacrificator de animale, destinat căsătoriei si menit morţii). Ulise, din această perspectivă primul antropolog, probează amintita paradigmă străbătînd teritorii îndepărtate, barbare sau de-a dreptul sălbatice.

în secolul al VI-lea Î.Cr., în cetăţile Ioniei se făureau noi instrumente intelectuale. *Historia,* spiritul anchetei, rezumă această atitudine. Hecateu din Milet redacta o *Periegesa,* descriere a locurilor si a caracteristicilor acestora, a popoarelor si obiceiurilor lor. Herodot pare însă a fi eroul întemeietor, prin scrierile sale înfătisîndu-le grecilor o oglindă cu mai multe faţete si construind o reprezentare a lumii în care inversiunea si simetria joacă un rol deosebit de important. Călător curios, el raţionează în termenii sistemelor culturale. Din perechea antinomică grec/barbar, el construieşte o opoziţie în primul rînd politică: barbarul se supune unui rege, grecul locuieşte în cetate şi se supune legii *(nomos).*

în secolele ce urmează, opoziţia rezistă, însă din politică, diferenţierea devine cultu-rală: grecitatea este mai întîi o chestiune de educaţie. Cetatea rămîne orizontul de viată si gîndire, însă intelectualii au tendinţa de a o înconjura cu „ceilalţi", de cele mai multe'ori creaţii fictive, cu ajutorul cărora ei inventează exotismul sau, într-o manieră mai serioasă, se angajează în critica propriei lor societăţi prin punerea în discuţie a propriei înţelepciuni: e proslăvită astfel superioritatea înţeleptului oriental sau cea a „bunului sălbatic". Pe teren, etnografia, rămînînd o ştiinţă grecească, va fi de acum înainte scrisă la cererea si în beneficiul romanilor Astfel vor proceda Polibiu si Posidoniu, în Spania şi, respectiv, Galia. Rămîne însă, pentru o vreme, deschisă între-barea: unde trebuie plasaţi romanii, care nu sînt nici greci, nici barbari ?

F. HARTOG

• HARTOG F., 1980, *Le miroir d'Herodote, Essai sur la representation de l'autre,* Gallimard, Paris; 1982, „Des lieux et des hommes", postfaţă la Homer, *Odysee,* trad. de P Jaccottet, La Decouverte, Paris : 415-428. - MOMIGLIANO A., 1976, *Alien Wisdom,* Cambridge University Press Cambridge (trad fr *Les limites de l'hellenisation Sagesses barbares* La Decouverte Paris, , 1979). - TRUDINGER K., 1918, *Studien zur Geschichte der griechisch-rbmischen Ethnographie,* Basel.

2. *Secolele al XVI-lea - al XVIII-lea*

Menţiuni ale termenului „antropologie" pot fi reperate încă din secolul al XVI-lea: Magnus Hundt, *Anthropologia de dominis dignitate, natura et proprietatitus*, 1501; Galazzo Capella, *Anthropologia*, Veneţia, 1533. Cercetarea fizică si cercetarea morală a omului se conjugă în aceste lucrări. Pe la 1580, Juan Huarte *(Examen de ingenios para las scientias)* arată corespondenta dintre facultăţi, temperamente si ştiinţe.

O dată cu literatura de călătorie, cu problemele ridicate de diferitele tipuri de colonizare, de procedurile de convertire, se instituie comparatismul. Pluralitatea religiilor si a societăţilor, păstrînd o referinţă la un universal uman, pune sub semnul întrebării paradigma creştină a providentialismului. Pe această linie se înscriu Montaigne cu *Eseurile* sale'(1580), apoi istorici precum Loys Le Roy *(De la vicissitude ou variete des choses en l'univers*, 1575) si La Popeliniere *(Histoire des histoires*, 1599).

Savanţii se emancipează de ontologiile totalizante, de enciclopediile ce înscriau omul în *scala naturae* sau *analogia entis*. Exploratorii, geometrii, pictorii, inginerii inventează alte coordonate. împotriva latinei bartolistilor, jargon de corporaţie si secret al meseriei, juriştii umanişti (Bodin, Pasquier, Du Ri'vail) susţin o metodă comparatistă care datorează mult filologilor si include diverse discipline (litere si arte) în formarea unui jurist. Dreptul natural este o metodă comparatistă (F. Vittoria, *Războiul cu indienii*, 1539).

Problema universalităţii este una a raţionalizării practicilor, ca de exemplu în economia politică a lui Montchretien (1615). Măsura omului nu mai e dată de analogia dintre microcosmos si macrocosmos, ci de experienţa variaţiilor instituţionale istorice si locale. Diferenţa fusese o realitate, ea devenea acum o problemă. ' ' Liber-cugetătorii vor practica această metodă comparatistă (La Mothe Le Vayer, *Neuf dialogues faits ă l'imitation des Anciens*, 1632). însă interesul moraliştilor se îndreaptă mai mult asupra codurilor nedeclarate, neinstitutionalizate, asupra moravurilor si pasiunilor, asupra a ceea ce în teologie constituie harul, iar în literatură spiritul. Romanul, teatrul, dar si discuţiile spirituale ne oferă lecţii de antropologie.

Machiavelli distingea între 'virtuţile private si cele publice în funcţie de rolurile sociale *(Principele*, 1515). Balthazar Gracian realizează portrete si scrie un tratat de retorică *(Agudeza y arte de ingenio*, 1647) si un tratat despre înţelepciunea curteanului *(Oraculo manual y arte de prudencia*, 1647). După Conciliul de la Trento (1545), Ignatiu de Loyola si iezuiţii răspund Reformei si drepturilor subiectivităţii private instituind o ştiinţă a lumii, cazuistica, variatiune antropologică ce neagă aplicabilitatea normelor universale la diversele condiţii'sociale. Pluralitatea arbitrarului social este încă o imagine a harului si a voinţei'divine.

Moraliştii integrează în metoda lor de variatiune sufletul animalelor si popoarele altor lumi.' Semnele pasiunilor însoţesc si traduc mişcările umorilor, iar fiecare pasiune se dovedeşte a fi un dispozitiv aflat în relaţie cu altele. Apar în acea vreme numeroase tratate asupra pasiunilor: Pierre Le Moyne, *Gallerie de peintures morales* (1640); Louis de l'Esclache, *Philosophie morale*, în cincizeci de tablouri; Jean-Francois Senault, *L'usage des passions* (1641); Cureau de La Chambre, *L'art de connaître les hommes* (1659).

Metoda iatromecanicistilor se transpune în articularea originală a caracterelor, condiţiilor, situaţiilor. în această privinţă, *Etica* lui Spinoza este, cel puţin în cărţile III si IV,'o antropologie, o antropologie căreia *Tractatus teologico-politicus* (1670) îi oferă metoda. *Les passions de l'âme* a lui Descartes (1649) constituie o altă antropologie.

Dacă antropologia este ştiinţa particularităţilor umane, ea se opune filosofiei carteziene a *cogito-ul*ui si provine d'in reducţia acesteia. Cu toate acestea, ea nu se opune universalităţii dreptului natural si a raţiunii. Definirea naturii umane ca sistem de pasiuni si perspectivism nu constituie un studiu al figurilor istorice ale raţiunii (Hobbes, *Despre natura umană*, 1650 si *De Homine*, 1658). Există de asemenea si un caracter universal al sensibilului atunci cînd acesta este gîndit ca un dat imediat si nu ca practică si istorie (Locke, *Eseu asupra inteligentei umane*, 1690). în schimb, am putea fi

tentaţi să vedem în proiectul enciclopedic al lui Leibniz o antropologie, deoarece el studiază totalitatea cunoştinţelor implicate, dar si implicite, în practici si tehnici: teorii într-o anumită măsură naturale.

Mai trebuie remarcat si faptul că, în secolul al XVII-lea, sensul istoric al cuvîntului „antropolog" corespunde antropomorfismului nostru. Absent din dicţionarul lui Furetiere, termenul este întîlnit cu acest sens la Leibniz *(Discurs despre metafizică*, 1686). Malebranche afirmă : „să umanizăm totul" *(Entretiens sur la metaphysique et la religion*, 1688). Secta antropomorfiştilor *(Enciclopedia* lui Diderot şi d'Alembert, 1751; *Dicţionarul filosofic* al lui Voltaire, 1764), preia în sensul lor propriu expresiile figurate pe care Sfîntul Duh le întrebuinţează în Scriptură pentru a fi pe măsura inteligentei umane. în acelaşi timp, şi încă şi mai des atestat, sensul anatomic şi fizic al antropologiei ne trimite către o secţiune a ştiinţei economice: arta de a gestiona, de a economisi mijloacele în vederea atingerii scopurilor *(Dicţionarul* lui Richelet, 1679).

Antropologia este astfel un tratat asupra omului ca fiinţă vie sau chiar o antropo-grafie : *Enciclopedia* citează operele lui Jean Riolan (Paris, 1649), Kerkring (Amsterdam, 1671), Cowper (Londra, 1697), Drake (Londra, 1607 si 1627), Teichmeyer (Genova, 1739). Lucrarea anonimă *Venus metafizică* (Berlin, 1752) îl citează pe Johann Sperling (1688).

Paradoxal este faptul că prezentarea articulării dintre fizic şi etic la om o întîlnim tocmai în articolul *Anatomie*. Şi asta cu privire la o problemă medicală: dreptul de a încerca o operaţie chirurgicală asupra unui condamnat. Era nevoie de condiţia expresă a consimtămîntului acestuia, de maximum de precauţii medicale si de graţierea condamnatului în caz de reuşită. Dar definind umanitatea ca ceea ce'este util oamenilor, o morală a salvării si a preţului suferinţei este înlocuită cu o etică a imanentei, o artă de a gestiona viata omului. '

Or, antropologia secolului al XVIII-lea se raportează la o critică a religiilor revelate, dar si la o critică a religiei naturale sau a dreptului natural, la o critică a universalului. Diderot *(Supplement au voyage de Bougainville*, 1772) si Linguet *(Theorie des lois civiles*, 1767) critică dreptul natural ca normă universală si demonstrează faptul că acesta este realizat după modelul dreptului pozitiv al diverselor societăţi, împrumutîndu-si conţinutul din religiile revelate. Pretinsa lui universalitate nu semnifică decît dominaţia doctrinei si a unui corp de învăţaţi ce exercită puterea. Hume *(Istoria naturală a religiilor*, 1757 si *Dialoguri asupra religiei naturale*, 1779, postumă) urmează o altă metodă, analizînd religia ca pe un sistem de pasiuni.

Voltaire *(Essai sur les mceurs et l'esprit des nations*, începînd cu 1765), criticînd deopotrivă noţiunea de „progres istoric" si modelul unei dezvoltări organice, aplică pyrrhonismul în istorie: istoria, înainte de a fi istorie a omului, este istorie a globului, înainte de a fi istorie a popoarelor creştine, este timpul imemorial al popoarelor uitate, este istoria moravurilor, a artelor si a ştiinţelor, împotriva istoriei politice a marilor personalităţi si a marilor evenimente. împotriva providentialismului, dar si împotriva ideii unui progres al raţiunii, scena istoriei se afirmă ca pură aparenţă şi contingenţă.

Modelele de periodizare sînt diverse : Turgot scrie, pentru chinezi, o istorie economică a omenirii pornind de la o tipologie a culturii si proprietăţii *(Reflexions sur la formation et la distribution des richesses*, 1766). în *Second discours sur l'histoire universelle* (1751), el formulează legea celor trei stadii, lege reluată apoi de Auguste Comte. Condorcet articulează periodizarea după principiul crizelor *(Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, 1793, postumă).

împotriva periodizării, analiza particularităţilor se prezintă la numeroşi autori ca o cheie a eticii si istoriei. A fost reţinută lecţia lui Spinoza despre schimbul de determinări între natură şi societate. Mably oferă un astfel de exemplu, considerînd legislatorul şi istoricul (o singură definiţie pentru ambele roluri) ca pe nişte fizicieni ai naturii umane : ca si în mecanismul legislativ, există si pentru pasiuni sisteme de compensare.

în analiza instituţiilor, Montesquieu construieşte sisteme de variabile : acţiunea reciprocă a legilor si a moravurilor duce la constituirea tipurilor de umanitate. Definirea unui spirit al popoarelor face să prevaleze continuitatea în istorie: opunîndu-se

discontinuităţii domniilor, a războaielor, a tratatelor, politica împrumută de la fizică analiza factorilor si schema continuativă a transformărilor insesizabile. Problema nu mai este cea a autorităţii legilor, ci a acţiunii acestora *(L'esprit des lois*, 1748).

Conflictul dintre fiziocrati si adversarii lor (Mably, Linguet, Galiani, Rousseau etc.) apare în definirea unei fizici sociale, a unui mecanism al legilor. Antropologia se va aşeza mai degrabă de partea antifiziocratilor, care, opunîndu-se confuziei dintre dreptul natural si realitatea istorică, practică o analiză a particularităţilor.

Diferenţierea raselor ridică probleme în măsura în care se presupune că omenirea are o origine unică, în măsura în care istoria sacră este tratată ca istorie a umanităţii. însă Rousseau îsi pune întrebarea cum poate fi cunoscută originea omenirii printre atîtea alte specii,' atîta vreme cît pînă si limitele spaţiale ale fiecărui popor, după atîtea migraţii şi amestecuri, au devenit indiscernabile: adevărata problemă constă în elabo-rarea unei teorii a coordonatelor observatorului (soldat, negustor, misionar, naturalist, antic sau modern), în vederea realizării unei teorii a distincţiei dintre om şi satir, dintre fiară şi zeu. Discursul lui Rousseau susţine o metodă antropologică prin afirmaţia: „să dăm la o parte faptele", aceasta deoarece conceptele de „stare a naturii", „natură umană", „drept natural" sînt solidare cu metafizicile ce descriu coordonatele istorice si instituţionale ale definiţiilor omului *(Discours sur l'origine et les fondements de* l'*inegaliti parmi les hommes*, 1755). Istoria omului se dovedeşte a fi o tipologie a societăţilor: vînători, păstori, proprietari de pămînturi şi orăşeni. Critica societăţii civile ca sfîrsit al istoriei se realizează prin analiza condiţiilor conflictuale ale luării în stăpînire a pămîntului.

Abordarea pluralistă a spiritului popoarelor si a spiritului legilor este însoţită, în secolul al XVIII-lea, de o reflecţie asupra statutului sensibilului, reflecţie ce'opune metafizicii tomiste a facultăţilor'si filosofiei ego-ului, o teorie a experienţei sensibile, substituind problematica uniunii' dintre suflet si trup cu o problematică a unităţii sufletului si trupului, întemeiată pe istoria unei organizări (La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, 1745). Simţurile analizează, ele nu sînt un imediat, ci un ansamblu de dispozitive si operaţii, de practici si experienţe ce modelează educaţia, instituţiile. Nu e însă convenabil să luăm apărarea istoriei si nici să substituim procesului de formare voluntarismul : acesta este sensul criticii pe care Diderot o face lucrărilor lui Helvetius *(De l'esprit*, 1758 ; *De l'homme*, 1772). Mecanismul acestor medieri este studiat de Condillac în *Traite des sensations* (1755), ca si de Diderot în două din *Scrisorile* sale, cea despre Orbi şi cea despre Surzi şi Muţi: anatomia metafizică presupune a-l descompune pe om în tot atîtia subiecţi cîte simţuri are acesta, în a gîndi schimbul de informaţie dintre aceşti subiecţi si unitatea de'conştiinţă ca pe un rezultat al unui proces. De asemenea,'realizarea unei lingvistici non-car'teziene va face să prevaleze situaţiile retorice asupra paradigmei didactice a logicii, locul subiectului receptor asupra celui'emitent, variaţia locului discursului asupra naturii obiectului acestuia. Orice limbă constituie o cunoaştere implicită, orice cunoaştere fiind la rîndul ei o versiune, o expresie a realului. Aceasta este teza lui Condillac, a ecuaţiei limbă - ştiinţă, însă nici la el, ca de altfel nici la Diderot sau la Dumarsais, limba nu funcţionează, în ultimă instanţă, ca factor de determinare.

Antropologia din punct de vedere pragmatic (Kant, 1798) este o versiune empirică a subiectivităţii ce nu pune însă în discuţie transcendentalul, rămînînd dependentă de acesta. Există o solidaritate între reducerea sensibilului la empiric si ierarhia raselor umane. Dincolo de graniţele Europei, descrierea fizică are sensul unei excluderi, transcendentalul nu operează la populaţiile negroide *(Despre diferitele rase umane*, 1775-1777; *Definirea conceptului de rasă umană*, 1785). E clar faptul că, în numele rasei, unele societăţi sînt eliminate din teritoriul juridic si că raţiunea practică nu e prea preocupată să identifice echivalentele dreptului atunci cînd situaţia nu este cea a societăţii civile. Aici rezidă diferenţa ideologică între Kant si Rousseau.

Unui naturalist precum Buffon i se potriveşte foarte bine o teorie a facultăţilor. Prefaţa antropologiei sale *(De l'homme*, 1749) e dualistă în privinţa raporturilor dintre

suflet si corp. Apoi, folosind aproape terminologia lui Condillac, el vorbeşte despre diferitele simţuri ale omului ca despre nişte operaţiuni. în fine, lucrarea *Varietes dans l'espece humaine* vorbeşte, în termenii fizicii si fiziologiei, despre ceea ce se constituie ca efect al obiceiurilor şi moravurilor. E adevărat că acum nu mai e vorba despre europeni : cînd Buffon elaborează analogia dintre istoria naturală si istoria civilă, el nu se referă la obiceiurile societăţilor si la codurile lor nedeclarate, aceasta deoarece percepţia noastră nu le identifică pe acestea ca instituţii.

în unele istorii universale ale omenirii (I*deile* lui Herder, de pildă, scrise între 1784-1791), poate fi întîlnită o negare a formelor non-juridice asociată unei istorii a sistemelor de expresie : alianţă paradoxală a două ipoteze, alianţă ce susţine proble-matica opoziţiei dintre popoarele primitive şi cele ce dovedesc o maturitate a raţiunii : universalul serveşte, în acest caz, drept refugiu spiritualului, deşi e la rîndu-i margi-nalizat de critica religiilor revelate.

Aceste contradicţii fac parte din istoria antropologiei, întrucît aceasta se constituie prin reducerea unei'filosofii a subiectivităţii, dar mai cu seamă prin critica raportului dintre practici şi discursuri. Filosofia lui Vico este în această privinţă exemplară: *Scienza nuova* (1725 si 1744) elaborează o periodizare întemeiată pe analogia dintre discursuri, instituţii şi' practici. Numele zeilor sînt în acelaşi timp semnificantul istoriei popoarelor şi monument al legilor: cartea lui Vico se ocupă de materia semnelor şi, în acelaşi timp, de polisemia practicilor omeneşti.

Cheia mitologiei se află astfel în istoria'reală a popoarelor (Blanchini, *La istoria universale provata con monumenti et figurata con simboli de gli antiqui,* Roma, 1697 ; De Brosses, *Le culte des dieux fetiches ou parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Negritie,* 1790). în mod analog, cheia fizicii se află în practicile omeneşti, în istoria tehnicilor. Aceasta este o idee a lui Leibniz. De asemenea, e o teză a lui Fontenelle, utilizată în analogia dintre antici si moderni, dintre fabulă si ştiinţă *(L'origine des fables,* 1724). Filosofia noastră nu are alt principiu decît filosofia primelor secole sau cea a popoarelor asa-zis sălbatice. Noi aplicăm, în analiza fenomenelor naturale, tehnicile si practicile noastre. Fontenelle caută echivalente si reduce opoziţia dintre raţional si iraţional, părînd să respingă astfel noţiunea de '„progres liniar". Paradigma abstracţiunii, în dubla sa formă, a metafizicii si matematicii, a fost criticată de nominalişti: după Locke şi Hume, Diderot *(Interpretation de la nature,* 1754) critică matematica în calitatea ei de paradigmă a fizicii si, citîndu-l pe Bacon cu al său *Novum Organum,* consideră matematica doar un instrument, o tehnică.

O dată cu Revoluţia, discursurile, altădată critice şi speculative, devin programatice : din academii si pînă în scoli, teoria îsi schimbă conţinutul pentru că îsi schimbă si funcţia. S-ar putea ca ceea s-a numit progres al Luminilor, departe de a fi expresia unui secol întreg, să nu fie decît firul conducător spre noi practici.

F. MARKOVITS

• BLOCH O. (ed.), *Le materialisme du XVIII*e *siecle et la litterature clandestine,* Vrin, Paris. - CASSIRER E., *Die Philosophie der Aufklărung,* Tubingen (trad. fr. *La philosophie des lumieres,* Fayard, Paris, 1966). - Centre Meridional de Rencontre sur le XVII*e* siecle, 1982, *La conversion au XVII*e *siecle,* CMR 17, Marsilia. - DERATHE R., 1970, *Rousseau et la science politique de son temps,* Vrin, Paris. - DOCKES P, 1969, *L'espace dans le pensee economique du XV*Ie *au XVIIIe sitcle,* Flammarion, Paris. - DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siecle des Lumieres,* Maspero, Paris. - ELSTER J., 1975, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste,* Aubier, Paris. - FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses,* Gallimard, Paris. 1961, *Histoire de la folie ă l'ăge classique,* Plon, Paris ; 1963, *Naissance de la clinique,* PUF, Paris. - GUSDORF G., 1973, *L'avenement des sciences humaines au siecle des Lumieres*; t. VI, *Les sciences humaines et la pensee occidentale,* Payot, Paris. - HARSIN P, 1928, *Les doctrines monetaires et financieres en France du XV*Ie *au XVIII*e *siecle,* Alcan, Paris. -HAZARD P, 1935, *La crise de la conscience europeenne (1680-1715),* Boivin, Paris. 1963, *La pensee europeenne au XVIII*e *siecle de Montesquieu â Lessing,* Fayard, Paris. - HUBERT R., 1923, *Les sciences sociales dans l'Encyclopedie,* Lille. - KOYRE A., 1957, *From the Close World to the Infinite Universe,* John Hopkins Press, Baltimore (trad. fr. *Du monde* clos *ă*

l'univers infini, Hermann, Paris, 1962). - MacPHERSON CB., 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *La theorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes â Locke,* Gallimard, Paris, 1973). -MARKOVITS F., 1986, *L'ordre des echanges: philosophie de l'economie du discours au XVIII*e *siecle en France,* PUF, Paris. - PINTARD R., 1983, *Le libertinage erudit dans la premiere moitie du XVII*e *siecle,* Slatkine, Geneva - Paris. - ROGER J., 1971, *Les sciences de la vie dans la pensie francaise du XVII*e *siecle,* Armand Colin, Paris. - SCHLANGER J., 1971, *Les metaphores de l'organisme,* Vrin, Paris. - SERRES M., 1968, *Hermes* ; t. I, *La communication,* Editions de Minuit, Paris. 1974, *Hermes;* t. III, *La traduction,* Editions de Minuit, Paris. -VILLEY M., 1975, *La formation de la pensee juridique moderne,* Montchretien, Paris.

3. *De la începutul secolului al XIX-lea pînă în 1860*

Pe parcursul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea, domeniul cunoaşterii numit uneori „istoria naturală a omului", alteori „antropologie", capătă un conţinut specific: „variaţiile speciei umane" (Jauffret, în Copans, Jamin, 1978). In acelaşi timp cu definirea materiei înseşi a ceea ce nu mai este doar o meditaţie sau o reflecţie, ci se doreşte a fi investigaţie, cunoaştere pozitivă a omului privit sub triplu aspect: fizic, intelectual şi moral, sînt emise regulile observării acestuia si sînt propuse modelele sale de analiză. Pînă atunci de natură speculativă si sintetică, antropologia tinde să se impună ca o disciplină empirică si comparativă,'aflată în căutarea unor „terenuri" de anchetă, a unor forme institutionalizate de existentă si de recunoaştere, a unei metodologii unitare si a unui cadru conceptual de reflecţie.' '

' Oricare va fi fost influenta unor autori precum J.-N. Demeunier (1776) sau C. Meiners (1785) asupra evoluţiei antropologiei ca disciplină si asupra fixării terminologiei, conceperea unei ştiinţe totalizante si pozitive a omului'(Foucault, 1966) se datorează unui grup de gînditori şi savanţi din vremea Consulatului, cunoscuţi încă din acea vreme sub numele de „Ideologi"; tot de acest grup se leagă şi prima încercare de instituţionalizare a acestei ştiinţe (Stocking, 1964). Creată sub egida lor în 1799, Societe des Observateurs de l'Homme, animată de naturalistul L.-F. Jauffret, va funcţiona ca o secţiune antropologică şi etnografică a ramurii ştiinţelor morale şi politice din Institut (Gusdorf, 1978); societatea va contribui la definirea programului ştiinţific al expediţiei căpitanului Baudin pe tărîm austral (1800-1804), iar cu această'ocazie va publica unul din primele ghiduri de anchetă din istoria antropologiei, ghid redactat de J.-M. Gerando în 1800. Lucrarea *Considerations sur les methodes ă suivre dans l'observation des peuples sauvages* prefigurează celelalte două chestionare care, mai tîrziu, vor sluji la codificarea metodelor de anchetă în antropologie : *Instruction generale adressee aux voyageurs,* publicată în 1839 de Societe Ethnologique din Paris, *si Notes and Queries on Anthropology* (1874), a cărei schiţă fusese publicată încă din 1843 de British Association or the Advancement of Science. '

Inspirîndu-se - mai degrabă decît din determismul, după opinia lor, reductionist, al lui Montesquieu sau din „speculaţiile" lui Rousseau - din empirismul lui Locke, din senzualismul lui Condillac si deopotrivă din materialismul lui d'Holbach si Helvetius, Ideologii (printre are se numărau Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Pinel, De Gerando, Garat, Moreau de la Sarthe etc.) sînt preocupaţi de analiza legilor naturale ale intelectului uman, asa cum apar ele în realizările,'în geografia si istoria sa. Renuntînd la orice explicaţie de tip transcendental, ei se bazează esentialmente pe stabilirea si culegerea de fapte, a căror tratare analitică se va face fie după modelul matematic'(Garat, pe urmele lui Condorcet), fie după modelul lingvistic (Volney, Destutt de Tracy), fie chiar după cel practicat atunci în ştiinţele naturii (Pinel, Cabanis sau A. de Humboldt, apropiat lor). ' '

Cel dintîi domeniu al *ideologiei* - studiul senzaţiilor si al naşterii ideilor - se deschide direct către o antropologie care din acel moment poate fi numită de teren si care integrează în proiectul său perspectiva istorică, chiar arheologică. Se pune problema să te „deplasezi" acolo unde se presupune că formarea ideilor poate fi înţeleasă optim

(optim pentru că e simplu): printre popoarele „sălbatice" sau antice, printre cei defavorizaţi (săraci, surdo-muti), printre agricultori sau munteni, categorii care, fie dispărute, fie supravieţuind, fie ocolite de curentul civilizator, sînt din acel moment investite cu o autoritate atît istorică, cît si logică. Asemenea alienistului Pinal, care se străduia să înţeleagă mai întîi felul în ca're delirează nebunii, pentru a încerca apoi să le înfăţişeze înţelepţilor felul în care ei raţionează, filosoful De Gerando înţelegea să înfăţişeze felul în care gîndeste omul civilizat, îndemnînd la învăţarea limbilor sălbaticilor. De Gerando va fi primul care va formula principiul a ceea ce mai tîrziu se va numi observaţie participativă: „Cel dintîi mijloc de a-i cunoaşte cu adevărat pe sălbatici este acela de a deveni, într-un anume fel, asemenea unuia dintre ei; şi poţi face aceasta învăţîndu-le limba" (în Copans, Jamin, 1978: 138). Punîndu-şi întrebări cu privire la condiţiile de existentă a unei ştiinţe a omului despre om, Ideologii vor ajunge la elaborarea unei teorii si a unei practici a cunoaşterii antropologice, teorie si practică menite nu doar să explice fenomenele umane, ci si să organizeze gestiunea lor socială si să planifice viitorul lor politic - program pe care, cîteva decenii mai tîrziu, A. Comte îl va ataşa sociologiei, considerată nu doar ştiinţă ci, deopotrivă, si tehnică a socialului.

în pofida dizgraţiei în care au căzut la începutul Imperiului, Ideologii au contribuit în mod incontestabil la fixarea cadrelor conceptuale, instituţionale si didactice ale antropologiei secolului al XIX-lea. Fie si numai prin intermediul unor personalităţi precum Jefferson, Stuart Mill, Dugald Stewart si Th. Brown (inspirator al lui Spencer), personalităţi care i-au citit si cunoscut, ei si-au făcut simţită influenta si în alte scoli naţionale, în cazul de fată'americană si engleză. Unul din principalele obiecte ale reflecţiei lor - diversitatea speciei umane -, pe care au încercat să-l abordeze prin fuzionarea a două tendinţe de gîndire (umanistă si naturalistă), va constitui mai apoi o preocupare intelectuală dominantă. însă dezbaterea va avea tendinţa să se focalizeze pe fundamentele *naturale* ale diversităţii umane, adică pe studiul raselor, ce va forma domeniul unei discipline cunoscute sub numele de „etnologie".

Controversa privind monogenismul si poligenismul ce marchează prima jumătate a secolului al XIX-lea - si care se va exprima în cadrul societăţilor etnologice precum cele din Paris (întemeiată în 1839), din New York (1842) si din Londra (1843) - pune din nou problema clasificării raselor umane si a criteriilor (caracteristici anatomice sau expresii idiomatice) utilizate în această clasificare. Partizanii permanentei trăsăturilor lingvistice (A. Balbi, J.C. Prichard, F. Schlegel) şi susţinătorii caracterului inalterabil al caracteristicilor anatomice (W.-F Edwards, W. Lawrence, S.G. Morton) se înfruntă pe terenul clasificării rasiale, clasificare ce devine, în era *pincipiului* naţionalităţilor, o miză politică. Comparatismul în anatomie (Blumenbach) si în filologie (E. Bopp, W. Jones) oferă antropologiei, si în particular monogenismului, modele de inteligibi-litate pentru înţelegerea diferenţierilor rasiale. în paralel, prin lucrările lui Balbi, E.-F Jomard si K. Ritter, studiul uzanţelor, al moravurilor, al religiilor, al tradiţiilor, este pus în relaţie cu examinarea datelor fizice si lingvistice. în Statele Unite, Smithsonian Institution,' creat în 1846, va subvenţiona primele cercetări si publicaţii propriu-zis etnografice, direcţii cărora A. Gallatin,' H.R. Schoolcraft şi H. Hale le vor da un impuls decisiv; tot în această perioadă, L.H. Morgan îsi publică primele lucrări despre irochezi.

Prima sistematizare a noţiunii de „rasă" i se datorează fiziologului W.-F. Edwards, care o defineşte atît prin caracteristicile fizice, cît si prin trăsăturile intelectuale si morale, articularea fizicului cu moralul realizîndu-se nu sub forma „raporturilor necesare", ci pe baza „coincidentelor". în scrisoarea sa către A. Thierry (1829), străduindu-se să stabilească filiaţia existentă între vechile tipuri rasiale, identificate de istoric, si populaţia modernă a Franţei, Edwards ajunge la concluzia caracterului inalterabil al „principalelor caracteristici fizice ale unui popor". în cadrul aceleiaşi direcţii întîlnim postulatul influentei raselor asupra istoriei si destinul politic al naţiunilor. Tocmai în această articulare a rasei, istoriei si naţionalităţii, E.Th. Hamy va percepe emergenta unei „ştiinţe noi", a cărei moştenire'va fi revendicată atît de P Broca si scoala antropologică franceză, cît si de antropologii nord-americani J.C. Nott si G.R. Gli'ddon.

în Marea Britanie, dimpotrivă, antropologia se orientează, prin Prichard, către o perspectivă istorică si lingvistică.

Pornind de la lucrările lui Ch. Bunsen si Jones si inspirîndu-se din filosofia morală a lui Dugald-Stewart, Prichard, în ale sale *Researches into the Physical History of Mankind* (1813, 1836-1847), adună materiale ce tin de organizarea fizică, de lingvistică, de psihologie si etnografie, cu scopul de a expune teoria unităţii speciei umane si de a furniza argumente în favoarea cronologiei biblice. „Problema etnologică", conform expresiei lui Stocking (1987), are după Prichard un aspect biologic (cercetarea cauzelor diversităţii rasiale) si un aspect istoric (străbaterea drumului dinspre actuala clasificare pe rase si pînă la cuplul originar). Patru din cele cinci volume ale lucrării *Researches* sînt consacrate istoriei si etnografiei diferitelor naţiuni ale globului, ordinea geografică fiind privilegiată (si, prin aceasta, influenta agenţilor fizici) în detrimentul clasificării rasiale. întrucît variaţiile speciei umane pot fi puse pe seama acţiunii mediului, felului de viată sau a obiceiurilor, unitatea speciei poate fi demostrată cu ajutorul datelor fizice si fiziologice (investigarea analogică permitînd compararea raselor umane cu speciile animale înrudite), psihologice (existenta facultăţilor mintale comune tuturor popoarelor) si etnografice.

Plasată sub semnul a ceea ce E. Dieffenbach numea *the cherished unity of mankind*, societatea etnologică din Londra se orientează, prin Th. Hodgkin si Prichard, către o explicare a diferentelor rasiale prin prisma influentei mediului înconjurător. în ceea ce o priveşte, scoala americană de antropologie, reprezentată de Morton, Nott si Gliddon, ale căror concepţii poligeniste vor duce la luări de poziţie politice, mai ales în favoarea sclavagismului (Stanton, 1960), se va ocupa de domeniul studiului biologic.

în anii 1860, descoperirile arheologice si paleontologice ale lui J. Boucher de Perthes şi C. Lyell vor duce la remanieri conceptuale în domeniul antropologiei: evidenţierea vechii umanităţi pune în discuţie varianta biblică a creaţiei. Apariţia societăţilor de antropologie (Paris, 1859 ; Londra, 1863 ; Berlin, 1869) traduce trecerea de la o proble-matică *etnologică* centrată pe istoria raselor umane (Hodgkin, Prichard) la o ştiinţă a omului în general sau *antropologie* (P. Broca, J. Hunt, A. de Quatrefages). Afirmîndu-si pe deplin filiaţia cu Ideologii, acest curent doreşte să stabilească legăturile dintre natura biologică, socială si culturală a omului. în acelaşi timp, în Marea Britanie evolutionismul furnizează un soi de *dialectical synthesis* între monogenism si poligenism (Stocking, 1987). Totuşi, antropologia americană va fi cea care va avansa un principiu explicativ care să dea'seamă deopotrivă de funcţionarea si de dezvoltarea societăţilor antice, sălbatice sau moderne: începînd cu anul 1860, L.H. Morgan începe să studieze aspectul care face ca societăţile să fie asemănătoare si diferite deopotrivă, care asigură coeziunea lor internă (Duchet, 1984) - sistemele de înrudire.

N. DIAS, J. JAMIN

• COPANS J., JAMIN J., 1978, *Aux origines de l'anthropologie franqaise*, Le Sycomore, Paris. - DUCHET M., 1984, *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique,* La Decouverte, Paris. - EDWARDS W.-F., 1829, *Des caracteres psychologiques des races humaines consideres dans leurs rapports avec l'histoire,* Lettre â Amedee Thierry, Compere Jeune, Paris. - FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses,* Gallimard, Paris. - GUSDORF G., 1978, *La Conscience revolutionnaire. Les Ideologues*, Payot, Paris. - PRITCHARD J.-C, 1836-1847 (1813), *Researches into the Physical History of Mankind,* Sherwood, Gilbert & Piper, Londra. - STANTON W., 1960, *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes toward Race in America 1815-1859,* University of Chicago Press, Chicago. - STOCKING G.W., 1964, „French Anthropology in 1800", în *Isis,* t. IV, nr. 180 : 134-150 ; 1987, *Victorian Anthropology,* The Free Press, New York.

4. *Întemeietorii (1860-1880)*

Perioada cuprinsă între anii 1860 şi 1880 este cea a naşterii antropologiei: la sfîrşitul acestei perioade, bazele disciplinei sînt temeinic fixate, domeniile si problematica sînt, în esenţa lor, definite. Eticheta evoluţionistă ataşată unei serii'de lucrări, a căror

influentă rămîne dominantă pînă în jurul anului 1910, a contribuit la escamotarea aportului lor real. Si aceasta deoarece antropologia modernă se constituie tocmai pe baza unei critici a evolutionismului. Dimpotrivă, numeroase idei dezvoltate în această perioadă îsi au rădăcinile în lucrările secolului al XVII-lea si în cele ale începutului de secol alXIX-lea. Ruptura profundă pentru care stau mărturie o serie de publicaţii datînd de la sfîrsitul anilor ’50 si din anii ’60, este, din această pricină, adesea incorect apreciată.

Aceste publicaţii sînt opera unor personalităţi cu pregătire diversă, rareori academică, personalităţi’care au însă în comun participarea la spiritul epocii, încă enciclopedic si puţin marcat de specializare, ce înlănţuie strîns angajamentele intelectuale, etice si religioase, uneori chiar politice. întemeietorii antropologiei se inspiră mai puţin din reflecţia filosofică, cît din modelele ştiinţifice în curs de elaborare, mai cu seamă din cele ale ştiinţelor sociale: economia politică constituită încă din secolul al XVIII-lea (A. Smith) si filologia comparată.

Economia politică era în acea vreme disciplina dominantă: teoriile evoluţioniste se referă în totalitatea lor la relaţiile de producţie dintre om si natură, aceasta în scopul definirii unei ordini a evoluţiei’istorice (Morgan, 1877). Cu excepţia operei critice a lui Marx (1859), profund ancorată în această perioadă de joncţiune a anilor ’60, ea contribuie totuşi puţin, pe plan metodologic, la definirea noii discipline antropologice - fată de filologia comparată, de exemplu. Pentru o scurtă perioadă, eliberată de întrebările perioadei anterioare privitoare la originile si natura limbajului (A. Smith) si înainte ca, începînd cu anii ’60, neogramaticii germani’să angajeze lingvistica pe alte căi, referinţa obligatorie va fi reflecţia asupra clasificării genetice a limbilor, mai ales a celor indo--europene, reflecţie dominată de lucrările lui F.M. Miiller (1861), ce aplică metoda sa în mitologie (vezi articolul său „Comparative Mythology”, 1856).

Problemele ştiinţifice reiau totuşi pe larg - uneori chiar prelungindu-le - întrebările ridicate în comunitatea creştină, ai cărei reprezentanţi, înainte de a adopta o poziţie mai defensivă fată de răspîndirea darwinismului, încercaseră să concilieze stiinta’si religia, mergînd’pînă la elaborarea unei „religii naturale” a cărei împlinire ar fi creştinismul. în ciuda cîtorva tentative (transformismul lui Cuvier) de a adapta cronologia biblică la descoperirile geologice, H.S.J. Maine, F.M. Miiller etc. si, iniţial, L.H. Morgan se referă tocmai la această datare, datare ce acordă istoriei’omeneşti cîteva mii de ani, aceasta înainte ca prin descoperirea fosilelor umane (1859) să’fi apărut ideea preistoriei si înainte ca teoria darwiniană (1859) să deschidă noi perspective asupra evoluţiei’speciilor. Adoptarea unui nou cadru temporal contribuie la transformarea sălbaticului în primitiv si unifică domeniul antropologiei: „nu ar fi fost posibilă studierea diferentelor înainte’ca unitatea fundamentală să fi fost stabilită” (Dumont, 1983: 175). Polemica dintre susţinătorii teoriilor monogeniste si ai celor poligeniste devine în acest fel mai acută. în ciuda cîtorva încercări de conciliere a acestora printr-un „rasism ştiinţific” (L. Agassiz în Statele Unite), ideea creştină a creaţiei şi cronologia biblică’vor’contribui mai degrabă la privilegierea unei abordări monogenice : adeziunea generală a autorilor evolutionisti la această din urmă abordare i-a mînat spre căutarea de noi modele care să dea seamă de unitatea omenirii.

Aceste modele sînt în general fondate pe analogia organicistă al cărei principal propagator a fost H. Spencer. Organismele biologice şi sociale sînt fondate pe dependenţa mutuală a părţilor; în măsura în care legile universale ale progresului merg dinspre omogen către eterogen, cheia explicării organismelor complexe rezidă în înţelegerea organismelor simple. Majoritatea autorilor nu sînt însă prea preocupaţi de identificarea legilor generale ale evoluţiei si progresului. Postulatul unei unităţi a spiritului uman si ideea unei evoluţii orientate (către progresul tehnic si cel al „conştiinţei” sau raţiunii) sînt suficiente pentru definirea unui domeniu de cercetare în care societăţile, instituţiile si credinţele se dezvoltă de la simplu (germenii lui Morgan, formele minimale ale lui E.B. Tylor) la complex: etnologia ce se năştea atunci identifică aceste niveluri de evoluţie

prin studierea primitivilor contemporani, dar si a copiilor (Tylor), a patologiilor mintale şi chiar a lumii animale (Morgan). într-adevăr acest proiect al unei „istorii naturale" a omului (Spencer) nu stabileşte o linie foarte netă de demarcaţie între biologic si social: însuşi termenul de „cultură", introdus de Tylor în 1871, are în mod sensibil acelaşi conţinut ca si noţiunea de „totalitate supraorganică" utilizată de Spencer.

Va rezulta de'aici o profundă neînţelegere, atît în ce priveşte studiul istoriei - pe care Spencer o concepea ca pe o „sociologie descriptivă" -, cît si în utilizarea metodei istorice. Nici unul dintre aceşti autori nu e preocupat de descrierea unor procese istorice concrete, chiar dacă unii dintre ei (Tylor) acordă atenţie fenomenelor de difuziune si reminiscenţă. O critică a concepţiei lor „uniliniare" asupra evoluţiei istorice este deci lipsită de sens, cu excepţia situaţiei în care ar fi vizate unele lucrări ce definesc în mod speculativ „legea" generală a acestei evoluţii: noţiunea de *survival of the fittest*, de inspiraţie darwinistă, a lui Spencer, sau cea de „luptă de clasă" a lui Marx.

Ceea ce a caracterizat gîndirea evoluţionistă a fost mai degrabă ideea necesităţii acestei evoluţii si în general ideea unei ordini de cauzalitate ce leagă toate domeniile vieţii sociale.' Căutarea obsesivă a originilor e întemeiată deci pe ideea unei legături cauzale existente între formele complexe şi formele simple. Folosirea ideii comparative se întemeiază pe o idee asemănătoare: relaţia de cauzalitate necesară existentă între diferitele credinţe si instituţii ale unei societăţi permite să se facă abstracţie de localizarea istorică a'acesteia, favorizînd totodată'realizarea de analogii la scara întregii omenirii pentru a construi scheme de evoluţie. Oricare i-ar fi premisele, această definire a unui nou domeniu de cercetare, ca si a unei noi metode originale, a provocat un imens efort de erudiţie istorică, de strîngere de date etnografice - de la anchetele sistematice făcute de Morgan si pînă la studiile monografice ce se înmulţesc spre sfîrsitul secolului al XIX-lea -, si în cele din urmă de elaborare conceptuală si teoretică. Rezultatele obţinute în două domenii, relaţiile de înrudire si religia, privilegiate în epocă datorită faptului că deschideau calea pentru cercetarea originii instituţiilor si credinţelor, permit schiţarea unui bilanţ al cuceririlor si subliniază dificultăţile ce se vor ivi după separarea dintre antropologie şi evoluţionism.

Pe parcursul a doar zece ani vor apărea patru lucrări (Bachofen 1861; Maine, 1861; MacLennan, 1865 ; Morgan, 1871) ce vor contribui la o veritabilă „inventare" a relaţiilor de rudenie ca domeniu al antropologiei (Trautmann, 1987). Inspirîndu-se din modelele filologice ale epocii, acest nou domeniu acoperă în parte aceleaşi arii istorice (societăţile indo-europene) si stabileşte corespondente între clasificarea'limbilor si cea a terminologiilor înrudirii (Morgan).

Contribuţia cea mai importantă rămîne cea a lui Morgan, care identifică principiile unei clasificări a sistemelor de înrudire, permitînd astfel compararea unor terminologii variate si reducerea lor la cîteva tipuri de combinare a relaţiilor genealogice. Aceste studii definesc şi alte noţiuni fundamentale. Evidenţierea diversităţii modalităţilor de filiaţie a îmbogăţit tipologia grupurilor de descendentă; ea este asociată de J.F. MacLennan cu ideea exogamiei clanice care contribuie la definirea acestor grupuri. Acelaşi autor elaborează o clasificare a formelor de căsătorie, bazată pe natura originară a căsătoriei prin răpire, clasificare ce va fi completată de Morgan. Tentativele de corelare a formelor terminologice cu tipurile de familie (Morgan), a structurilor familiale cu formele de căsătorie (MacLennan, Morgan), a tipurilor de căsătorie cu modurile de descendentă (Tylor), vor contribui toate la o mai bună definire a domeniului acestor studii.

Adesea cu pregătire juridică (cazul lui J.J. Bachofen, Maine, Morgan, MacLennan) -dreptul comparat se dezvoltă si el în această epocă (Maine) urmînd metodele filologiei-, aceşti autori au avut tendinţa de a considera instituţiile familiale din punctul de vedere al regulilor ce le stăpînesc, în termeni de jurisprudenţă. Chiar şi în cazul lui Morgan, acest efort de formalizare si conceptualizare nu este, totuşi, un scop în sine : el se înscrie în cadrul unei „istorii conjuncturale" (termen critic introdus de A.R. Radcliffe-Brown) a

familiei, familie concepută ca o instituţie originară din care decurg celelalte instituţii sociale. Astfel ajung să se înfrunte susţinătorii unei familii patriarhale originare (Maine) si cei ai unei faze matriarhale anterioare (Bachofen, MacLennan). Ideea unei promiscuităţi sexuale primitive, susţinută de MacLennan si Morgan, e combătută de Maine. Tocmai în cadrul acestor dezbateri se va dezvolta reflecţia teoretică şi se vor organiza contri-butiile ulterioare : ideea geloziei sexuale a masculilor, introdusă de Darwin în sprijinul „teoriei patriarhale", este astfel reluată si dezvoltată de E. Westermarck, în studiul său asupra căsătoriei (1891). Puse în relaţie de MacLennan, noţiunile de „totemism", de „exogamie" si „matriliniaritate" sînt utilizate de W. Robertson Smith în studierea relaţiilor parentale si de căsătorie din lumea semitică antică (1885).

Urma unor astfel de problematici nu mai este, la începutul secolului al XX-lea, foarte uşor de regăsit, excepţie făcînd disciplinele istorice asupra cărora antropologia exercita'o slabă influentă, de pildă studiile de orientalistică. Abandonării proiectului unei istorii conjuncturale nu-i vor supravieţui decît încercările de formalizare si clasificare, încercări ale căror premise si principii sînt ele însele puse sub semnul întrebării (Kroeber, 1909). Chiar dacă se va păstra referinţa la un întemeietor - Morgan -, teoria antropologică a relaţiilor parentale se va dezvolta de acum înainte pe alte baze.

Contribuţiile la teoria antropologică a studiilor asupra religiei sînt cu mult mai complexe. Exista deja o abordare de tip evoluţionist a faptului religios, abordare fondată pe lucrările unor autori foarte diverşi (Hume', 1757; de Brosses, 1760 ; Lessing, 1780) si teoretizată ulterior de Auguste Comte. Avîntul unei critici filologice si istorice a textelor religioase si mai ales biblice a dus, între timp, la crearea unui nou context. Cercetările asupra mitologiilor si religiei indo-europenilor au contribuit la apariţia unui proiect al unei „istorii naturale" a religiei, istorie ce ar fi permis definirea unui'moment originar. Tylor, începînd cu anul 1866 (articolul „The Religions of Savages"), se consacră în totalitate acestui proiect.

Tylor urmărea stabilirea unei „definiţii minimale a religiei", comună tuturor societăţilor (1871). Acest nucleu central si originar al religiilor este animismul: atribuirea de' caracteristici supranaturale obiectelor, entităţilor sau persoanelor, pornind de la experienţa acumulată de primitivi prin vise, prin moarte etc, a unei dimensiuni spirituale a existentei *(doctrine of souls).* Tylor formulează idei exprimate deja de Spencer, care postulează totuşi un ateism originar al primitivilor, prin teoria sa despre „credinţa în fantome" ca primă formă a gîndirii religioase, si mai ales de Miiller, care identifică religia indo-europenilor antici cu un naturalism dominat de cultul soarelui.

Religia e concepută în acest caz ca un fenomen intelectual si cognitiv. Teoriile ulterioare prelungesc si reevaluează studiile lui Tylor. A. Lang (1877) pune accentul pe existenta, la primitivi,'a unor fiinţe supreme, iar analiza sa anunţă teza „monoteismului primitiv", susţinută de W. Schmidt. R.R. Marret, succesor al lui Tylor la Oxford, avansează ideea unui stadiu „pre-animist", fondat pe recunoaşterea unor forte supranaturale impersonale, pe care le identifică pornind de la noţiunile oceaniene *mana* si *tabu* (1909).

Teoria totemismului (MacLennan) se înscrie în acelaşi context, subliniind însă legăturile dintre instituţii si credinţe. Ea va juca un rol major la sfîrsitul perioadei 1860-1910, epocă în care'critica, deja angajată, a metodelor si teoriilor evoluţioniste, se traduce prin apariţia unei reflecţii de inspiraţie sociologică (Robertson Smith, 1889), sau, dimpotrivă, prin poziţii încă si mai dogmatice (Frazer, 1910), în proiectul unei „sociologii descriptive". '

Mai mult decît critica teoriilor evoluţioniste ale relaţiilor de înrudire, cea care vizează teoriile religiei subliniază ruptura', însoţită în acest caz de o deplasare a domeniului avut în vedere în afara cîmpului antropologiei. Criticii reconstrucţiilor istorice ale teoriei totemismului (Goldenweiser, 1910) nu-i vor rezista decît aspectele clasificatorii si cognitive reţinute de C. Levi-Strauss, care va ajunge să dizolve noţiunea de „totemism" (1962), refuzînd să considere religia un obiect al antropologiei. Teoria sociologică

a religiei, la elaborarea căreia va participa Durkheim (1912), marcată încă de cadrul gîndirii evoluţioniste, contribuie si ea la desfiinţarea religiei ca clasă de fapte, fenomenele religioase fiind privite de acum înainte ca fenomene sociale si cognitive.

întemeiate pe cîteva lucrări majore ale anilor 1860-1880, teoriile evoluţioniste, după ce au contribuit la întemeierea antropologiei ca disciplină, si-au manifestat limitele de ordin metodologic. Antropologia se va dezvolta în secolul al XX-lea pe baza unei critici radicale a acestor teorii ce deplasează analiza spre studiul configuraţiilor funcţionale si structurale proprii societăţilor date.

P. BONTE

• BACHOFEN J.J., 1861, *Das Muterrecht, Eine Untersuchung tiber die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihren religiosen und rechtlichen Natur,* Krais & Hoffman, Stuttgart (trad. fr. parţială *Du regne de la mere au matriarcat,* Paris, 1938). - DARWIN C, 1855, *The Origins of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life,* J. Murray, Londra (trad. fr. *De l'origine des especes par selection naturelle ou des lois de transformation des etres organises,* Flammarion, Paris, 1857). - DUMONT L., 1973, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne,* Le Seuil, Paris. – DURKHEIM E., 1912, *Les formes elementaires de la vie religieuse,* Alcan, Paris. -FRAZER J.G., 1910, *Totemism and Exogamy,* Macmillan, Londra. - GOLDENWEISER A.A., 1910, „Totemism: An Analytical Study", în *Journal of African Folklore* 23: 179-293. -HINSLEY C.M., 1981, *Savages and Scientists, the Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology 1846-1910,* Smithsonian Institution Press, Washington DC. - KROEBER A.L., 1909, „Classificatory Systems of Relationship", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 39 : 77-84. - LANG A., 1877, *Myth, Ritual and Religion,* Longmans, Londra. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *Le totemisme aujourd'hui,* PUF, Paris. - MacLENNAN J.F, 1865, *Primitive Marriage, an Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies,* Black, Edinburgh. - MAINE H.J.S., 1861, *Ancient Law, Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas,* J. Murray, Londra. - MARETT R.R., 1909, *The Threshold of Religion,* Methuen, Londra. - MARX K., 1859, *Zur Kritik der politischen Oekonomie Von Karl Marx,* Verlage von Franz Duncker, Berlin (trad. fr. *Critique de* l'*economie politique,* Editions Sociales, Paris, 1957). - MULLER FM., 1861, *Lectures on the Science of Language, Delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May and June,* Grean - Longman & Roberts, Londra. - MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* Smithsonian Institution, Washington DC. - MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism and Civilization,* Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique,* Anthropos, Paris, 1971). - SMITH W.R., 1885, *Kinship and Marriage in Early Arabia,* Black, Londra; 1889, *Lectures on the Religion of the Semites,* A. & C. Black, Edinburgh. - STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution, Essays on the History of Anthropology,* The Free Press, New York. - TRAUTMANN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles -Londra.- TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs,* 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive,* 2 vol., Reinwald, Paris, 1876-1878). - WESTERMARCK E., 1921 (1891), *The History of Human Marriage,* 3 vol., Macmillan, New York - Londra (trad. fr. *Histoire du mariage,* 6 vol., Mercure de France - Payot, 1934-1945, Paris).

P

PACIFICUL DE NORD

Regiunea Pacificului de nord, avînd în centrul ei strîmtoarea Bering, se întinde de gurile fluviului Amur, în Asia, pînă la gurile fluviului Fraser, în America de Nord, si este mărginită de ţărmurile mărilor Ohotk, Ciukotka, Bering si de cele ale golfului Alaska.

Termenul de Jcivilizatie" a Pacificului de nord a căpătat formularea sa cea mai precisă în lucrările publicate în urma expediţiei Jesup (1897-1903), organizată de F. Boas în colaborare cu W. Bogoras si W. Jochelson, pe baza constatării asemănărilor existente între cultura siberienilor din Nord-Est si cea a amerindienilor din Nord-Vest. în 1947, A. Leroi-Gourhan a demonstrat rolul jucat de răspîndirea tehnicilor si de comerţul intercontinental în constituirea unei culturi a Pacificului de nord. în 1977, W. Fitzhugh, W. Sturtevant si I. Bromle'i au procedat la compararea rezultatelor cerce-tărilor arheologice, antropologice si lingvistice privitoare la Pacificul de nord, comparare care este la originea expoziţiei ,',Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska" (Washington, 1988) si a lucrării ce prezintă expoziţia.

Istoria popularii Pacificului de nord este foarte complexă. în centru, adică în nord, inuitii (eschimoşii) apar ca rezultat al unor mişcări de populaţie vechi de mai multe milenii. Putem defini o perioadă paleo-arctică americano-siberiană relativ omogenă din punct de vedere cultural, perioadă ce se raportează la zona mării Bering si la regiunile învecinate, toate lipsite de gheţari pînă către mileniul al şaptelea înaintea erei noastre. După aceea, culturile nord-siberiene si cele americane tind să evolueze în mod independent unele de celelalte, însă prin mileniul al doilea Î.Cr. noile cuceriri tehnice reapropie culturile nord-pacifice. Diversificarea continuă după această perioadă, o dată cu dezvoltarea tradiţiei Norton (Alaska, începînd cu anul 1.000 Î.Cr.) a neoliticului sibero-american si a tradiţiilor exclusiv maritime (Bering antic, Ipiutak, Birnik, Punuk), mai tîrzii (Detroit si Alaska, începînd cu anul 500 Î.Cr.), a căror sinteză o va realiza cultura populaţiilor thule. Intre 500 si 700 d.Cr., populaţiile thule se stabilesc pe coastele orientale si septentrionale ale peninsulei Ciukotka,'iar către anul 1.000, de-a lungul coastei pacifice americane (ei sînt strămoşii inuitilor koniag si chugach). întâlnirea dintre thule si populaţiile dorset de pe coasta arctică orientală, petrecută pe la 1200, duce la pătrunderea în Vestul arctic american a influentelor orientale (tradiţia Inupiat), constituind punctul de plecare al formării culturii inuite istorice.

Arhipelagul Aleutinelor este locuit de circa nouă milenii; primele populaţii băşti-naşe, cu o identitate incertă, erau probabil strămoşii aleutilor istorici, prezenţi pe insule începînd cu mileniul al doilea Î.Cr.

Interiorul Alaskăi şi cel al Nord-Vestului canadian constituie teritoriul indienilor athaspakan septentrionali sau dene, pescari şi vînători de karibu; între aceştia, numai populaţia tanaina a atins coasta Pacificului (Cook Inlet) într-o zonă cu populaţie inuită (koniag-chugach). Indienii eyak, înrudiţi de departe cu athapaskanii, se stabilesc la gurile fluviului Copper River, însă activităţile lor sînt orientate către interior.

în Siberia nord-orientală, unde amploarea glaciatiunilor a fost mai mică decît în America de Nord, popularea umană este mai veche.'Neoliticul siberian, mai ales în

sud-estul regiunii amintite, este marcat de domesticirea renului; perioada cunoaşte foarte curînd influentele centrelor de civilizaţie meridională. In est, din peninsula Ciukotka si pînă în Kamceatka, populaţiile ciukci si koriak, lingvistic înrudite, se împart între comunităţile săteşti de coastă ale vînătorilor de mamifere marine si bandele continentale ale crescătorilor de reni. Itelmenii (sau kamceadalii) din Kamceatka, pescari de somon, sînt azi aproape asimilaţi de ţăranii ruşi de origine cazacă. Populaţiilor de origine paleo-siberiană sau paleo-asiatică trebuie să le mai adăugăm două grupe meridionale, nivkhii (sau gîliacii) din insula Sahalin si din bazinul Amurului, pescari de somon, si populaţiile anu, al căror teritoriu se întindea odată între insulele Kurile, Sahalin si Hokkaido, precum si un grup septentrional, iukaghirii.

Paleo'-siberienii nu au în comun decît faptul de a fi reprezentanţii unei populaţii arhaice, ea însăşi foarte diversificată, populaţie ce s-a confruntat cu pătrunderea sporadică a inuitilor si mai cu seamă cu sosirea, val după val, a tungusilor si iakutilor. Azi, litoralul mării Ohotk si bazinul Amurului sînt dominate de populaţii de limbă tungusă, al căror teritoriu se întinde pînă la lacul Baikal; economia acestora asociază exploatarea resurselor marine, vînătoarea (inclusiv cea animalelor de blană), pescuitul, utilizarea renului (pentru tracţiune si transport de poveri) si horticultura.

Se pot desprinde cîteva trăsături comune populaţiilor Pacificului de nord. 1) în societăţile orientate atît litoral, cît si continental, relaţiile dintre grupurile de coastă si cele de interior sînt strînse, iar diferentele socio-culturale dintre ele sînt puţin importante. Populaţiile din interior manifestă totuşi o tendinţă spre diversificarea tehnic-culturală, în vreme ce grupurile litorale oferă imaginea unei profunde unităţi, mai cu seamă din punct de vedere tehnologic (caiac, umiak, harpoane, flotoare făcute din vezică de animale, săgeţi otrăvite, năvoade pentru pescuit si vînătoare, rachete de zăpadă, lampă cu ulei, marmită de steatit, locuinţe semi-subterane, habitat rural permanent). 2) Caracterul aparent omogen al organizării sociale a grupurilor maritime („şefie ereditară si aristocraţie, sclavie, specializarea activităţilor legate de comerţ si războ) maschează diferenţieri importante în domeniile organizării sociale (determinarea naturii grupurilor de înrudire), ale activităţilor religioase si ale artei. Concluzia ar putea fi aceea că un mediu natural comun ce necesită reacţii de adaptare comparabile, ca si deosebita intensitate a contactelor între grupurile învecinate, au favorizat o oarecare omogenizare culturală. 3) Una dintre trăsăturile caracteristice ale Pacificului de nord este extraordinara dezvoltare a activităţii ceremoniale si a artelor, toate contribuind la alcătuirea unei unităţi, unitate ce tinde azi să se exprime în limbajul politic al revendicărilor indigene de care statele riverane vor trebui să ţină cont de acum înainte.

M.-F. GUEDON

• BOGORAZ W., 1904-1909, *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 11; 1913, *The Eskimo of Siberia*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 12. - DAMAS D. (ed.), 1984, *Handbook of North American Indians*; t. V, *Arctic*, Smithsonian Institution, Washington. - DE LAGUNA F., 1947, *The Prehistory of Northern North America as Seen from the Yukon*, Society for American Archaeology, Memoir, 3. - DIKOV N.N., 1977-1979, *Aziia na stîke s Amerikoi v drevnosti*, Izdatelstvo „Nauka", Moscova. - DUMOND D.E., 1977, *The Eskimos and Aleuts*, Thames & Hudson, Londra. - FIZHUGH W.W. (ed.), 1975, *Prehistoric Maritime Adaptation of the Circumpolar Zone*, Mouton, Haga. - FIZHUGH W.W., CROWELL A. (ed.), 1988, *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*, Smithsonian Institution, Washington. - JOCHELSON W, 1908, *The Koryak*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 6. - LAUGHLIN W.S., 1980, *Aleuts, Survivors of the Bering Land Bridge*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - LEROI-GOURHAN A., 1936, *La civilisation du renne*, Gallimard, Paris ; 1946, *Archeologie du Pacifique-Nord. Materiaux pour l'etude des relations* entre *les* peuples *r*iver*a*ins *d'Asie et d'A*m*Bri*que Institut d'Ethnologie Paris LEVIN M *G* POTOV L.P. (ed.), 1956, *Narodî Sibir*, Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, Moscova. - RAY D.J ., 1981, *Aleut and Eskimo Art. Tradition and Innovation in South Alaska*, University of Washington Press, Seattle.

PALEONTOLOGIE UMANĂ

Paleontologia umană studiază genealogia umană, de la separarea omului de celelalte primate. Totalitatea reprezentanţilor acestui ordin alcătuieşte familia hominidelor, familie a cărei origine se plasează,' conform datelor actuale ale paleontologiei, geneticii si biochimiei, într-o perioadă destul de recentă, de ordinul a 6 pînă la 8 milioane de ani. Diferenţele care separă omul contemporan de maimuţele mari privesc esenţialmente trei domenii de structuri:

- Aspectul feţei şi al sistemului masticator: la om, faţa, situată în partea frontală a craniului cerebral, este scurtă si înzestrată cu o dentitie redusă, adaptată unui regim omnivor. Fata maimuţelor mari este prelungă, aşezată în partea anterioară a craniului cerebral ; dinţii sînt mari, adaptaţi unui regim vegetarian, avînd funcţia de intimidare si apărare.
- Omul este biped. Forma scheletului său a fost schimbată pentru a asigura echilibrul trunchiului pe membrele posterioare si al capului pe coloana vertebrală. Toate acestea au avut ca efect eliberarea mîinii de'orice funcţie de susţinere; ea a devenit instru-mentul privilegiat al acţiunii umane asupra mediului. Maimuţele mari, care trăiesc în copaci, sînt patrupede si sînt neîndemînatice atunci cînd merg pe două picioare.
- Creierul are 1.450 cm^3 la om si doar 450 cm^3 la maimuţele mari. De asemenea, creierul uman este şi mai complex; organizarea sa este fără îndoială caracteristica esenţială a omului, însă ea nu şi-a putut cîştiga eficacitatea decît în relaţie cu mîna.

Aceste diferente exprimă tendinţe evolutive care nu au apărut simultan si care s-au dezvoltat în ritmuri diferite. Nu se cunosc încă cei mai vechi reprezentanţi ai rasei umane. Cele dintîi fosile sigure, australopitecii, au o vechime de 4,5 milioane de ani. Acest grup a apărut în Africa Orientală iar primii lui reprezentanţi, *Australopithecus afarensis,* erau de talie mică (cu puţin peste un metru), erau bipezi, iar sistemul lor dentar era deja mult redus. Urmează o rapidă diversificare în două grupe: australopitecii zvelţi si australopitecii robusti. Primii prezintă o structură osoasă uşoară si păstrează talia redusă; dantura lor'e adaptată unui regim omnivor. Cei robuşti pot atinge 1,5 m, scheletul lor este cu mult mai puternic, craniul lor are „creste" osoase si sînt adaptaţi unui regim vegetarian. Australopitecii sînt întîlniti în Africa Orientală si în Africa Sudică, locuri în care au trăit pînă prin mileniul *1* Î.Cr. Capacitatea lor craniană era încă redusă, de 450 pînă la 500 cm^3. Nu se cunosc decît puţine lucruri despre modul lor de viată, însă se ştie că unii dintre ei au învăţat să fabrice unelte.

Primii reprezentanţi'ai genului' *Homo, Homo habilis,* datează din mileniul 2 Î.Cr. Originea genului e probabil mai veche, iar legăturile lui cu australopitecii nu sînt limpezi: s-a dezvoltat oare din aceştia din urmă sau formează o ramură independentă ? Datele actuale nu ne permit să răspundem la această întrebare. *Homo habilis* are o capacitate craniană de 600-800 cm^3. Suprastructurile osoase sînt slabe, fata mică, sistemul dentar se apropie mult de cel al omului de azi. Au trăit în Africa de Est si probabil în Africa de Sud. Toate datele actuale converg către plasarea originii omului pe continentul african.

Prin secolul al XVI-lea Î.Cr., la est de lacul Turkana îsi face apariţia o nouă formă, *Homo erectus.* Acesta e caracterizat printr-un creier mai voluminos, o talie mărită, oase tari cu relief puternic, un craniu alungit, turtit, colturos în regiunea occipitală, o fată si o dantură asemănătoare cu ale noastre. în mod progresiv, *Homo erectus* va coloniza totalitatea lumii vechi. E întîlnit în mileniul 1 Î.Cr. în Java, mai tîrziu în China si în Africa de Nord, iar mai apoi în Europa. Confruntate cu medii diverse, supuse unor presiuni variate, populaţiile diferitelor regiuni s-au adaptat, suferind evoluţii independente. Peste tot însă asistăm la o creştere a capacităţii craniene, care trece de la 800 la 1.200 cm^3. Diversitatea umană manifestată atunci pentru prima dată în mod clar se va menţine pînă în zilele noastre, însă au existat suficiente schimburi pentru a se putea

menţine unitatea biologică a omenirii. Acum 400.000 de ani, morfologia lui *Homo sapiens* începe să se contureze: craniu ridicat vertical, rotund, voluminos, conservînd însă suprastructuri accentuate. Lipsa de precizie a datelor cronologice face ca analiza etapelor acestei evoluţii să fie dificilă. După unii, ea ar fi debutat în Africa Orientală, de unde *Homo sapiens* arhaic ar fi pornit în cucerirea celorlalte părţi de lume. După alţii, transformarea ar fi avut loc în mai multe regiuni ale vechii lumi; *Homo erectus* şi *Homo sapiens* nu sînt în acest caz decît două stadii de evoluţie a uneia si aceleiaşi specii, *Homo sapiens*. Forma actuală se definitivează abia pe la 100.000 Î.Cr., în Africa, respectiv la 70.000 Î.Cr. în Orientul Mijlociu. în paralel, Europa constituie spaţiul unei evoluţii aparte ce începe pe la 350.000 Î.Cr. si se sfîrseste pe la 100.000 Î.Cr., o dată cu apariţia neandertalienilor. Această populaţie a dominat regiunea menţionată si o parte a Orientului Apropiat pînă pe la 350.000 Î.Cr., cînd a dispărut. Omenirea este alcătuită de atunci dintr-o singură subspecie, *Homo sapiens sapiens.*

Australia va fi colonizată pe la 40.000 Î.Cr., America si Japonia pe la 30.000 Î.Cr. Populareа insulelor, cea mai tîrzie, se încheie în perioada ultimului mileniu (cele mai izolate insule ale Pacificului).

B. VANDERMEERSCH

• BABIN C, 1971, *Elements de paleontologie*, Armand Colin, Paris. - COPPENS Y., 1983, *Le singe, l'Afrique et l'homme*, Fayard, Paris. - DELSON E. (ed.), 1985, *Ancestors: The Hard Evidence*, Alain R. Liss, New York. - LEROI-GOURHAN A. (ed.), 1988, *Dictionnaire de la prehistoire*, PUF, Paris. - PIVETEAU J., 1983, *Origine et destinee de l'homme*, Masson, Paris. - ROGER J., 1974, *Paleontologie generale*, Masson, Paris. - SMITH F, SPENCER F, 1984, *The Origins of Modern Humans: A World Survey of the Fossil Evidence*, Alain R. Liss, New York. - WOLPOFF M.M., 1980, *Paleoanthropology*, Alfred Knopf, New York.

PARENTALE (RELAŢII ~)

1. *Domeniul clasic al relaţiilor parentale*

înrudirea, ca obiect antropologic, întreţine cu faptele legate de reproducerea biologică o relaţie complexă, în acelaşi timp de continuitate si de discontinuitate. Pe de o parte, ea continuă să se bazeze pe constrîngeri de neocolit, cum ar fi recunoaşterea condiţiilor bisexuale pentru concepţie (maternitate si paternitate) sau luarea în considerare a excluderii sistematice a unor parteneri sexuali (evitarea incestului). însă, după cum o atestă numeroase distincţii specific umane - cele între sexualitate si căsătorie, între maternitate si paternitate, între fizic si juridic etc. - si după cum o demonstrează marea varietate de dispozitive familiale elaborate pornind de la aceste distincţii, înrudirea nu este doar doar o simplă expresie a legăturilor „naturale". Integrate în sisteme de acţiune (ce definesc regulile de comportament) dar *si* de gîndire (ce definesc structurile conceptuale), relaţiile parentale reprezintă înainte de toate o realitate culturală, răspunzînd unor determinări specifice. Se înţelege deci faptul că relaţiile parentale pot fi abordate sub diverse unghiuri: afectiv, normativ, simbolic, strategic etc.

Aşadar, studiul relaţiilor parentale constituie unul din domeniile privilegiate ale evoluţiei teoretice a antropologiei. într-adevăr, ambiţia de a înţelege fenomenele de consangvinitate si afinitate în funcţie de un număr restrîns de principii fundamentale, demers inaugurat de L.H. Morgan în 1871, a antrenat si preocuparea pentru formalizarea ce constituie, în opinia multora, principala probă a caracterului, dacă nu ştiinţific, atunci cel puţin riguros, al disciplinei.

Toate societăţile, în măsura în care recunosc o înrudire bilaterală centrată pe indivizi, ca si realizarea uniunilor legitime dintre aceşti indivizi, identifică afinitatea cu consangvinitatea. însă doar unele societăţi recunosc filiaţia si/sau alianţa, adică, pe de o parte, existenta unor grupuri sau categorii de consangvini alcătuite din totalitatea persoanelor cu un strămoş comun si, pe de altă parte, prezenta unor legături de afinitate

ce unesc între ele grupuri sau categorii de rude. Cu toate acestea, teoriile filiaţiei si ale alianţei au furnizat principalele modele explicative în acest domeniu de studiu. '

Asa-numita abordare „a filiaţiei" (A.R. Radcliffe-Brown, M. Fortes), izvorîtă din functionalismul anglo-saxon, se întemeiază pe rolul atribuit principiului genealogic ce gestionează apartenenţa la o colectivitate consangvină. Ea a fost elaborată pornind de la studiul societăţilor în care această apartenenţă se exprimă în maniera cea mai evidentă, acolo unde filiaţia defineşte identităţi colective reciproc exclusive. E vorba de societăţi conduse de o regulă a filiaţiei uniliniare, conform căreia transmiterea apartenenţei este determinată prin referire la unul singur din cei doi părinţi, fie tatăl (tip patr'iliniar), fie mama (tip matriliniar). într-un regim de filiaţie matriliniară, de pildă, doar femeile transmit apartenenţa: indivizii de ambele sexe fac parte din grupul de filiaţie căruia îi aparţine mama lor, acelaşi cu cel căruia îi aparţine mama mamei lor.

Asa-numita abordare „a alianţei" (C. Levi-Strauss, L. Dumont, R. Needham) e întemeiată pe o noţiune ce denumeşte o relaţie de complementaritate sau de opoziţie între consangvinitate si afinitate. Inspirată de structuralismul francez, ea a fost elaborată pornind de la studiul societăţilor în care această opoziţie se manifestă în maniera cea mai sistematică. E vorba despre sistemele elementare în care regulile matrimoniale corespund unei repartiţii a ansamblului universului social în categorii complementare de consangvini si afini. în ipoteza unei asemenea repartiţii clasificatoare, de tip simetric (cazul „schimbului restrîns"), sau asimetric (cazul „schimbului generalizat"), prohibiţiile în privinţa căsătoriei sînt direct traductibile într-o prescripţie matrimonială care, pe plan genealogic, privilegiază căsătoria recurentă cu cutare sau cutare categorie de rude. în cazul schimbului generalizat, de pildă, preferenţială este căsătoria cu fiica fratelui mamei.

Unele societăţi pot fi mai greu integrate în modelele propuse de aceste două abordări. E vorba, pe de o parte, de societăţile cu filiaţie nediferentiată sau cognatică, în care transmiterea apartenenţei prin intermediul părinţilor de ambe sexe defineşte grupe de filiaţie ce se suprapun, iar pe de altă parte, de sistemele de alianţă semicomplexe, în care regulile matrimoniale nu permit o determinare *a priori* a afinilor. în asemenea cazuri, analiza trebuie să tină seama de unele consideraţii aproape întotdeauna ocultate în studierea sistemelor de filiaţie uniliară, ca si în cea a structurilor de alianţă elementară : raporturile dintre modelul formal şi regularităţile statistice, dintre principiile de organizare globale si opţiunile particulare etc.

în ceea ce priveşte societăţile în care nu intervin nici filiaţia si nici alianţa pro-priu-zisă, acestea necesită abordări si concepte noi, actualmente pe cale de a fi elaborate. E vorba de societăţile în care doar înrudirea bilaterală (numită „ego-centrată") este recunoscută. Colectivităţile consangvine nu iau în acest caz forma unor grupuri de filiaţie constituite din descendenţii unuia si aceluiaşi strămoş, ci a unor ansambluri parentale constituite din totalitatea persoanelor cu o rudă comună. E vorba, de asemenea, de societăţile cu funcţionare matrimonială complexă, caracterizată de reguli de căsătorie bazate nu pe norme colective, ci pe norme individuale, în care prohibiţiile trimit la un calcul al gradaţiei consangvinităţii ce uneşte între ei doi subiecţi particulari. în asemenea cazuri, un rol esenţial îl joacă factorii extraparentali, cum ar fi de pildă sistemul funciar, strategiile soc iale etc, factori importanţi si în cadrul sistemelor nediferenţiate şi semicomplexe.

M. HOUSEMAN

• AUGE M. (ed.), 1975, *Les domaines de la parente,* Maspero, Paris. - BARNARD A., GOOD A., 1984, *Research Practices in the Study of Kinship,* Academic Press, Londra. -DUMONT L., 1971, *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale,* Mouton, Paris -Haga. 1983, *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia,* University of Chicago Press, Chicago - Londra (versiune completă *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans* l'I*nde du Sud et en Australie,* Mouton, Paris - Haga, 1975). - FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order: the Legacy of Lewis Henry Morgan,* Aldine, Chicago. - FOX R., 1967, *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective,*

Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex (trad. fr. *Anthropologie de la parente*, Gallimard, Paris, 1972). - GOODY J. (ed.), 1973, *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. - HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parente*, Gallimard - Le Seuil, Paris. - KEESING R.M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - LEVI-STRAUSS C. (1849), 1968, *Les structures elementaires de la parente*, Mouton, Paris - Haga. - MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC. - MURDOCK G.P, 1949, *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). -NEEDHAM R., 1962, *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, Chicago University Press, Chicago. - NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parente en question*, Le Seuil, Paris, 1977). - RADCLIFFE--BROWN A.R., 1950, „Introduction" în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). - SCHEFFLER H.W., LOUNSBURY F.G., 1971, A *Study in Kinship Semantics: The Siriono Kinship System*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - SCHNEIDER D., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - ZIMMERMANN F (ed.), 1972, *La parente*, PUF, Paris. -ZONABEND F, 1986, „De la famille. Regard ethnologique sur la parente et la famille", în A. Burguiere *et al.* (ed.), *Histoire de la famille*, Albin Michel, Paris.

2. *Pseudo-înrudirea*

Termenul de „pseudo-înrudire" serveşte pentru desemnarea relaţiilor sociale ce se exprimă în termeni parentali (de referinţă sau de adresare), fără ca din acestea să rezulte legături parentale efectiv recunoscute (prin consangvinitate sau căsătorie). Termenul nu are un uzaj consacrat: se vorbeşte uneori de cvasiînrudire sau de înrudire fictivă. E vorba mai puţin de un concept cît de o categorie ce acoperă relaţii deosebit de variate: crearea artificială de relaţii parentale (adopţie), utilizarea limbajului şi regulilor parentale pentru a construi raporturi sociale specifice (înrudire rituală sau spirituală), extinderea terminologiei prin sensurile sale figurative etc. Pot fi distinse multiple variante ale acestui fenomen, distincţia putînd fi făcută după conţinutul relaţiilor stabilite (afectiv, juridic, ritual), gradul de asimilare a drepturilor si îndatoririlor astfel definite pentru cei ce întreţin o relaţie parentală efectivă, tipul de raport parental utilizat ca referent, filiaţia sau fraternitatea cel mai adesea, mai rar alianţa. Unii antropologi pun la îndoială pertinenta generică a unei asemenea noţiuni în desemnarea faptelor care lor le apar ca tinînd de capitolul înrudirii.

Cu excepţia adopţiei, considerată în secolul al XIX-lea un semn de declin al importantei relaţiilor parentale (H.J.S. Maine), antropologia se arată interesată doar de putină vreme de fenomenele ce tin de pseudo-înrudire. în cea mai mare parte a societăţilor, adopţia nu este atît de legată de abandon sau de dorinţa de a avea un copil, ca în'societatea noastră, ci de mecanismele de perpetuare a grupurilor parentale si de procesele de transmitere a bunurilor, titlurilor şi statusurilor. In societăţile antice, în care era des practicată, adopţia se referă adesea la adulţi: ea implică un transfer de autoritate fără abandonarea identităţii originare si vizează asigurarea perpetuării familiilor aristocratice prin ţeserea între ele a unor noi legături. La Roma, adrogatiunea, care intervine mai ales atunci cînd tatăl e decedat, antrenează un transfer de identitate, însă nu si unul de drepturi sau roluri parentale. Asimilarea cu înrudirea reală, consecinţă a adopţiei în societăţile noastre, nu este atestată în alte părţi, cu excepţia cazului inuiţilor. Drepturile de moştenire pot fi restrînse, identitatea statutară a celui adoptat nu este întotdeauna dobîndită, iar existenta prohibiţiilor sexuale si matrimoniale nu este întotdeauna atestată. Adopţia poate apărea ca un mijloc de a obţine un sot pentru o fiică unică, pentru un fiu (Japonia) sau chiar pentru părintele adoptiv (China). în societăţile antice ale Orientului Apropiat si Mijlociu, ea era probabil un preambul al căsătoriei, creînd apropierea socială necesară realizării acesteia.

Pentru Africa, unde nu se poate vorbi despre o adopţie reală pentru a desemna asimilarea progresivă a indivizilor (mai ales sclavi) în grupurile parentale, antropologii

au preferat să sublinieze importanta rolurilor nutriţionale *(fosterage).* Statutul copilului nu se modifică: putem vorbi mai degrabă despre drepturi şi îndatoriri conjuncte ce privesc copiii într-un ansamblu parental (Goody, 1969). Ca si cele legate de diferitele forme de tutelă, aceste roluri extind cu atît mai mult înrudirea reală, cu cît nu se înscriu în pseudo-înrudire.

Termenul de „înrudire rituală" desemnează relaţiile care uzează de vocabularul parental si se referă la componentele simbolice ale acestuia, în particular la cele asociate procreării, gestatiei si creşterii copiilor. Formele cele mai cunoscute sînt înrudirea de sînge si cea de lapte, atestate în numeroase societăţi. Aceste relaţii ce evidenţiază identitatea partenerilor, stabilită simbolic, împrumută adesea modelul fraternităţii (fraternităţi de sînge). Dimensiunea sexuală e si ea uneori subliniată. Faptul de a fi avut relaţii sexuale cu aceeaşi femeie, la indienii din Cîmpii, sau schimbul de femei între două persoane, la inuiţi, duce la crearea unor relaţii de fraternitate între bărbaţi. Logica acestor relaţii justifică adesea raporturile stabilite: înrudirea de lapte stabilită prin intermediul unei doici conduce, în societăţile arabe, la o extindere a prohibiţiilor sexuale, în vreme ce frăţia de sînge poate favoriza alianţa matrimonială (Conte, 1987). Aceste relaţii îndeplinesc de fapt funcţii foarte diverse, ce utilizează ideologia parentală pentru a crea sau întări solidaritătile sociale, pentru a defini drepturile si îndatoririle reciproce, datoria răzbunării, de pildă.

Termenul de „înrudire rituală" - numită uneori înrudire spirituală - desemnează relaţiile dintre naşi si fini, relaţii ce rezultă în lumea creştină din ritualul botezului. Cercetările cele mai fecunde în acest domeniu se referă la relaţia (numită adesea prin termenul spaniol *compadrazgo)* dintre părinţii finului si părinţii spirituali. în spaţiul mediteranean si în America Latină (Mintz, Wolf, 1950) această relaţie poate fi extinsă considerabil, ea legînd grupuri sociale din generaţie în generaţie (pentru Balcani, Hammel, 1968) si îndeplinind funcţii multiple, mai ales politice. Analogia cu înrudirea merge pînă la includerea prohibiţiilor sexuale între părinţii reali si părinţii spirituali, însă în acest caz se pune mai puţin problema de a veghea la bunăstarea spirituală a copiilor, cît aceea de a crea unele raporturi de solidaritate si cooperare ce maschează foarte adesea ierarhii sociale (J. Pitt-Rivers, 1976).

înrudirea rituală poate fi utilizată în sens figurat („nasul" Mafiei), asa cum se întîmplă si în cazul termenilor înrudirii „reale" ce desemnează funcţii si' statusuri sociale aparte, de pildă apelatiuni religioase („părinte", „maică", „soră"). Limbajul parental se pretează la multiple extensiuni semantice de acest gen; se vorbeşte adesea despre „înrudire simulată". Avem oare de-a face cu relaţii pseudo-parentale, sau e vorba doar de o simplă extindere semantică a termenilor parentali, ca în cazul membrilor unui trib beduin, care se numesc unii pe ceilalţi *awlad al'am* „veri paraleli patrilaterali", chiar şi atunci cînd sînt de origine diferită (Bonte, 1987)?

în ciuda eterogenităţii formelor pe care le îmbracă pseudo-înrudirea, este clar faptul că studiul său se înscrie în cîmpul teoretic al relaţiilor parentale. Pitt-Rivers (1973) propune o analiză ce pleacă de la o definire sociologică a conţinutului relaţiilor parentale, în care înrudirea „reală" ar fi unul din poli, la celălalt pol aflîndu-se relaţiile de prietenie mai mult sau mai puţin formalizate sau ritualizate. Dacă nu uităm faptul că, în numeroase societăţi, relaţiile parentale „reale" sînt ele însele reinterpretate într-un context mai larg, apărînd ca un caz special al „relaţiilor de turmă", cum se întîmplă de pildă la populaţiile nilotice, sau ca relaţii ritualizate de reciprocitate (Almagor, 1978), fecunditatea unui asemenea demers apare ca incontestabilă.

P. BONTE

• ALMAGOR U., 1978, *Pastoral Partners. Affinity and Bond among the Dassanetch of South-West Ethiopia,* Manchester University Press, Manchester. - BONTE P, 1987, „Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awland Qaylan tribu de l'Adrar mauritanien", în *L'Homme,* XXVIII, 102: 54-79. - CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania,* Bishop Museum, Honolulu. - CONTE E., 1987, „Alliance et parente elective en Arabie

ancienne : elements d'une problematique", în *L'Homme*, 102, XXVII (2): 119-138. - GOODY J., 1969, „Adoption in Cross-Cultural Perspective", în *Comparative Studies in Society and History*, 11: 55-78. - HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs. - MINTZ S.W., WOLF E.R., 1950, „An Analysis of Ritual Co-Parenthood", în *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 4: 341-365. -PITT-RIVERS J., 1973, „The Kith and the Kin", în J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. 1976, „Ritual Kinship in the Mediterranean : Spain and the Balkans", în J.G. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, Cambridge. - ROUSSEAU J., 1970, *L'adoption chez les Esquimeaux Tunnermuit*, Centre d'Etudes Nordiques, Universite de Laval, Quebec.

PARENTALE (SISTEME ~)

1. *Sisteme şi structuri parentale*

Conceptul de „sistem parental" a fost introdus de L.H. Morgan în lucrarea sa *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871; *cf.* Trautmann, 1987). Morgan inventează o metodă de analiză: pornind de la acelaşi chestionar privind termenii parentali consideraţi ca sistem, el constituie un eşantion de 139 de cazuri. Pe baza materialului cules, defineşte un anumit număr de tipuri terminologice pe care le reduce la două sisteme principale: unul descriptiv, bazat pe combinaţia unui mic număr de termeni simpli, altul clasificatoriu, repartizînd consangvinii în clase de indivizi cărora li se aplică acelaşi termen. De exemplu, la irochezi, Tatăl si Fratele Tatălui, numiţi prin acelaşi termen, aparţin unei clase distincte de cea constituită din indivizii desemnaţi cu ajutorul termenului utilizat pentru a-l numi pe Fratele Mamei. Astfel, pentru pr'ima dată devenea posibilă compararea sistematică a terminologiilor de origine diversă.

Clasificările terminologice

Distincţia stabilită de Morgan între sistemele descriptive si cele clasificatorii îsi va pierde curînd pertinenta, simultan cu abandonarea intenţiilor evoluţioniste ale autorului si o dată cu observaţia că, într-o anumită măsură, toate sistemele sînt clasificatorii. Caracteristicile formale ale acestor sisteme trebuie aşadar considerate ca atare, căutîndu-se metode de notaţie mai riguroase si încercîndu-se identificarea criteriilor de constituire a claselor terminologice.

Tentativa lui Kroeber, inspirată de o abordare lingvistică a vocabularului parental, identifică opt dintre aceste criterii, fără a acorda prioritate nici unuia dintre acestea.

Mai tîrziu, autorii de clasificări se vor axa în mod special pe unul din criteriile definite de Kroeber: diferenţa dintre linia definită de ego şi ascendenţii săi direcţi (liniară) si liniile colaterale, stabilindu-se astfel o tipologie care să sublinieze si efectele filiaţiei. R. Lowie (1928) arată că există patru modalităţi, pentru un ego masculin, de a-si clasa rudele masculine din prima generaţie ascendentă. G.P. Murdock (1949) completează clasificarea aplicînd acest principiu la nivelul generalizării ego-ului si întemeind-o pe tratamentul diferenţiat al verilor primari (G), al verilor paraleli (P: descendenţi din veri primari de acelaşi sex cu părinţii ego-ului) si al verilor încrucişaţi (X: descendenţi din veri primari'de sexe diferite). în plus, el mai distinge sistemul irochez de sistemele crow si omaha (sau „crow-omaha", crow fiind matriliniari, iar omaha patriliniari), care asimilează verii încrucişaţi matrilaterali (Xm) sau patri-laterali (Xp) unor anumite categorii de rude apartinînd generaţiilor ascendente sau descendente.

G +1	G 0	Morgan	Lowie	Murdock
F = FB = MB	G = P = X	clasificatoriu	Generational	Hawaian
F = FB*MB	G = P*X	-	Bifurcate merging	Irochez
-	G = P*Xm*Xp			Omaha/Crow
F*FB*MB		descriptiv	Bifurcate collateral	Sudanez
F*FB = MB		-	Lineal	Eschimos

(Antropologia utilizează în mod clasic în notare iniţiala cuvîntului englezesc: F = *Father*, *M=Mother*, *B = Brother etc.)*

Prin recursul la denumirile fixate de Murdock în general este utilizată astăzi clasificarea terminologică, mijloc comod de a identifica datele culese. Interesul s-a deplasat însă parţial spre alte probleme, iar clasificarea de fată prezintă lipsuri evidente. De fapt trebuie să distingem, în cadrul fiecărei societăţi, între un sistem al termenilor de referinţă (nume date rudelor despre care se vorbeşte) si un sistem al termenilor de adresare (nume date rudelor cu care se vorbeşte). Terminologia poate varia de asemenea după criteriul vîrstei si mai ales după cel al sexului ego-ului. Fiecare tip ideal acoperă realităţi ce pot devia mai mult sau mai puţin de la acest tip. Uneori, doar cîteva trăsături tipice se regăsesc în terminologia concretă ce se înscrie din această pricină foarte greu în clasificare. Aceste variaţii pot spune multe despre condiţiile de funcţio-nare ale sistemului însuşi (Lounsbury, 1966, în legătură cu sistemele crow-omaha); dimpotrivă, anumite asemănări formale ne pot determina să le considerăm ca aparţi-nînd aceluiaşi tip de sisteme, a căror funcţionare e mult diferită: e cazul sistemelor irocheze şi dravidiene.

Ordinea parentală

Analiza sistemelor parentale implică o reflecţie, mai mult sau mai puţin explicită, asupra naturii relaţiilor parentale. Deşi s-a perpetuat în diverse lucrări'(Fox, 1967), aflate sub influenta'sociobiologiei, ideea unei continuităţi între consangvinitatea biologică si consangvinitatea socială, idee pe care se întemeiase Morgan, nu mai este actuală. Distincţia dintre înrudirea fizică si înrudirea socială, afirmată în aceşti termeni de Van Gennep, a fost în mod simultan reţinută atît de scoala sociologică durkheimiană, cît si de antropologia americană de inspiraţie culturalistă, fără ca astfel să se rezolve problema ridicată de existenţa sistemelo'r terminologice: cum se realizează lărgirea claselor? Datorită propriei structuri semantice sau ca efect al unei legi mai generale ce se referă la domeniul parental ?

Malinowski (1913), foarte critic la adresa acestei „algebre parentale", definea con-sangvinitatea si alianţa pornind de la conceptualizarea culturală a procreării. Antropologia culturalistă americană, influenţată de analiza lingvistică, a considerat, începînd cu Kroeber, că sistemele terminologice trebuie studiate ca atare, caracterul lor universal tinînd de jocul invariantelor culturale pe baza cărora ele se organizează. Problema extensiunii claselor se pune de acum înainte în termeni lingvistici si semantici, în funcţie de înscrierea lor în sistem si nu în funcţie de legi exterioare sau universale ce ar traduce reprezentările despre înrudire proprii culturii noastre. Această scoală a acordat de asemenea o importantă deosebită studiului relaţiilor parentale anglo-americane (Schneider, 1968). Va rezulta de aici o preocupare pentru formalizarea instrumentelor de analiză (I.R. Buchler, H.A. Selby, 1968), pe care o ilustrează mai cu seamă analiza componentială aplicată si ea, cu prioritate, pentru studierea relaţiilor parentale anglo--americane (W.H. Goodenough, 1965). Analiza componentială defineşte ca totalitate

ansamblul termenilor parentali studiaţi în funcţie de componentele lor semantice: semnificaţia specifică fiecărui termen este rezultatul determinărilor formale exercitate de aceste componente comune.

Antropologia engleză, în parte moştenitoare a tradiţiei sociologice durkheimiene, pune în mod diferit problema extensiunii claselor terminologice, legînd-o de mecanismele psihologice de experimentare a realităţilor sociale. A.R. Radcliffe-Brown (1952) considera relaţiile parentale ca pe un „domeniu privilegiat de drepturi si îndatoriri" ce organizează terminologia în funcţie de un anumit număr de principii „morale" (autoritate, indulgentă afectivă etc.) ce tin si ele de necesara unitate a grupurilor parentale (în ultimă instanţă, a grupurilor de unifiliatie). Analiza comparativă permite formularea de „generalizări" si identificarea unor legi analoage celor din ştiinţele naturii.

în afară de implicaţiile epistemologice menţionate, această abordare a contribuit la a atrage atenţia asupra unui aspect al organizării relaţiilor parentale în sistem: prescri-erea socială a atitudinilor.

Analiza acestor sisteme atitudinale nu a atins acelaşi grad de formalizare ca si cea a terminologiilor. Aceste atitudini pendulează între doi poli: evitarea şi luarea în derîdere. Evitarea, dincolo de simplul respect, se manifestă printr-o strictă separare a rudelor în viata cotidiană, traducînd-se în comportamentele verbale si modalităţile de adresare, în domeniul sexualităţii sau al alimentaţiei. Relaţia de evitare e frecventă printre afinii din generaţii diferite (ginere si soacră, de pil'dă). Dimpotrivă, relaţiile bazate pe luarea în derîdere antrenează o libertate de comportament şi de limbaj, chiar si în plan sexual; ele pot fi simetrice sau nu; sînt întîlnite adesea printre afinii din aceeaşi generaţie.

Corespondentele susceptibile de a fi stabilite între sistemul terminologic si cel atitudinal rămîn parţiale, iar legile care s-a încercat a fi identificate, mai cu seamă privind relaţia dintre unchi si nepot, trimit la alte abordări ale relaţiilor parentale care, începînd cu anii '40, pun accentul pe filiaţie sau alianţă.

Structurile parentale

Proiectul lui Morgan de stabilire a unor corespondente de ordin structural între diferitele aspecte ale relaţiilor parentale n-a fost abandonat, în ciuda respingerii postulatelor evoluţioniste iniţiale. Folosirea în scopul clasificării a opoziţiei liniar - colateral este legată, după cum s-a văzut, de importanta acordată filiaţiei. Principiile ce definesc ordinea terminologică după Radcliffe-Brown'sînt inspirate d'intr-o teorie sociologică a grupurilor si pornesc de la proprietatea, atribuită prioritar unifiliatiei, de a defini grupuri sociale discrete. Acelaşi autor arată că relaţiile privilegiate dintre unchiul dinspre mamă si nepot au un conţinut diferit (respect'sau familiaritate) în societăţile matriliniare si patriliniare, după cum nepotul aparţine sau nu grupului de unifiliatie al unchiului. Fo'rtes a mers si mai departe, denumind ^filiaţie complementară" legătura cu rudele care nu aparţin liniei de unifiliatie utilizată pentru a defini grupurile de apartenenţă. Este vorba aici de un principiu structural de organizare a rudeniei. Gratie lui, relaţia părinţi - copii apare ca una privilegiată, familia nucleară fiind considerată model universal (Murdock), în ciuda cîtorva rezerve alimentate de referinţele la lucrările despre familia caraibeană (în centrul căreia se află mama).

O altă „structură minimală" la care se referă teoreticienii alianţei este cea pe care C. Levi-Strauss (1968) o defineşte prin termenul de „atom parental". Această noţiune subliniază importanta relaţiei 'cu fratele mamei, dar o interpretează ca un efect al necesităţilor alianţei'. Relaţia aceasta este concepută deci ca o relaţie a unui bărbat cu fratele soţiei tatălui său, care, dîndu-i o femeie, îi oferă dreptul de a procrea. Principiul sociologic'pe care se bazează această teorie a alianţei este cel al schimbului.

Aceste lucrări au dus la o remarcabilă dezvoltare a analizei sistemelor de filiaţie si de alianţă, ale cărei principale realizări urmează să le amintim pe scurt.

1) Sisteme de filiaţie. Iniţial centrată exclusiv pe studiul societăţilor cu grupuri de filiaţie uniliniară (patriliniară, matriliniară, biliniară), analiza sistemelor de filiaţie s-a lărgit la societăţi cu grupuri de filiaţie bilaterală (sau nediferentiată, sau cognatică). Pot exista însă (Fox, 1967) si alte principii de organizare a grupurilor pornind de la filiaţie : grupurile de filiaţie paralelă sînt grupuri sexuale fondate pe transmiterea de la tată la fiu sau de la mamă la fiică. Se întîlnesc de asemenea si cazuri de transmitere alternată de la mamă la fiu si de la tată la fiică (sistemul „cu corzi" al populaţiilor mundugumor din Noua Guinee).

Este vorba aici de grupuri de filiaţie constituite prin referinţa la un strămoş comun, fie el real sau mitic. Se poate observa de asemenea si existenta'unor grupuri personale constituite dintr-un anumit număr de rude legate de ego prin filiaţie (inclusiv prin filiaţie uniliniară), pînă la un anumit grad de înrudire. Atunci cînd aceste grupuri sînt formalizate, vorbim de legături parentale sau chiar de reţele parentale.

2) Sisteme de alianţă. Regularităţile observabile în privinţa alianţei matrimoniale au inspirat cîteva încercări de clasificare, dintre care cea mai elaborată este cea a lui C. Levi-Strauss (1949) fondată pe o teorie generală a schimbului. Structurile elementare se bazează pe o regulă pozitivă de alianţă care, în schimbul interdicţiilor aplicate altor categorii, prescrie sau instaurează căsătoria în mod preferenţial cu anumite categorii de consangvini. Modelul formal al acestor alianţe este căsătoria între verii încrucişaţi: alegerea verisoarei încrucişate bilaterale de către un bărbat instaurează cicluri de reciprocitate imediată (schimb restrîns), care se opun reciprocităţii amînate, ce necesită distincţia orientată între descendenţii donatori si receptori, caracteristică pentru căsăto ria cu verisoara încrucişată matrilaterală (schimb generalizat). Dimpotrivă, structurile complexe se definesc prin existenta unor reguli exclusiv negative (interdicţii matri moniale), iar regularităţile si ciclurile observabile sînt de natură exclusiv statistică. Situîndu-se între cei doi poli, structurile semicomplexe - dintre care cel mai bine studiate corespund societăţilor cu terminologie crow si omaha - se bazează si ele pe interdicţii extinse, dar care'nu creează condiţii pentru reînnoiri regulate ale alianţelor, ca în cazul structurilor elementare.

Ca urmare a acestor contribuţii majore la analiza sistemelor de rudenie, aceasta a cunoscut numeroase tendinţe contradictorii. Studiul sistemelor dravidiene (Dumont, 1975) a pus din nou sub semnul întrebării cîteva din clivajele cele mai clare. Terminologia este în aparentă irocheză, existînd o regulă prescriptivă de alianţă între veri încrucişaţi. De fapt, sistemele dravidiene cărora nu li se asociază nici o inflexiune uniliniară particulară fac distincţia terminologică între afini (încrucişaţi) si consangvini (paraleli) si stabileşte care se pot căsători si care nu, primii constituind mai puţin o clasă (în sensul în care'sînt organizaţi donatorii si receptorii în structurile elementare), cît o categorie susceptibilă de tratament diferenţiat cînd este vorba de alianţă efectivă. Care este însă statutul acestor sisteme pe care Dumont le numeşte „sisteme de alianţă matrimonială" ?

In acelaşi fel, analiza detaliată a sistemelor omaha (Heritier, 1981) deschide cîmpul de studiu al sistemelor semicomplexe. Exprimarea unei preferinţe nepotrivite cu o regulă pozitivă, în accepţia lui Levi-Strauss, în cazul „căsătoriei arabe" între veri paraleli patrilaterali ridică noi probleme.

Generalizînd, critica radicală operată în teoria grupurilor de filiaţie a contribuit la un anume declin al teoriilor generale. Unii autori (Needham, 1971)' pun sub semnul întrebării ideea că rudenia reprezintă o clasă de fapte distincte. Alţii (Heritier, 1981), dimpotrivă, continuă să postuleze ideea că există o logică generală a sistemelor de înrudire, cu origini în invarianta care este datul universal biologic, recunoscînd totodată că logica proprie fiecărui sistem trebuie studiată ca atare.

P. BONTE

• BOHANNAN P., MIDDLETON J., 1968, *Kinship and Social Organization*, The Natural History Press, New York. - BUCHLER I.R., SELBY H.A., 1968, *Kinship and Social Organization. An Introduction to Theory and Method*, Macmillan, New York. - DUMONT L.,

1975, *Dravidien et Kariera:* l'*alliance du mariage dans* l'*Inde du Sud et en Australie*, Mouton, Haga Paris FOX R 1967 *Kinship and* Marriage *An Anthropological Perspective* Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex (trad. fr. *Anthropologie de la parente. Une analyse de la consanguinite et de* l'*alliance*, Gallimard, Paris, 1972). - GOODENOUGH W.H., 1965, „Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis", în *American Anthropologist*, 67: 139-194. - GOODY J. (ed.), 1971, *Kinship. Selected Readings*, Penguin Books, Harmondsworth. - HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parente*, Gallimard - Le Seuil, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1949, *Les structures elementaires de la parente*, PUF, Paris (ed. a II-a, Mouton, Paris - Haga, 1968). - LOWIE R.H., 1928, „A Note on Relationship Termino-logies", *în American Anthropologist*, 39 : 77-84. - MALINOWSKI B., 1913, *The Family among Australian Aborigines*, University of London Press, Londra. - MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC. - MURDOCK G.P, 1949, *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). - NEEDHAM R., 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parente en question. Onze contributions â la theorie anthropo-logique*, Le Seuil, Paris, 1977). - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - SCHNEIDER D., 1968, *American Kinship. A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - TRAUTMAN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley -Los Angeles - Londra.

2. *Genealogie*

Spre deosebire de geneticieni, antropologii sînt interesaţi de abordarea socială a relaţiilor genealogice. Studiul acestor relaţii se confundă în parte cu analiza parentală. încă de la început, L.H. Morgan întemeiase compararea terminologiilor pe caracterul universal al recunoaşterii acestor relaţii, însă lui W.H.R. Rivers îi revine meritul de a fi definit, în 1910, statutul euristic al ^metodei genealogice a anchetei antropologice" (1968).

Fără să necesite măcar cunoaşterea limbii vernaculare, chestionarul genealogic pe care acesta îl pune la punct permite explorarea universului relaţiilor de rudenie si alianţă, ca si numeroase aspecte ale vieţii sociale. Tributar încă unei istorii conjunctu-rale care, prin studii comparative, vizează efectele determinante ale unor instituţii precum familia sau căsătoria, Rivers nu se preocupă totuşi de statutul epistemologic al metodei sale, în particular de locul referentului biologic al genealogiei (Firth, în Rivers, 1968).

Antropologia functionalistă engleză de după Rivers va face distincţia între relaţiile genealogice, centrate pe ego şi incluzînd acest referent biologic, şi relaţiile de rudenie (Fortes, 1970): avem deci de-a face doar cu o metodă de abordare a relaţiilor de rudenie. A.R. Radcliffe-Brown, elev al lui Rivers, o foloseşte pentru a analiza sistemele parentale (1941, în Radcliffe-Brown, 1968) concepute ca extensiune nedefinită a relaţiilor dintre familiile elementare ce definesc ele însele relaţii de ordine: părinţi/copii, veri primari, sot/sotie. Aceste sisteme sînt organizate conform unor reguli sociologice, cum ar fi unitatea grupului de veri primari si a ascendentei, care se pot sprijini sau nu pe referentul genealogic pentru a defini'clasele terminologice sau cele de grupuri. Ipoteza „extensionistă" (extensiunea genealogică a relaţiilor de prim ordin) va fi respinsă de E.R. Leach (1958), care va critica metoda genealogică si va propovădui o analiză exclusiv sociologică a relaţiilor de rudenie.

Miza acestor analize se clarifică cu ocazia dezbaterilor de la începutul anilor '50, din paginile revistei *Philosophy of Science*, dezbateri inaugurate de articolele lui E. Gellner (1973) care încerca să fundamenteze studiul comparativ al relaţiilor de rudenie pe un metalimbaj *(ideal language)* ce ar corespunde universalităţii relaţiilor biologice care organizează genealogia. Aceste articole, mai degrabă provocatoare decît convingătoare, vor fi criticate, printre alţii, de J.A. Barnes, R. Needham si J. Beattie, însă criticile vor lăsa în suspensie, după cum notează D. Schneider, o întrebare pe care si-o vor pune ulterior în mod explicit Leach, Needham (1971) şi tranzacţioniştii: au relaţiile parentale un conţinut ? Corespund ele unui domeniu particular al vieţii sociale ?

Prin remarca sa, Schneider subliniază divergentele fundamentale de orientare -deja exprimate în controversa dintre Rivers si A.L.' Kroeber (1909) - dintre studiile engleze şi cele americane asupra relaţiilor parentale. Unitatea unui sistem parental este, conform lui Kroeber, de ordin cultural şi lingvistic; acesta nu se organizează în funcţie de reguli sociologice, ci în funcţie de reguli psihologice. Criticînd faptul că în utilizarea metodei genealogice apar deturnări, provocate de propriul nostru model parental, ca si folosirea termenilor englezeşti pentru a descrie relaţiile genealogice, autorii americani, si mai cu seamă formaliştii, pun din nou în centrul acestei metode existenta criteriilor universale, punct de plecare pentru organizarea diversităţii de sensuri' exprimate de sistemele parentale. în consecinţă „înrudirea este bazată pe recunoaşterea genealogică" (Lounsbury, 1964); ea are un conţinut: organizarea formală a universului genealogic, înţeles nu în termeni genetici, ci, cel mai adesea, ca extensiune semantică a semnificaţiilor primare înscrise în familia elementară. Progresele în analiză se vor datora rafinamentelor metodologice, preluate adesea din domeniul lingvisticii sau din cel al semanticii structurale. De o atenţie specială se bucură consemnarea relaţiilor genealogice si modelele de interpretare care deschid calea clasificărilor si modelelor indigene, în cadrul „metodei etnogenealogice" definite de H. Conklin (1964).

înţeleasă într-un sens restrîns, ca hartă ce defineşte si legitimează statutul unui individ sau al unui grup pornind de la şiruri de relaţii de filiaţie ascendente, genealogia este unul dintre acele modele de reprezentare indigene, cu atît mai răspîndit în cele mai diferite societăţi, cu cît el este asociat constituirii grupurilor sociale (grupuri de uni-filiatie, grupuri' cognatice etc). Genealogia devine astfel obiect de studiu si nu doar o metodă ce aparţine antropologiei (sau antropologiei istorice), ci si o ştiinţă specifică, practicată de specialişti (genealogisti), ce continuă să existe în societăţile contemporane. Dincolo de funcţiile lor structurale - definirea grupurilor discrete,' a claselor matrimoniale sau gestionarea transmiterii de bunuri, de statute si titluri -, genealogiile au si o funcţie cognitivă si clasificatoare. Ele se pot dezvolta într-o manieră mai aparte, cum se întîmplă de pildă în societatea ebraică sau în cea arabă, sub forma unei viziuni istorice ce poate îngloba întreaga omenire si poate justifica diferenţierea „raselor", popoarelor si societăţilor, permitînd totodată explicarea legilor lor de evoluţie (Ibn Khaldoun, 1978). Ele pot de asemenea să-i lege pe oameni de supranatural, atribuind o origine celestă sau divină anumitor grupuri ce-si legitimează în aceşti termeni puterea sau funcţia aparte exercitată în societate.

P. BONTE

• CONKLIN H., 1964, „Ethnogenealogical Method", în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology,* McGraw Hill, New York. - FORTES M., 1970, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan,* Routledge & Kegan Paul, Londra. -GELLNER E., 1973, *Cause and Meaning in the Social Sciences,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parente,* Gallimard - Le Seuil, Paris. - IBN KHALDOUN, 1978, *Discours sur l'histoire universelle,* Sindbad, Paris (ed. a II-a franceză, ed. I Beirut, 1967-1968, ed. Slane) (1337) (ed. I arabă, 1857). - KROEBER A.L., 1909, „Classificatory Systems of Relationship", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 39 : 77-84. - LEACH E.R., 1958, „Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category *Tabu",* în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups,* Cambridge University Press, Cambridge. - LOUNSBURY F.G., 1964, „A Formal Account of the Crow and Omaha Type Kinship Terminologies", în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology,* McGraw Hill, New York. - NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking Kinship and Marriage,* Tavistock, Londra (trad. fr. *La parente en question. Onze contributions â la theorie anthropologique,* Le Seuil, Paris, 1977). - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1968). - RIVERS W.H., 1968, *Kinship and Social Organization,* London School of Economics, 34, Londra.

PASTORALE (SOCIETĂŢI ~)

Am putea defini societăţile pastorale cu ajutorul unei formule tehnice referitoare la exploatarea mediului: creşterea în turme a animalelor erbivore, cu deplasarea în căutarea hranei. Rezultă de aici o anumită gradaţie, de la transhumanta sezonieră la nomadismul neregulat, o mobilitate a grupurilor umane legate de turmele lor, precum si forme particulare de organizare a spaţiului.

’Specializarea pastorală are loc devreme în istorie - se poate vorbi de un „neolitic pastoral” în jurul Mediteranei si în Africa -, sînt rare însă cazurile în care ea însoţeşte în mod automat domesticirea animalelor. Această specializare e, mai adesea, rezultatul unui transfer de tehnici, elaborate într-un context agro-pastoral ceva mai favorabil evoluţiei caracteristicilor genetice si sociale ale animalului, evoluţie ce va facilita creşterea sa în turme. Se poate întîmpla ca vînătorii (populaţiile siberiene), vînătorii--defrisori (guajiro columbieni) si chiar pescarii din regiuni sahariene în curs de desertificare să devină si ei crescători de animale. Pastoralismul european al secolului II Î.Cr. ilustrează un proces de emergentă a unor grupuri de crescători specializaţi (bovine), apăruţi într-o societate agro-pastorală, model întîlnit în Africa de Est (masai, turkana, galla)’sau la peulii din Africa de Vest. în istorie, civilizaţiile pastorale sau nomade s-au constituit la frontierele marilor civilizaţii agricole ale antichităţii si întotdeauna în relaţie cu acestea din urmă. Mongolii si turcii sînt atestaţi, la sfîrsitul primului mileniu, la graniţa Chinei imperiale (Lattimore, 1967); crescători nomazi de animale au străbătut întinderile „Cornului fertil”, regiunile din cîmpia Nilului etc.

Specializarea pastorală e adesea asociată zonelor aride sau semiaride, în care agricultura e imposibilă sau aleatorie. La fel, exploatarea păşunilor înalte, *aBrog-ul* tibetan sau *puna* andină, a fost posibilă prin domesticirea, de către agricultorii din văi, a iacului sau a lamei. Determinismul strict ce are întîietate în clasificările geografice nu poate fi totuşi satisfăcător. Cea care a permis exploatarea acestor medii a fost tocmai specializarea pastorală: animalele n-ar fi putut supravieţui aici fără intervenţia omului (lucrări hidraulice, protejarea de frig si de animale de pradă etc.) si chiar vegetaţia a fost transformată, ameliorată de exploatarea pastorală (păsunat selectiv, stîne etc). Trebuie să ţinem cont şi de alţi factori pentru a putea explica apariţia societăţilor pastorale (Bonte, 1981):

- valoarea septelului în societăţile agro-pastorale, valoare alimentară, desigur, însă si una de acumulare, valoare socială şi culturală datorită căreia s-a ajuns să se vor-bească de „complexul” sau „fetişismul” septelului la crescătorii de bovine africani;
- folosirea animalelor pentru călărie si transport, fapt ce asigură crescătorilor (mongoli, beduini) monopolul schimburilor continentale si (relativa) superioritate militară;
- producţia de carne, lapte, lînă etc. în vederea schimbului, producţie ce apare foarte devreme în jurul bazinului mediteranean si care în epoca modernă va duce la constituirea unor economii specializate *(ranching)* si a „culturilor pastorale” într-o piaţă la scară mondială (America de Nord şi de Sud, Africa de Sud, Australia).

Analiza antropologică a societăţilor pastorale s-a dezvoltat de putină vreme. Accentul pus pe determinările ce tin de mediu a favorizat mult timp o abordare geografică si tipologică. Viziunea evoluţionistă asupra unui stadiu pastoral „arhaic” si luarea în considerare a relaţiilor strînse dintre societăţile nomade si cele sedentare au contribuit, în plus, la selectarea aspectelor ce tin de incursiunile de jaf si cotropire ale acestor societăţi. Le-a fost tăgăduită orice capacitate de dezvoltare autonomă, de pildă, în tradiţia marxistă, cea de a se constitui în clase sociale si state (Khazanov, 1984), deşi se poate vorbi de un „feudalism mongol”, fiind deci posibilă evocarea existentei claselor sociale pentru această societate nomadă si pastorală (Vladimirstov, 1948). '

Lucrările recente, vizînd identificarea caracteristicilor originare ale societăţilor pastorale, au subliniat opoziţia dintre gestiunea domestică a turmelor si cea colectivă a resurselor pastorale, gestiune rezultînd din dispersia lor spaţială si sezonieră. Necesităţile de cooperare, mai mult sau mai puţin permanente, au condus la unirea grupurilor domestice în unităţi rezidenţiale provizorii (tabere). S-a încercat explicarea funcţionării societăţilor pastorale prin ajustarea în timp a dimensiunii numerice a familiilor la cea a turmelor; există însă diferite maniere de a mări capacitatea de muncă domestică (prin cooperare, împrumutul de vite, lucrul cu sclavi sau cu persoane angajate etc). Atunci cînd condiţiile sînt favorabile, creşterea rapidă a septelului poate duce la o acumulare inegală în cadrul acestor societăţi, fapt ce contrazice viziunea „egalitară" a unor autori (Schneider, 1979). Capacităţile de acumulare, necesitatea unei alianţe în vederea gestionării politice a resurselor si calităţile militare explică tendinţele „expansioniste" ale acestor societăţi, tendinţe ce pot îmbrăca forma unor cuceriri rapide si brutale sau, cazul mai des întîlnit, a unor lente mişcări periferice (la nueri).

Astfel, chiar dacă „crescătorii de animale" au un acces formal echivalent la resursele pastorale, pot exista totuşi profunde inegalităţi economice si sociale, atenuate parţial prin mecanismele de redistribuire (împrumut, expediţii de jaf si furtul de vite, sacrificii etc), ca si datorită secetei sau molimelor. Unele dintre aceste societăţi (mongolii, tuaregii sau maurii) sînt stratificate statutar si politic, iar circulaţia septelului poate fi în acest caz ierarhică, sub formă de tribut. Gestiunea politică a teritoriului si a resurselor poate fi controlată, în alte cazuri, de aristocraţie (Mongolia, Iran) sau de stat *(dina* în cazul peulilor din Macina). Controlînd drumurile comerciale, populaţiile pastorale au creat uneori vaste imperii continentale (mongolii, almoravizii). Cucerind si asimilînd societăţile sedentare vecine, unele dintre ele au constituit societăţi statale plurietnice. Aceste state pot rezulta si în urma diferenţierii interne ierarhice dintre „crescătorii de animale" si „agricultori"(societăţile interlacustre).

în Orientul Mijlociu si în jurul Mediteranei, societăţile pastorale erau „enclavizate" *(encapsulated)* în cadrul unor state complexe. Ele jucau uneori în acest caz un rol politic major (Afghanistan, Iran). în alte părţi, crescătorii de animale au trebuit să-si negocieze mereu, politic si monetar, accesul la resursele pastorale (Turcia, Grecia). Adesea, aceste societăţi tribale pun în pericol ordinea politică *(siba,* în Maroc).

Colonizarea a accelerat integrarea societăţilor tribale în statele moderne, în cadrul cărora importanta acestora este redusă atît demografic, cît si economic. Mobili si autonomi, crescătorii de animale apar adesea ca rebeli, chiar ca bandiţi, opunîndu-se unităţii naţionale; iată o imagine ce se impune datorită numeroaselor mişcări politice si militare, manifeste din Sahara occidentală pînă în Afghanistan, fără a omite Ciadul, Ogadenul etc. în Africa, vreme de douăzeci de ani, războaie, rebeliuni si secete au decimat turmele şi au condus la rapidul declin al societăţilor pastorale. ’

P. BONTE

• BONTE P., 1981, „Ecological and Economic Factors in the Determination of Pastoral Specialisation", în *Journal of Asian and African Studies,* 6, 1-2: 33-48. - BONTE P., BOURGEOT A., DIGARD J.-P si LEFEBURE C., 1980, „Pastoral Economies and Societies", în *Tropical Grazing Land Ecosystem,* UNESCO, Paris. – Equipe Ecologie et Anthropologie des Societes Pastorales, 1979, *Pastoral Production and Society,* Cambridge University Press -Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - GALATY J., BONTE P (ed.), 1991, *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa,* Westurew Press, Boulder, San Francisco - Oxford. - GALATY J., SALZMAN P, 1981, *Change and Development in Pastoral Societies,* E.J. Brill, Leiden. - IRONS W., DYSON-HUDSON N, 1972, *Perspectives on Nomadism,* E.J. Brill, Leiden. - KHAZANOV A.M., 1984, *Nomads and the Outside World,* Cambridge University Press, Cambridge. - LATTIMORE O. (1940), 1967, *Inner Asian Frontiers of China,* Beacon Press, Boston. - NELSON C. (ed.), 1973, *The Desert and the Sown. Nomads in the Wider Society,* University of California Press, Berkeley. - RIGBY P, 1985, *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition,* Zed Books, Londra. -SCHNEIDER H., 1979, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure,* Indiana University Press, Bloomington - Londra. - VLADIMIRSTOV B., 1948, *Le regime social des Mongols. Le feodalisme nomade,* Maisonneuve, Paris (ed. I rusă, 1934).

PATRIARHAT —¥ *Evoluţionism. Feministe (Studiile ~ şi antropologia)*

PATRONAJ

Termenul de „clientelism" (sau cel de „patronaj") desemnează un anume tip de raport politic, si anume relaţia cu caracter asimetric dintre un patron si un client, relaţie în care primul îi oferă celui de-al doilea protecţia, în vreme ce acesta îsi oferă în schimb sprijinul, plasîndu-se într-o poziţie de relativă supunere. Natura autorităţii exercitate de patron va putea fi mai bine înţeleasă prin comparaţia clientelismului cu alte forme de relaţii sociale. Clientelismul diferă de relaţiile de autoritate întemeiate pe înrudire, chiar dacă uneori împrumută vocabularul relaţiilor de rudenie. Chiar dacă legăturile dintre patron şi client sînt statornice în timp,'ele nu sînt predeterminate de poziţia ocupată de un individ într-o reţea de consangvinitate: această poziţie poate juca un anumit rol, totuşi ea nu stă la originea clientelismului. într-adevăr, aceste legături sînt consecinţa unei'opţiuni, constituind obiectul unor negocieri chiar dacă ele au, prin natură, tendinţa de a se perpetua. Strict personalizate, ele servesc unor scopuri multiple. Relaţiile'de clientelism diferă si de raporturile birocratice, în măsura în care drepturile si obligaţiile părţilor în cauză nu sînt circumscrise de reguli cu caracter oficial. Legalitatea lor e adesea îndoielnică, iar comportamentele pe care le presupun nu sînt recunoscute pe *tărîm legal.* Aceste relaţii se bazează pe o putere mai degrabă de fapt decît de drept sau pe una de esenţă ideală. Cu atît mai mult ele nu se confundă cu raporturile egalitare sau simetrice ce implică jurisdicţia unui stat modern si noţiunea de cetăţenie. în fine, în ciuda unor asemănări, patronajul nu este o relaţie de tip feudal. Legăturile feudale, într-adevăr asimetrice si uneori negociabile, sînt legitimate de drept, de rit sau de recunoştinţă publică, în vreme ce legăturile dintre patron si client sînt, deşi pătrunse de o anumită etică si demnitate, departe de a fi pe deplin'acceptate de către societatea în care se perpetuează.

Clientelismul e caracteristic unui anumit tip de societate, incomplet centralizată, în care indivizi sau grupuri, dacă nu marginale atunci măcar mai puţin privilegiate, nu pot accede la anumite avantaje - chiar dacă teoretic au dreptul la acestea - fără a recurge la oficiile sau la protecţia unei persoane bine plasate: un „patron". Tot aşa, în acest tip de societate, confruntările politice opun indivizi a căror putere si influentă se măsoară în numărul de clienţi pe care-i pot avea sau pe care sînt creditaţi că ar putea să-i mobilizeze. Această stare de fapt duce la crearea unor reţele clientelare complexe si mobile, în care patronii joacă rolul de mediatori între centrele de putere si restul societăţii. Astfel se naşte o „piaţă" semioficială, în care clienţii sînt în căutarea patronilor şi invers.

E. GELLNER

• EISENSTADT S.N., RONIGER L., 1984, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press, Cambridge. -GELLNER E., WATERBURY J. (ed.), 1977, *Patrons and Clients,* G. Duckworth, Londra.

PAULME Denise

Antropolog francez, Denise Paulme s-a născut la Paris în anul 1909. Realizate în afara dezbaterilor teoretice care au agitat antropologia franceză după cel de-al doilea război mondial, bazîndu-se pe munca de teren, pe culegerea de date si erudiţie etnografică, ca si pe analiza unor importante corpusuri de literatură orală africană, cercetările Denisei Paulme exemplifică acea mişcare dialectică, subliniată deja de M. Mauss, ce trebuie să însoţească orice studiu al faptelor sociale : cunoaşterea contextului clarifică sensul unei povesti, al unui ritual sau al unui obiect, dar reciproca nu este mai puţin adevărată, înţelegerea lor ajutînd la aprofundarea cunoaşterii contextului.

începînd cu anul 1927, D. Paulme urmează studii juridice, care, prin intermediul istoriei dreptului, îi stîrnesc interesul pentru instituţiile dreptului primitiv si o determină să se înscrie la Institut d'Ethnologie de pe lîngă Universitatea din Paris, unde urmează cursurile lui M. Mauss. îşi ia diploma de etnolog în 1932; în acelaşi an, e licenţiată în drept. Din 1931 lucrează la Musee d'Ethnographie de la Trocadero si participă, sub îndrumarea lui P. Rivet si H.G. Riviere, la reorganizarea acestuia. Obţine în 1934 o bursă a fundaţiei Rockefeller si se alătură, în 1935, misiunii Sahara-Sudan condusă de Marcel Griaule, apoi, în compania lingvistului si antropologului D. Lifchitz, rămîne vreme de nouă luni printre dogonii din Mali de la care va strînge materialul tezei sale de drept, susţinută în 1940. Asistentă (1938) la Museum National d'Histoire Naturelle (responsabilă, la Musee de l'Homme, de departamentul Africii negre), director (1958) la Ecole Pratique des Hautes Etudes (Secţiunea a VI-a), ea a organizat, împreună cu soţul ei A. Schaeffner, mai multe misiuni în Africa neagră (la populaţiile kissi si baga din Guineea, la populaţia bete si la locuitorii lagunelor din Coasta de Fildeş). în paralel, contribuie la crearea unor baze instituţionale pentru cercetarea etnologică africanistă, participînd la înfiinţarea unui Centre d'Etudes la Ecole Pratique des Hautes Etudes si la fondarea publicaţiei *Cahiers d'etudes africaines.*

Axate mai întîi pe studiul sistemelor juridice si pe elementele de morfologie socială -cele două monografii ale sale, *Organisation sociale des Dogon de Sanga* (1940) si *Les gens du riz* (1954), se numără printre cele mai fidele aplicări ale metodelor pe care Mauss le preconizase pentru cercetarea etnologică de teren, metode la a căror răspîndire a contribuit ea însăşi prin publicarea cursului lui Mauss în 1947 - lucrările Denisei Paulme se orientează spre domeniile mai speciale ale vieţii sociale si simbolice. Cercetările ei asupra ritualurilor si cultelor sincretice din Africa de Vest, cele vizînd în principal statutul femeii în Africa neagră, asociaţiile si clasele de vîrstă, ca si cele ce privesc literatura orală africană - căreia i s-a consacrat mai ales după pensionarea survenită în 1971 - pot fi considerate operă de pionierat, fiecare dintre aceste studii marcînd o etapă al cărei cadru problematic si a cărei valoare euristică au fost subliniate si reluate de o întreagă generaţie de cercetători africanisti francezi, generaţie la formarea căreia a contribuit ca profesoară la Ecole Pratique des Hautes Etudes (azi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales).

J. JAMIN

► 1940, *Organisation sociale des Dogon de Sanga,* Domat-Montchretien, Paris (ed. a II-a revizuită si adăugită: Paris, Jean-Michel Place, 1988). 1953, *Les Civilisations africaines,* PUF, Paris. 1954, *Les gens du riz: Kissi de Haute-Guinee francaise,* Plon, Paris. 1956, *Les sculptures de l'Afrique noire,* PUF, Paris. 1962, *Une societe de Cbte-d'*Ivoire, *hier et aujourd'hui: les Bete,* Mouton, Paris - Haga. 1976, *La mere devorante. Essai sur la morphologie des contes africains,* Gallimard, Paris. 1984, *La statue du commandeur. Essais d'ethnologie,* Le Sycomore, Paris. 1960 (ed.), *Femmes d'Afrique noire,* Mouton, Paris - Haga. 1971 (ed.), *Classes et associations d'ăge en Afrique de l'Ouest,* Plon, Paris.

• *Cahiers d'etudes africaines,* 1979, „Gens et paroles d'Afrique. Ecrits pour Denise Paulme", t. XIX: 73-76. - 1987, „Correspondance de Deborah Lifchitz et Denise Paulme avec Michel Leiris, Sanga, 1935", ed. de A. Dupuis, în *Gradhiva,* 3: 44-58.

PERSOANĂ

A atribui unui individ calitatea de persoană presupune existenta unei ordini de simboluri, a unei logici a reprezentărilor si a unui dispozitiv ritual care-i desemnează un loc si totodată un rol în societate, asigurîndu-i recunoaşterea juridică si morală.

Orice cercetare antropologică asupra *noţiunii de „persoană"* duce nu doar la analiza diferitelor concepţii despre persoană elaborate de diferite culturi - a sistemelor de gîndire care, conform unor reguli logice si normative, conferă fiinţei umane o identitate -, ci si la analiza *statutului de persoană,* a sistemelor instituţionale ce acordă drepturi individului si-i prescriu îndatoririle.

în ciuda acestor obiective destul de limpezi, cercetările efectuate în domeniu nu au fost întotdeauna în stare să se elibereze de o anumită imprecizie conceptuală ce priveşte însăşi înţelegerea noţiunii. Aceasta se datorează, pe de o parte, punctului de vedere etnocentric care a introdus uzul termenului de „persoană", preluat atît din tradiţia greco-latină, cît si din cea iudeo-crestină, iar pe de altă parte, diferitelor orientări antropologice care au pus accentul fie pe o definire substantialistă a persoanei, fie pe o definire mitologică, fie chiar pe una juridico-rituală. în acelaşi timp, aceste orientări au subliniat extrema diversitate de componente si valori, adeseori contradictorii, pe care categoria persoanei era menită să le înglobeze si să le exprime în funcţie de specificul fiecărei societăţi. Deşi foarte imprecisă si rareori constituită pe de-a-ntregul ca obiect antropologic - spre deosebire de noţiunea de „personalitate" studiată de antropologia americană -, noţiunea de „persoană" a fost utilizată ca mijloc (Geertz, 1988) de examinare a felului în care alte popoare gîndesc lumea, îsi reglează comportamentele si îsi definesc raporturile din interiorul lor si cu ceilalţi. '

Dezvoltarea unei abordări antropologice a noţiunii de „persoană" s-a făcut mai cu seamă în cadrul antropologiei franceze din prima jumătate a secolului al XX-lea, prin lucrările lui L. Levy-Bruhl, M. Mauss si M. Leenhardt. Pentru Levy-Bruhl, concepţia despre persoană, proprie societăţilor'cu mentalitate primitivă, calificată de el ca prelogică - prin opoziţie cu cea logică ce prevalează în societăţile moderne -, este esenţialmente caracterizată de o „lege de participare": individul nu este considerat un subiect radical distinct de lucrurile care-l înconjoară; el este legat de grupul său social si de mediul natural printr-un număr de apartenenţe percepute ca dubluri ale sale (păr, îmbrăcăminte, urmele paşilor etc). Acestei concepţii „mistice" a persoanei din societăţile primitive, analizele lui Mauss i-au opus o concepţie sociologizantă, dînd astfel un veritabil impuls studiului persoanei în antropologie. Deşi fundamental metodologice, scurtele studii pe care Mauss le va consacra acestei chestiuni (1929, 1938) îsi propuneau să demonstreze felul în care, într-o organizare socială dată, se ajustează noţiunea de „persoană umană", persoană umană a cărei recunoaştere si identitate poate varia conform stărilor sau momentelor sociale pe care le traversează individul. Aceste studii intenţionau totodată să demonstreze felul cum categoria persoanei, care în Occident apare ca fiind coextensivă celei a individului, a fost în realitate obiectul unei lente elaborări conceptuale de-a lungul secolelor, de la *persona* (mască, personaj) latinilor ce se transformă în „persoană morală", pînă la *cogito-ul* filosofilor. Ulterior, Leenhardt (1947), bazîndu-se pe analiza unui important corpus etnografic si lingvistic alcătuit în Noua Caledonie, va încerca să concilieze cele două abordări. Preluînd de la Levy-Bruhl ideea participării, el scoate în evidentă acelaşi aspect asupra căruia insistase Mauss, acela al *dimensiunii relaţionale* a acestei participări, care nu mai este deci „mistică", ci socială si simbolică. La canaci, ea defineşte *kamo,* mai degrabă „personaj" decît persoană, constituit din ansamblul „participărilor sale trăite" în mediul social şi mitic. După Leenhardt, persoana canacă nu este decît un „centru vid"; ea este dizolvată într-un cerc de relaţii duale, complementare, evocate cu ajutorul mai multor nume, oferind imaginea unui sine permanent angajat în celălalt si semnificat prin acesta (Clifford, 1987).

După aceste prime lucrări, antropologii francezi, mai ales africanistii *(cf. La notion de personne...,* 1973), au abordat problema persoanei privilegiind studiul mitologiei si al sistemelor de reprezentări (Griaule, 1948, Dieterlen, 1951) pentru care persoana trebuia să se constituie ca o expresie particulară. Din această perspectivă, învecinată cu cea a lui Levy-Bruhl si Leenhardt, noţiunea de „persoană" este considerată o categorie între altele, permitînd înţelegerea sistemului de gîndire al unei societăţi. în ceea ce priveşte antropologia britanică, aceasta s-a orientat într-o direcţie sociologizantă, asumîndu-si problematica lui Mauss - care îsi propusese să scrie „istoria socială" a *unei* categorii a spiritului uman si nicidecum să pună în lumină coerenta simbolică a tuturor acestor categorii - si dezvoltînd într-o manieră mai explicită analiza noţiunii din perspectiva ideii de „persoană morală si socială".

Numeroase societăţi au dezvoltat teorii referitoare la componentele persoanei, materiale (oase, carne, sînge, spermă, diferite umori etc.) sau imateriale (substanţă astrală, suflu, umbră etc), perisabile sau neperisabile, transmisibile sau netransmisibile. Aceste concepţii sînt tributare mecanismelor de individuatie si modalităţilor de transmitere a anumitor componente. Studiile lui M. Griaule si G.'Dieterlen asupra societăţilor dogon si bambara (Mali), precum si cele ale lui F. Heritier asupra populaţiei samo (Burkina Fasso), au demonstrat că această pluralitate de componente e legată de un corpus de reprezentări mitice care conferă coerentă (Dieterlen, 1951) si identitate (Heritier, 1977). Potrivit acestui punct de vedere, persoana ar fi un dat imediat al sistemului simbolic. Alţi autori insistă, dimpotrivă, asupra faptului că aceste entităţi sau componente acţionează ca nişte coordonate sociale ce reglează relaţiile individului cu instituţiile si cu practicile rituale. Astfel, reinterpretînd materialele etnografice bambara, E. Ortigues (1981) a putut demonstra că transmiterea celor două componente care alcătuiesc persoana la populaţia bambara, *ni* (sufletul, principiul vital asociat sufletului) şi *dya* (dublul, materializat prin umbră sau oglindire în apă), nu se referă doar la mitologie: *ni* al unui individ fiind *dya* unei rude moarte, iar *dya* fiind de sex opus sexului indivi-dului, cele două entităţi stabilesc un dublu raport al individului cu instituţiile înrudirii si căsătoriei, astfel încît componentele persoanei pot fi considerate mărci de relaţii juridico-rituale, determinînd locul fiecăruia în instituţiile sociale (Ortigues, 1981). '

Tocmai asupra acestor aspecte juridico-rituale ale persoanei a insistat si M. Fortes (1987). Plecînd de la teza lui H.J.S. Maine, conform căreia în societăţile asa-zis primitive dreptul e inseparabil de religie, si reluînd abordările sociologice ale lui Mauss si Radcliffe-Brown, Fortes s-a interesat de principiile de recunoaştere si de atribuire a calităţii de persoană la populaţia tallensi (Ghana). El arată că,' la această populaţie, concepţia despre persoană nu poate fi detaşată de acţiunea sa socială. Ea este de fapt inseparabilă de statutul de persoană *(personhood)* dobîndit gradual prin parcurgerea diverselor momente sociale (înţărcatul, naşterea unui frate mai mic, căsătoria etc.) si a ritualurilor (iniţierea), statut pe deplin atins doar în momentul în care individul se alătură comunităţii strămoşilor. în acest sens, după cum semnalează si M. Auge (1982), definirea persoanei nu e dobîndită o dată pentru totdeauna: interogaţia asupra devenirii identităţii stă, la majoritatea societăţilor, la baza unui mare număr de elaborări mitice şi variaţii rituale.

J. RABAIN-JAMIN

• AUGE M., 1982, *Genie du paganisme,* Gallimard, Paris. - CARRITHERE M., COLLINS S., LUKES S., 1985, *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History,* Cambridge University Press, Cambridge. - CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World,* University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Caledonie,* Jean-Michel Place, Paris, 1987). -DIETERLEN G. (1951), 1988, *Essai sur la religion bambara,* Editions de l'Universite de Bruxelles, Bruxelles. - FORTES M., 1987, *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion,* Cambridge University Press, Cambridge. - GEERTZ C, *Local Knowledge: Further Essays in the Interpretative Anthropology,* Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global,* PUF, Paris, 1986). - GRIAULE M. (1948), 1966, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommeli,* Fayard, Paris. - HERITIER F, 1977, „Lidentite samo", în *L'identite. Seminaire dirige par Claude Levi-Strauss,* Grasset, Paris : 51-80. - LEENHARDT M., 1947, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde melanesien,* Gallimard, Paris. - LEVY--BRUHL L., 1927, *L'ăme primitive,* Felix Alcan, Paris. - MAUSS M. (1929), 1969, „Lame, le nom et la personne", în *(Euvres,* t. II, Editions de Minuit, Paris : 131-135. (1938), 1950, „Une categorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»", în *Sociologie et anthropologie,* PUF, Paris : 331-362. - *La notion de personne en Afrique noire,* CNRS, Paris, 1973. - ORTIGUES E., 1981, *Religions du livre, religions de la coutume,* Le Sycomore, Paris.

PERSONALITATE DE BAZĂ -» *Kardiner (A.). Linton (R.)*

PESCUIT

Deşi apărută tîrziu în istoria omenirii sub forma unei economii specializate (Clark, 1948), exploatarea resurselor acvatice este atestată de foarte mult timp, ca de altfel importanta alimentară, socială si simbolică ce i-a fost atribuită. încă din 4700 Î.Cr. templele sumeriene ţineau contabilitatea cantităţilor de peşte, organizînd un întreg sistem de producţie legat de pescuit: ambarcaţiuni, unelte de pescuit, echipamente de conservare, arii de exploatare erau date în folosinţa marinarilor-pescari (Salonen, 1970). în timpul primei dinastii babiloniene, ideograma zeiţei Nina, patroana pescarilor, însemna „Casa peştelui".

Accesul la resursele acvatice, cu precădere maritime, rămîne o întreprindere dificilă, adesea nesigură. Acest aspect aleatoriu al condiţiilor de producţie stă fără îndoială la originea importantei acordate practicilor simbolice si comportamentelor rituale în majoritatea comunităţilor de pescari, unele dintre ele urmărind conjurarea forţelor incontrolabile, iar altele vizînd îmblînzirea prăzii, cum este cazul rechinului din insulele Tonga (Bataille-Benguigui, 1981) sau al pestelui-spadăîn Calabria. Teama de dispariţia pe mare reprezintă una din trăsăturile culturale dominante ale acestor societăţi. La greci, ea constituia cea mai înfricoşătoare moarte, creînd terenul unei duble construcţii mitologice: sirenele si Scylla, mîncătoarea de oameni si de peşti. Imaginea conventio-nală a pescuitului ca domeniu exclusiv masculin a subestimat multă vreme rolul pe care-l joacă femeile în activitatea piscicolă desfăşurată pe uscat, neluînd în seamă calitatea participării lor active la producţie. Studii recente întreprinse în Ghana (Christensen, 1977) au demonstrat că, dimpotrivă, femeile puteau juca rolul de antreprenor; alte cercetări, realizate în Norvegia, atestă participarea femeilor la operaţiunile de pescuit în larg (Thomsen, Walley, Lumnist, 1983).

Natura însăşi a bogăţiilor marine, în general invizibile si mobile, inacumulabile, adesea imprevizibile, ne ajută să înţelegem că, spre deosebire de uscat, marea este o resursă comună. Ea face rareori obiectul unei aproprieri directe, cu excepţia cazurilor, puţine la număr, în care tehnicile necesită instalarea unor puncte pe uscat si determină arii de pescuit în care se pot exercita drepturi de proprietate (Lofgren, 1979). Dacă diversitatea speciilor ihtiologice constrînge pescarii să dispună de ustensile multiple si adaptate prăzii căutate, metodele de captură sînt limitate (Brandt, 1972): ele tind să se omogenizeze sub forma năvoadelor circulare si a salutierelor, cunoscute în majoritatea comunităţilor de pescari.

Procesul de muncă halieutic, căruia R. Firth (1946) a încercat să-i formalizeze specificitatea, prezintă următoarele trăsături structurale. Necesitînd o transformare rapidă, precum si tehnici de conservare mai importante decît în cazul producţiei agricole sau cinegetice, produsul intră foarte rapid în circuitele de distribuţie. Comercializarea rapidă are drept principală consecinţă eliberarea producătorilor direcţi de gestiunea ulterioară a producţiei. Aşadar, de cele mai multe ori s-a impus sistemul precapitalist de remunerare separată, adaptat la volumul produselor debarcate, dar fără raportare la timpul de lucru, marinarii pescari fiind nevoiţi să suporte variaţiile resurselor naturale şi riscurile producţiei (Geisdoerfer, 1984). ’

S. COLLET

• BATAILLE-BENGUIGUI M.C., 1981, „La capture du requin au noeud coulant aux îles Tonga: persistance et changements dans l'observation des interdits", în *Journal des Oceanistes*, 72-73: 240-250. - BRANDT A. von, 1972, *Fish Catching Methods of the World*, Fishing News Book, Farnham. - CHRISTENSEN J.B., 1977, „Motor Power and Women Power: Technological and Economic Change among the Fanti Fishermen of Ghana", în M. Smith (ed.), *Those Who Live from the Sea : A Study in Maritime Anthropology*, St. Paul. -CLARK J.G.D., 1948, „The Development of Fishing in Prehistoric Europe", în *The Antiquaries Journal* 28 : 45-85. - FIRTH R., 1946, *Malay Fishermen*, Kegan Paul, Trench, Truber,

Londra. – GEISTDOERFER A., 1984, „Evolution des forces productives d'une communaute de pecheurs aux îles de la Madelaine (Quebec)", în Gunda B. (ed.), *The Fishing Culture of World*, Budapesta. - LOFGREN O., 1979, „Marine Ecotypes in Preindustrial Sweden: A Comparative Discussion of Swedish Peasant Fishermen" în R. Andersen (ed.), *North Atlantic Maritime Cultures: Anthropological Essays on Changing Adaptations*, Mouton, Haga - Paris -New York. - SALONEN A., 1970, *Die Fischerei im alten Mesopotamien nach sumerischen akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung, mit 51 Tafeln*, Academia Scientiarum Fennicae, Helsinki. - THOMSEN P, WALLEY T., LUMNIST T., 1983, *Living the Fishing*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

PLANTE CULTIVATE

în anumite regiuni ale zonelor intertropicale si subtropicale, o dată cu trecerea de la folosirea resurselor vegetale spontane la producţia domestică de resurse vegetale, cea a plantelor cultivate, s-a produs o profundă modificare a raporturilor dintre om si plantele folositoare lui. în mare, această modificare poate fi situată între mileniile al XIII-lea si al VII-lea Î.Cr., existînd posibilitatea unor datări mai îndepărtate în timp în cazul regiunilor tropicale ale Asiei de Sud-Est (Barrau, 1974: 17-39).

„Revoluţia culturală", efectele sale asupra plantelor si sistemelor naturale. Pentru această modificare s-a folosit termenul de „revoluţie" (Childe, 1964) în istoria societăţilor, chiar dacă ea nu a reprezentat un eveniment brusc, ci mai degrabă un „pas decisiv" (Haudricourt, 1962) al unui proces ce continuă si în ziua de azi prin intervenţia unor mijloace ştiinţifice si tehnici îmbunătăţite. De la culesul vegetaţiei spontane'se ajunge la răspîndirea plantelor în medii pregătite de om în vederea facilitării producerii lor prin asistarea cîtorva specii, prin protejarea si recoltarea din ce în ce mai selectivă a unora dintre ele. într-adevăr, a fost nevoie ca aceste specii vegetale să fie puse la adăpost de atacurile sau de concurenţa altor organisme; această intervenţie a fost însoţită de o transformare progresivă a plantelor cultivate, mai întîi (si pentru multă vreme) printr-o selecţie empirică, iar mai apoi prin una ştiinţifică: eliminarea sau modificarea caracteristicilor morfologice, fiziologice sau fizico-chimice defavorabile, si chiar creşterea taliei si a cantităţii părţilor folositoare. Astfel, aceste plante au devenit din ce în ce mai dependente de om. în cadrul aceluiaşi proces, practicile culturale modifică mediul natural, creînd în interiorul acestuia ecosisteme de populaţii vegetale din ce în ce mai omogene, care necesită aporturi constante de energie. Chiar dacă vorbim aici de o regulă generală, există totuşi o gradaţie de la sistemele horticole de subzistenţă pînă la sistemele agricole de rentă: primele au în general o floră cultivată diversificată şi o funcţionare ecosistemică apropiată de cea naturală; cele din urmă tind spre o hiperomogenizare a varietăţilor de floră cultivată si manifestă o dependentă accentuată faţă de artificiile tehnice ale producţiei (Barrau, 1978).

O evoluţie culturală neuniformă. Cele afirmate mai sus nu implică faptul că domesticirea vegetală ar fi provocat peste tot şi întotdeauna o evoluţie uniliniară: există societăţi în care, pînă recent, culesul a rămas unica sursă de aprovizionare vegetală ; în alte cazuri, recoltarea de resurse vegetale spontane a persistat în paralel cu producţia de plante cultivate; există pînă în ziua de azi specii vegetale utile, exploatate atît'în stare spontană, în stare protejată sau asistată, cît si în stare de cultură (Barrau, 1967). în plus, societăţi (de pildă populaţiile amerindiene din pădurea neo-tropicală) a căror activitate predominantă a fost odată agricultura au reînceput să acorde recoltatului, culesului, un rol important. însă la scară mondială tendinţa evolutivă schiţată mai sus se verifică. Astăzi, o plantă cultivată nu poate supravieţui fără sprijin uman si doar o minimă parte a populaţiei mondiale ar putea subzista fără aportul plantelor cultivate „hiperdomesticite" (Harlan, 1975). Există deci o strînsă dependentă între oameni si plantele cultivate. Acestea din urmă, rod al unui efort uman început în zorii cultivării si continuînd în era contemporană a agronomiei, geneticii si biotehnologiilor, nu reprezintă,

cu excepţia plantelor ornamentale, decît cel mult 1% din speciile ce alcătuiesc flora mondială. în plus, în ultimii 40 de ani, se observă o diminuare accelerată a numărului speciilor si mai ales a varietăţilor (hibrizi) de plante cultivate, în favoarea cîtorva hibrizi ai unui număr din ce în ce mai restrîns de „cultigene" sau specii vegetale apărute prin cultivare.

Despre expansiunea mondială a unor „cultigene" si efectele sale. în privinţa sectorului agro-alimentar, în ordinea descrescătoare a importantei, grîul, orezul, porumbul, cartoful, orzul si maniocul acoperă, cu o producţie anuală ce atinge aproape două miliarde de tone, marea majoritate a necesarului de hrană al globului. Dintre aceste sase „cultigene" care, datorită omului, au cunoscut o enormă expansiune, două - grîul şi orzul - sînt originare din Orientul Apropiat; unul, orezul, provine din sud-estul Asiei; celelalte trei sînt originare din America. Ele sînt urmate îndeaproape de sorg, ale cărui origini trebuie căutate în Africa. Expansiunea ariei unor astfel de „cultigene" privilegiate a provocat profunde schimbări ale peisajului, ale societăţilor si ale economiei acestora; astfel s-a întîmplat în Irlanda prin introducerea cartofului american în secolul al XVI-lea (Salaman, 1986). Fenomenul este însoţit de inegalităţile în privinţa condi-tiilor de producere si acces la produsele agricole. Asa se face că în prezent asistăm atît la un surplus (400* de milioane de tone de cereale), cît si la o criză alimentară. în corelaţie cu degradarea florei cultivate pe parcursul procesului de omogenizare a culturii, se manifestă sărăcirea, uneori dispariţia unor metode cutumiare eficace în favoarea modelelor agrotehnice exogene, accentuînd situaţiile de dependentă si chiar de carenţă alimentară. Controlul producţiei vegetale si al surplusurilor acesteia a fost si rămîne un puternic mijloc de exercitare a puterii. '

Despre importanta istorică a surplusului de producţie vegetală si a depozitării acestuia. Surplusul, depozitarea şi gestiunea lui, au jucat un rol determinant în evoluţia socie-taţilor umane din momentul afirmării domesticirii vegetale, şi chiar dinainte de acesta : într-adevăr, în unele cazuri, culesul selectiv a permis în condiţii ecologice privilegiate, acumularea de produse vegetale spontane, în cantităţi ce depăşeau necesarul satisfacerii nevoilor imediate de subzistentă. Astfel poate fi explicată, pentru Orientul Apropiat din perioada imediat precedentă „revoluţiei neolitice" (Childe, 1964), apariţia aglomerărilor de culegători sedentarizati (Harlan, op.cit.). Acest fenomen va deschide calea domesticirilor, dar si a generalizării unei sedentarizări rurale si a înmulţirii comunităţilor săteşti, fenomen care precedă urbanizarea. Un alt aspect al acestui proces a fost specializarea progresivă a ocupaţiilor umane. Preoţii, mediatori între agricultori si fenomenele naturale, şi-au asumat administrarea riturilor agrare propiţiatorii, gestionarea pro-ducţiei vegetale şi a surplusului acesteia, surplus ce trebuia păzit de gărzi; în paralel s-a dezvoltat un artizanat specializat în producerea de unelte, în timp ce marea majo-ritate a indivizilor rămînea legată de glie... Acesta pare să fi fost cazul societăţilor cerealiere din Orientul Apropiat antic, ca şi cel al vechii Americi a porumbului, fasolei şi bumbacului (Harlan, *op.cit.*; Barrau, 1978).

Plante de ager *si plante de* hortus. Printre „cultigenele" alimentare de bază, trebuie distins între cele care furnizează produse uscate, divizibile, transportabile si care pot fi schimbate, asa cum sînt cerealele, si cele ce oferă tuberculi sau fructe feculente mai greu manipulabile. Primele, corespunzînd în principal zonelor culturale subtropicale sau tropicale cu un anotimp uscat mai lung, erau mai apte pentru cultivarea intensivă în cîmpii, se pretau mai bine la comerţul incipient, facilitînd totodată emergenta puterilor centralizate. Ultimele, caracteristice regiunilor cu umiditatate mare de la tropice, tin mai degrabă de o cultivare individuală în grădini-livezi, integrîndu-se mai bine în economiile locale de prestigiu, uneori cu *potlatch* vegetal, ca în cazul civilizaţiilor ignamei din insulele oceaniene. Cultura primelor a dat naştere unor ecosisteme domestice specializate, omogenizate *(ager);* ultimele au persistat în cadrul unor ecosisteme domestice diversificate *(hortus).* Această opoziţie pare să fie însoţită de raporturi inter-umane, ca şi de ideologii foarte contrastante (Haudricourt, *op.cit.).*

Primele plante cultivate si semnificaţiile simbolice ale acestora. Nu trebuie însă, cînd vorbim de plante cultivate, să ne referim doar la vegetalele alimentare. Se pare că primele plante cultivate în sud-estul Asiei tropicale, fără îndoială cel mai vechi leagăn de cultură, ar fi fost vegetalele cu utilizare multiplă sau mai ales tehnică (Sauer, 1952). Oamenii au cultivat mai întîi „superfluul" vegetal: în situl Tehuacan din Mexic, ardeiul iute apare acum 9.000 de ani, precedînd cu un mileniu mohorul *Setaria* si cu două milenii porumbul (Harlan, *op.cit.).* Se pune astfel problema vechimii în timp a cultivării vegetalelor de uz magic, ritualic, simbolic sau chiar cu acţiune psihotropă; astfel, prezenta nucii de arec, ingredient în doza de betel, este atestată în Thailanda încă de acum 10.000 de ani (Harlan). în raporturile cutumiare ale oamenilor cu vegetalele cultivate, acestea din urmă sînt rareori considerate ca strict utilitare. încărcătura lor ideatică e importantă. Ca dovadă se poate cita, în antichitatea mediteraneană, cultul zeiţelor simbolizînd pămîntul fecundat de seminţe, cult legat de credinţa în originea divină a plantelor cultivate ^acelaşi fenomen e prezent, în diferite variante, în China, în America... (Harlan, *op.cit.).* ; n Biblie, resursele vegetale sînt de asemenea un dar divin; apelul la supranatural e prezent încă, pe ici, pe colo, în agriculturile occidentale („Rogatiunile", procesiuni religioase la cîmp). în regiunile umede ale tropicelor, unde domină plantele cultivate care se înmulţesc pe cale vegetativă (de exemplu, ignamele) si nu pe cale sexuată, altfel spus prin seminţe (de exemplu, cerealele), originea legendară a cultigenelor e reprezentată, simbolic,' de un „butaş" al unui trup omenesc din care iese la iveală planta cultivată primordială : arborele de pîine în Oceania, maniocul în America tropicală... în aceste societăţi ale horticulturii prin „clone" (hibrizi reproduşi pe cale vegetativă), partea consumată a plantelor alimentare e adesea antropomorfizată (de exemplu, tuberculul de ignamă), iar plantele constituie frecvent garanţiile perenităţii grupului uman în care ele sînt socialmente integrate. Avem aici de'a face cu „civilizaţii ale vegetalului" (Gourou, 1948) ce contrastează cu „civilizaţiile animalului", născute din străvechea concurentă dintre păstori si agricultori, atestată mai ales în Orientul Apropiat.

J. BARRAU

• ANDERSON E., 1967, *Plants, Man and Life,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles. - BAKER H., 1965, *Plants and Civilization,* Wadsworth Publishing Company, Belmont, California. - BARRAU J., 1967, „De l'homme cueilleur â l'homme cultivateur: l'exemple oceanien", în *Cahiers d'histoire mondiale,* 10 (2): 275-292; 1974, „L'Asie du Sud-Est, berceau cultural", în *Etudes rurales,* 53-54-55-56 : 17-39. - CHILDE V.G. (1942), 1964, *What Happened in History,* Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex (trad. fr. *Le mouvement de* l'*histoire,* Arthaud, Paris, 1961). - GOUROU P, 1948, „La civilisation du vegetal", în *Indonesie,* I (5): 385-396. - HARLAN J., 1975, *Crops and Man,* American Society of Agronomy,
Madison Wisconsin (trad fr *Les* p*lant*es *cultiv*&*es et l'ho*mme PUF Agence de Cooperation Culturelle et Technique, Paris, 1987). - HAUDRICOURT A.G., 1961, „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", în *L'Homme,* 2 (1): 40-50. -HAUDRICOURT A.G., HEDIN L. (1943), 1987, *L'homme et les plants cultivees, AM.* Metaille, Paris. - ISAAC E., 1970, *Geography of Domestication,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - SALAMAN R.N. (1949), 1986, *The History and Social Influence of the Potato,* Cambridge University Press, Cambridge. - SAUER C.O., 1952, *Agricultural Origins and Dispersals,* American Geographical Society, New York. - SIMMONS N.W. (ed.), 1976, *Evolution of Crop Plants,* Longman, Londra - New York.

PODOABĂ

Deoarece se foloseşte la ornarea trupului uman, care rămîne rareori imobil si negrăitor, podoaba tine de o artă vizuală ce se exprimă atît prin sunete si mişcări, cît si prin caracteristici formale statice. în ultimele două decenii, tehnicile cinematografice au permis sesizarea dimensiunii dinamice a decorării trupului si a costumului. Expoziţia lui R.-F. Thompson din 1974, „African Art in Motion", ca si contribuţiile istoricului de

artă H. Drewal si ale etnografului coregraf M. Drewal (1983) demonstrează relaţiile strînse ce există între cîntec, dans, ritual, costum si artă corporală. Aceste studii se sprijină pe lucrările lui F. Boas (1927) si C. Levi-Strauss (1955, 1958), care subliniază faptul că podoaba, izolată de suportul corpului uman, poate dezvălui, atunci cînd elementele ei sînt dezasamblate si rearanjate, legături stilistice si conceptuale cu producţiile altor forme de activitate creatoare, cum ar fi ţesutul, pictura sau sculptura.

în măsura în care elementele formale ale podoabei si felul în care ele se combină sînt automat definite de tradiţie si exploatate de creativitatea individuală, numeroşi comentatori au putut vorbi despre podoabă ca despre un „limbaj". în unele cazuri, lingvistica îşi aduce aportul mai mult decît printr-o simplă analogie: pornind de la analiza picturii corporale a populaţiilor nuba, J. Faris (1972) a construit o gramatică generativ-transformaţională ce produce desene „bine formate", obliterînd „construcţiile non-gramaticale". Fie că este vorba despre o marcă perenă (cicatrici, tatuaj, deformarea corpului) sau de o ornamentaţie provizorie (pictură, coafură, bijuterii, îmbrăcăminte), podoaba traduce un statut. La nivel fundamental, ea constituie un idiom cultural specific, susceptibil de a marca distincţia dintre natură şi cultură; găurirea urechilor, pilirea dinţilor sau rasul fetei pot indica apartenenţa la specia umană, prin opoziţie cu animalitatea. Podoaba dă seamă totodată şi de diviziunea fundamentală între masculi şi femele ; chiar în cazul în care cele două sexe folosesc aceleaşi materii prime şi aceleaşi tehnici, există întotdeauna variaţii (de stil, de material sau de design) ce semnifică genul. Decorarea trupului poate semnala apartenenţa la un grup social aparte (trib, castă, clan sau clasă), etapa de dezvoltare a persoanei (adolescenţă, nubilitate), poate avea implicaţii rituale (asocierea cu animale totemice sau spirite tutelare; statutul de iniţiat, de preot sau şaman; starea de transă, mîhnire sau poluţie menstruală) sau implicaţii politice (statutul de vîrstnic, de căpetenie, de războinic), ea putînd marca totodată apartenenţa la una din grupările interne ale societăţii si chiar tendinţe ideologice (cu ajutorul ei pot fi distinşi punkistii, cadrele superioare sau chiar artiştii avangardişti).

Oferind un vast repertoriu de mărci statutare, podoaba, în calitatea ei de practică culturală definită, este totodată un mijloc privilegiat de a scoate în evidentă frumuseţea, atracţia erotică sau prestigiul.

în ciuda faptului că fiecare grup face în mod selectiv apel la propriile sale resurse materiale, podoaba constituie adesea un aspect extrem de diversificat al culturii materiale. într-un studiu bine documentat, D. Paulme si J. Brosse (1956) au evidenţiat diversitatea ornamentaţiei corporale în societăţile africane, ilustrată de efectul combinat al coafurilor sculptate, al semnelor corporale, al bijuteriilor extrem de variate si al îmbrăcămintei. A. si M. Strathern (1971) subliniază si ei existenta unei codificări sociale date de folosirea culorii, ca si legăturile dintre variabilele estetice si distincţiile de gen, arătînd felul în care, la populaţiile din Noua Guinee, pictura corporală, împodobirea părului cu pene, ornamentele (de oase si scoici) si îmbrăcămintea se organizează într-o imagine globală a persoanei.

S. PRICE

• BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Aschehoug, Oslo. - BRAIN R., 1979, *The Decorated Body*, Hutchinson, Londra. - DREWAL H.J., THOMPSON M., 1983, *Gelede. Art and Female Power among the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington. - FARIS J.C., 1972, *Nuba Personal Art*, G. Duckworth, Londra. - LEVI-STRAUSS C, 1955, *Tristes tropiques*, Plon, Paris. 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. - PAULME D., BROSSE J., 1956, *Parures africaines*, Hachette, Paris. - STRATHERN A., M., 1971, *Self-Decoration in Mount Hagen*, G. Duckworth, Londra. - THOMPSON R.F., 1974, *African Art in Motion*, University of California Press, Berkeley.

► *Marcaj corporal*

POLANYI Karl

Specialist în istoria economiei, american de origine maghiară (născut la Viena în 1886, îsi face studiile la Budapesta), Karl Polanyi moare în Canada în 1964. După ce studiază dreptul si filosofia la Budapesta, se stabileşte în 1920 la Viena si lucrează ca jurnalist în domeniul economic. în 1933, emigrează în Marea Britanie. Se consacră apoi analizei capitalismului industrial în evoluţia sa, tinînd totodată o serie de cursuri serale pentru muncitori; aceste experienţe au dus la scrierea a două lucrări importante (1936 şi 1944). Invitat în 1940 în Statele Unite, devine din 1947 profesor de economie la Universitatea Columbia (New York). Va ocupa acest post pînă la pensionare, în 1953. Alături de colegi si foşti studenţi, el duce mai departe o uriaşă muncă de cercetare istorică asupra comerţului si instituţiilor de piaţă, ale cărei rezultate vor fi parţial publicate în 1957. Retras în Canada, termină un studiu despre comerţul cu sclavi din Dahomey (publicat postum, 1966). Fără să fi aparţinut vreodată vreunui partid politic, Polanyi a rămas întrega sa viată un socialist convins.

Polanyi a rupt cadrele tradiţionale ale gîndirii economice, demonstrînd faptul că teoriile liberale „formaliste" ce explică economiile de piaţă generalizate nu pot fi aplicate în afara contextului istoric al societăţilor capitaliste. Dînd economiei o definiţie „substantivistă" (procesul institutionalizat al interacţiunilor omului cu mediul care îi furnizează mijloacele materiale de satisfacere a nevoilor sale), el pune la îndoială postulatul „formalist" (obiectul economiei este ansamblul de reguli ce determină alegerea mijloacelor cu ajutorul logicii acţiunii raţionale), respinge determinismul economic în calitate de principiu universal si reformulează datele problemei referitoare la locul economiei în istoria umanităţii. Polanyi se delimitează totodată si de marxism, căruia îi reproşează centrarea exclusivă pe teoria valorii si acordarea unei importante nemeritate producerii de bunuri materiale, în detrimentul circulaţiei si distribuţiei lor.

Pe studierea acestor tipuri de fenomene el îsi întemeiază proiectul de stabilire a unei tipologii a sistemelor economice, care să explice diferitele moduri în care procesul economic e institutionalizat în societate. Elaborează în acest scop trei metode de analiză, numite „forme de integrare" : reciprocitatea (mişcări între punctele de corelare a grupu-rilor sociale simetrice), redistribuirea (mişcare de apropriere de un centru, iar apoi, dinspre acesta, mişcarea spre exterior) si schimbul (mişcare de du-te-vino identică celor ce se efectuează pe piaţă). Aceste forme coexistă în aproape toate sistemele economice, în ciuda faptului că una dintre ele va fi întotdeauna predominantă într-o societate anume, caracterul său integrator măsurîndu-se în acest caz după gradul în care înglobează pămînt şi manoperă.

Forma de integrare dominantă presupune totuşi un suport instituţional determinat: în acest fel, reciprocitatea integrează economia în cadrul unor societăţi primitive, deoarece există o structură simetric ordonată de grupuri parentale care-i face posibilă funcţionarea. Urmîndu-i în această privinţă pe Thurnwald si Malinowski, Polanyi postulează faptul că economia societăţilor primitive nu este un domeniu autonom, el fiind „încastrat" în instituţiile sociale care nu sînt direct economice, spre deosebire de societăţile capitaliste unde economia se impune prin intermediul pieţei autoreglate, ca agent determinant. Aceste întrebări de ordin teoretic l-au determinat pe Polanyi să se ocupe de istoria instituţiilor economice si mai ales de dezvoltarea comerţului, a pieţelor şi monedei în societăţile non-capitaliste: societăţi „primitive" şi „mari imperii".

A. CHAPMAN

► 1936 (coaut. D.K. Kitchin si J. Lewis), *Christianity and the Social Revolution*, Scribner, New York. 1944, *The Great Transformation*, Farrar, New York (trad. fr. *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983). 1957 (coaut. CM. Arensberg, H.W. Pearson), *Trade and Market in the Early Empires: Economy in History and Theory*, Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les systemes economiques dans l'histoire et dans la theorie*, Larousse, Paris, 1975). *1986, Dahomey*

and the Slave Trade, University of Washington Press, Seattle. 1968, *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi,* Doubleday - Anchor Books, New York.

• DALTON G., 1971, „Primitive, Archaic and Modern Economies : Karl Polanyi's Contribution to Economic Anthropology and Comparative Economy", în *Economic Anthropology and Development. Essays on Tribal and Peasant Economies,* Basic Books, New York - Londra. -HUMPHREYS S.C., 1969, „History, Economics and Anthropology : the Work of Karl Polanyi", *în History and Theory, 8.*

POLINEZIA

Ocupînd două treimi din Pacificul de sud, Polinezia include o parte occidentală (insulele Tonga şi Samoa) şi una orientală, întinzîndu-se din insulele Hawai, în nord, pînă în Noua-Zeelandă în sud şi Insula Paştelui în sud-vest şi sud-est; în mijlocul acestui vast triunghi se găsesc Insulele Societăţii si arhipelagurile învecinate ce formează Polinezia centrală. Aceste subdiviziuni reflectă o realitate arheologică şi etnologică. Lor li se adaugă Polinezia exterioară: ansamblu de insuliţe de limbă polineziană, dispersate la marginile Micronezieisi Melaneziei. Odinioară se credea că polinezienii constituie, din punctul de vedere al rasei si al culturii, o populaţie total diferită de melanezieni, de unde si ipoteza că, venind din Asia nu cu mult timp în urmă, ar fi ajuns în Pacificul oriental, trecînd prin Micronezia si nu prin Melanezia (Buck, 1938). Descoperirea, în 1960, în Melanezia si în Polinezia'occidentală, a numeroase situri cu ceramică *lapita,* considerată proto-polineziană si datînd din 1500 înaintea erei noastre, a condus la modificarea acestei prime scheme de populare. Se crede că strămoşii polinezienilor, care aveau ca sursă de existentă marea, ar fi colonizat Pacificul sud-occidental deja ocupat de melanezieni, cultivatori si crescători de animale, cu care întreţineau relaţii de schimb, la nivel interinsular, fără a ajunge însă la metisaj (Bellwood, 1978). Extinderea acestor reţele de relaţii i-ar fi împins pe o parte din aceştia către Polinezia occidentală si către insulele Fiji încă neocupate. învătînd sau perfectionînd, în contact cu melanezienii, tehnicile horticulturii, ei ar fi reuşit să colonizeze interiorul acestor insule si să le asigure prosperitatea timp de mai bine de un mileniu, înainte de a fi constrînsi să-si caute noi teritorii si să descopere astfel, la începutul erei noastre, insulele Polineziei centrale si, în decurs de cîteva secole, totalitatea celor ce alcătuiesc Polinezia orientală. Si această ipoteză este pusă azi sub semnul întrebării. Pe de o parte, din perspectiva noilor descoperiri arheologice, distincţia între populaţiile ce trăiau pe malul oceanului şi cele din interiorul insulelor se dovedeşte a fi nefondată, ambele categorii ducînd un mod de viaţă foarte asemănător; în plus, nu există încă nici o dovadă a unei prezenţe anterioare a melanezienilor în insulele Pacificului occidental; în fine, după datele lingvistice, această frecventare reciprocă ar fi avut loc, în Asia de Sud-Est, cu mult înaintea colonizării Pacificului. Pe de altă parte, se consideră aproape unanim că identitatea polineziană, asa cum a apărut ea primilor navigatori europeni, s-a format lent chiar în zona Pacificului, evoluţia ei fiind determinată în mare parte de o necesară adaptare la noul mediu natural si de o izolare care, deşi relativă, s-a extins încontinuu de la vest la est. Către anii 700-800 ai erei noastre, în Polinezia orientală se vor înregistra unele schimbări în cultura materială (atestate prin cîteva tipuri de tesle si cîrlige), despre care nu se ştie încă dacă sînt inovaţii locale sau doar rezultat al influentelor exterioare, influente'ce nu au afectat nici Polinezia occidentală, nici Melanezia. Ceva mai tîrziu se construiesc edificii litice cu destinaţie socio-religioasă, fără echivalent în Pacificul occidental, cum ar fi edificiile *marae* din Polinezia centrală, *heiau* din Hawai si *ahu* din Insula Pastelui, ale căror platforme susţin statui colosale *(moai)* înfătisîndu-i pe strămoşi. '

Atît în Insulele Societăţii, cît si în Hawai există o legătură între dezvoltarea structurilor litice si existenta, la sfîrsi'tul secolului al XVIII-lea, a unei societăţi complexe. Dar dacă etnologia a făcut paşi importanţi prin studierea Oceaniei, funcţionarea acestor

societăţi n-a fost înţeleasă decît destul de tîrziu. Progresul cunoaşterii nu s-a făcut liniar şi uniform, ci empiric şi prin compararea diferitelor societăţi aparţinînd, în ciuda diversităţii, unui ansamblu omogen (Buck, 1938 ; Sahlins, 1958). Societăţile polineziene sînt organizate pe ramuri (Firth, 1936) - descendenta uniliniară endogamă -, în care fiecare membru are, prin naştere, un rang, preeminenta aparţinînd primului născut ce se înrudeşte în linie directă cu strămoşul fondator. Maorii din Noua Zeelandă erau si ei organizati astfel, de la grupurile de triburi descinzînd din una din cele trei pirogi fondatoare si pînă la familia ramificată. Populaţiile din Tikopia prezentau, în plus, un sistem de stratificare ce întretăia structura genealogică, prefigurînd organizările politice din Tahiti si Hawai. Această stratificare punea în evidentă *ari'i* (şefi), care aparţineau ramurii mai vîrstnice a fiecărei genealogii si formau pătura nobilă a societăţii,ramurile tinere constituind clasa plebee. La Tikopia, economia polineziană era bazată pe rolul eminent al şefilor ce concentrau si redistribuiau bunurile si a căror putere se sprijinea pe prestigiul pe care-l acumulau prin manipularea acestora. Bazată pe redistribuire şi prestigiu, economia polineziană are ca element fundamental şi reciprocitatea: şeful este creditat prin autoritatea pe care i-o conferă în ochii poporului prestigiul pe care acesta i-l recunoaşte. în ciuda simplităţii sale, organizarea socială din Tikopia este comparabilă cu cea mai complexă din Tonga, Tahiti si Hawaii. în aceste arhipelaguri, etnologilor li s-a părut predominantă stratificarea, multi savanţi lăsîndu-se seduşi de tentaţia de a clasifica societăţile polineziene după gradul lor de complexitate. în Tahiti si Hawai maximul de complexitate se atinge prin existenta unei duble ierarhii, politice si religioase, însă lucrările recente despre Tahiti permit depăşirea acestui schematism. Sistemul parental apare aici mai degrabă nediferentiat decît strict patri-liniar, rezidenta fiind cea care aduce supradeterminarea necesară pentru constituirea ascendentelor uniliniare (Ottino, 1972). Noţiunea de „titlu" pe care o găsim în Melanezia, dar care caracterizează si sistemul politic si social din Samoa, se regăseşte si în Tahiti. Titlul purtat de sef îl asociază pe acesta unui *marae*, receptacul al zeilor care simbolizează puterea *(mana)* pe pămînt. Structura socială este formată din şeful care deţine cel mai înalt rang în cadrul grupului familial, din *marae* si din pămîntul la care dă acces acest titlu. Organizarea societăţii tahitiene porneşte de la segmente familiale foarte reduse, ajungînd pînă la unităţi politice si confederaţii de unităţi foarte întinse, *kin-congregations* stabilite pe pămînturile reunite în jurul unui *marae* (Oliver, 1974). Sistemul este suficient de flexibil pentru a neutraliza *ari'i* incompetenţi, în beneficiul celor mai puţin titraţi, dar mai capabili. în aceste societăţi, trecerea la modernitate s-a realizat în general printr-o profundă aculturatie, însoţită de o importantă scădere demografică, frînată, apoi compensată, printr-o mişcare repetitivă. Acest fenomen de adaptare s-a manifestat în cele mai multe domenii, fiind subliniat de etnologia contemporană (reinterpretarea vechilor instituţii, formarea unei noi tradiţii, sincretism religios) care explorează neînţelegerile (Sahlins, 1981) ce se nasc în raporturile dintre aceste societăţi si europeni din imaginile deformate pe care si le transmit unii altora. Şefii tahitieni si hawaieni se vor fi aşteptat la un protectorat britanic, conceput după termenii politicii tradiţionale autohtone, dar au primit în schimb colonialismul francez, respectiv capitalismul american.

J. GARANGER şi C. ROBINEAU

• BELLWOOD P., 1978, *The Polynesians, Prehistory of an Island People*, Londra, Thames & Hudson. - BUCK P, 1938, *Vikings of the Sunrise*, Stokes, New York (trad. fr. *Les migrations des Polynesiens. Les Vikings du Soleil levant*, Payot, Paris, 1952). - *Encyclopedie de la Polynesie*, Gleizal - Multipress, Papeete - Tahiti, 1986, t. IV coordonat de J. Garanger, *Â la recherche des anciens Polynesiens*; 1987, t. V coordonat de A. Lavondes, *La vie quotidienne des Polynesiens d'autrefois.* - FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, George Allen & Unwin, Londra; 1929, *Primitive Economies of the New Zealand Maori*, R.E. Owen, Wellington. - OLIVER D., 1974, *Ancient Tahitian Society*, 3 vol., University Press of Hawaii, Honolulu - OTTINO P, 1972, *Rangiroa. Parente etendue residence et terres dans un atoll polynesien*, Cujas, Paris. - SAHLINS M., 1958,

Social Stratification in Polynesia, University of Washington Press, Seattle. 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

POLITEISM

Istoria reflecţiei asupra politeismului a evidenţiat dificultatea resimţită de gîndirea occidentală de a concepe, în ciuda exemplului grecesc, pluralitatea zeilor. Certitudinea etnocentrică după care adevărata dreptate, ca si adevărata credinţă, o deţine doar un Dumnezeu unic a menţinut multă vreme studiul politeismului într-un dublu impas : pe de o parte conceperea lui, exclusiv prin referire la monoteism, ca fiind inversul acestuia si căutarea explicaţiei politeismului în pretinsele lui origini istorice, pe de altă parte. Cercetările asupra politeismului au devenit fructuoase din ziua în care s-a constatat că acele culturi ce-l declinau pe Dumnezeu la plural ofereau analizei un obiect perfect identifi-cabil: panteonul, ansamblul organizat al zeilor. S-a pus atunci sub semnul întrebării logica gîndirii subiacente unei astfel de organizări, singura problematică pertinentă cu adevărat.

G. Dumezil (1966) a făcut operă de pionierat în acest domeniu. Studiind felul în care atributele diferiţilor zei se repartizează, în cadrul panteonului „marilor" religii clasice, conform structurii trifunctionale caracteristice ideologiei indo-europene, el a stabilit că fiecare zeu se defineşte *în raport* cu un alt zeu în funcţie de modul lui de intervenţie, indiferent de domeniul activităţilor terestre în care îsi exercită competenta. Relaţiile astfel întreţinute prin puterile divine articulează celelalte categorii majore ale fiecărei culturi în care aceste puteri au prins formă.

M. Detienne si Jean-Paul Vernant (1974) au demonstrat validitatea acestei orientări de metodă pentru vechea lumea greacă, confruntînd, spre exemplu, activitatea lui Poseidon cu cea a Atenei în domeniile comune celor două divinităţi. Dacă îi întîlnim pe amîndoi în acelaşi timp în relaţie cu calul, *hippios* si *hippia*, identitatea fiecăruia rezidă de fapt în distanta diferenţială stabilită între ei. Unul, Poseidon, îsi asumă atitudinea războinică si neliniştitoare a acestui animal imprevizibil, gata să o'ia oricînd la goană, stîrnit sau strunit de zeu după bunul său plac; cealaltă, Atena, incarnează stăpînirea animalului prin mijloacele tehnice ale artei hipice, de la zăbală la şaretă. Inteligentei practice si abile ale acesteia din urmă i se opune deci suveranitatea'francă si aprigă ce constituie apanajul celui dintîi. Astfel nici un zeu grec nu poate să se teamă de izolare. La fel ca în lumea umană, devotiunea exclusivă fată de o putere divină antrenează în mod necesar impietatea fată de'o putere concurentă. Euripide a pus în scenă această situaţie în *Hipolit*, unde eroul moare pentru că nu cunoştea legătura dintre Artemis, patroana efebilor, si Afrodita, garantă a apropierii erotice între cele două sexe si, prin aceasta, a intrării în maturitate. Panteonul îmbracă deci aspectul unei formaţiuni „de cristal", în interiorul căreia fiecare putere apare ca ansamblu al raporturilor pe care le întreţine cu celelalte. După logica gîndirii politeiste, nu ar exista decît mini-panteonuri; fiecare zeu, luat în parte, nu ar fi decît o parte din el însuşi.

Totuşi, această orientare de metodă privilegiază analiza unui anumit tip de configuraţie în care elementele sînt reperabile sub forma zeilor. Politeismul se confundă cu o epură „panteonică" în cadrul culturilor în care textele fondatoare, epice sau teogonice, sau tradiţiile mitologice individualizează entităţile divine. Or, în Grecia antică, spre exemplu, 'există o multitudine de fiinţe fără notorietate mitologică, ba chiar sortite anonimatului ritualurilor ofrandei. O entitate ca Gea (Pământul), al cărei rol este determinant în reprezentarea grecească a socialului (Durand, 1986), nu este singularizată printr-un mod specific de intervenţie. La fel, locul eminent al lui Dionysos scapă îngrădirii ierarhice a titulaturilor oficiale (Detienne, 1988).

Vestul african oferă, prin societăţile din Benin sau prin cultura yoruba (Nigeria), exemple foarte elaborate de construcţie panteonică. Totuşi, Africa neagră oferă spre analiză sisteme de relaţii de natură foarte diferită, susceptibile să regrupeze la scara unui singur sat mai bine de o sută de locuri de cult sau altare de sacrificiu, ca cele ale

populaţiei bobo din Burkina Fasso. De la creatorul si stăpînul suprem pînă la „spiritele" si „geniile" supuse entităţilor superioare, fiecare'putere, integrată într-o clasificare ierarhică ce include opt categorii, are un altar permitînd oamenilor să intre în contact cu ea. Detaliul concret al ritualului pune în relaţie, prin intermediul unui „cod" sacri-ficial unificat, un mare număr de valori simbolice care formează un ansamblu de o extremă coerentă si în care se incarnează, prin legăturile pe care le întreţin unele cu altele, categoriile specifice acestei culturi. Sistemul astfel rezultat, aplicat cu supleţe în practica de zi cu zi a riturilor, permite definirea diferenţială a entităţilor „spirituale", imposibil de deosebit izolat în altă parte, mergînd de la *wuro,* întemeietorul originilor, pînă la entităţi difuze ivite din hăţişuri *(soxo)* si din ape *(zo).* Această totalitate simbolică vine în sprijinul regulilor ce tind să stabilească o incompatibilitate logică între unitatea si pluralitatea fiinţelor superioare, dar fără edificarea unui ansamblu panteonic cu funcţie ordonatoare. Acestora li se adaugă elaborările complexe legate de instituţia măştilor. Numărul acestor puteri este nesfîrsit, fixat în taxonomii repetitive. Fiecare om,'la populaţia bobo (dar si la yoruba), este abilitat să-si construiască propria putere, sub forma unui obiect fetiş, creat uneori din tot felul de bucăţi pe baza rezervei de elemente furnizate de categoriile culturii. Practica sacrificială va da viată acestei noi entităţi, integrînd-o în ansamblurile preexistente. Astfel elaborat, politeismul apare ca infinit deschis asupra lui însuşi, remaniat perpetuu din interior.

Politeismul oferă reflecţiei un imens domeniu în care s-ar cuveni, poate, să fie incluse si construcţiile elaborate prin referire la unicitatea divinului. Rămîne doar să se găsească metoda;'dar ea va trebui să respecte această idee, adevărat fundament al studiilor asupra politeismului, după care esenţialul constă în dezvăluirea poziţiilor de semnificare în interiorul fiecărui ansamblu de puteri, ansamblu perceput în'dimensiunea sa evolutivă.

J.-L. DURAND

• AUGE M., 1982, *Genie du paganisme,* Gallimard, Paris. - BONNE J.-C, SCHMITT J.-C. (ed.), 1988, *Le polytheisme des images chretiennes medievales,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - DETIENNE M., 1986, *Dionysos â ciel ouvert,* Hachette, Paris. -DETIENNE M., VERNANT J.-P, 1974, *Les ruses de l'intelligence. La metis des Grecs,* Flammarion, Paris. - DUMEZIL G., 1966, *La religion romaine archaique,* Payot, Paris. -DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grece ancienne,* La Decouverte, Ecole Francaise de Rome, Paris. - LE MOAL G., 1980, *Les Bobo. Nature et fonction des masques,* Editions de l'ORSTOM, Paris. - SCHMIDT F (ed.), 1988, *L'impensable polytheisme,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - VERGER P, 1982, *Orisha, AM.* Metaille, Paris.

POLITIC (SISTEM ~)

Noţiunea de „sistem politic" a fost introdusă în antropologie de autori britanici. O dată cu publicarea lucrării *African Political Systems* (1940), antropologii scolii functionaliste engleze, influenţaţi de sociologia politică a lui Max Weber, au început să descrie si să analizeze fenomenele politice din cadrul societăţilor „primitive", „arhaice", „tradiţionale" sau „tribale" din perspectiva „funcţiilor", „proceselor" si „reprezentărilor", societatea fiind considerată o totalitate. Conceptul de „sistem" a fost preluat din fiziologie, organismul, sistem biologic, fiind conceput ca o totalitate homeostatică. Conform acestui punct de vedere, sistemul e caracterizat de structura sa si mai puţin de funcţionarea sa. Sistemul politic ar fi deci un subsistem relativ autonom al sistemului social în întregul lui, alături de alte subsisteme : economic, religios sau parental. Această conceptualizare a sistemului politic a pătruns si în sociologie (T. Parsons) si în ştiinţele politice (D. Easton). La rîndul lor, ştiinţele politice au influenţat antropologia. Analiza comparativă a sistemelor politice la scară mondială si studiul caracteristicilor generale comune acestor sisteme au devenit obiect al cercetării antropologice (S.N. Eisenstadt).

Sistemul politic a fost conceput ca o componentă a sistemului social, gratie căreia sistemul social în totalitatea sa poate funcţiona în situaţii de echilibru intern si extern.

Preocuparea pentru menţinerea unităţii grupului, în cazul unor eventuale ameninţări externe, face din sistemul politic o instanţă ce controlează folosirea forţei.

în *African Political Systems,* M. Fortes şi E.E. Evans-Pritchard disting în principal două mari tipuri de sisteme politice : sistemele nestatale şi cele statale. în societăţile cu sistem nestatal, echilibrul intern al grupului este asigurat de ajustarea relaţiilor „segmentare" între unităţi sociale bazate pe consangvinitate, grupul în ansamblul său dispunînd doar de slabe mijloace de coerciţie. Societăţile statale asociază organizarea segmentară şi cea teritorială; în plus, ele'cunosc în general, dincolo de divizarea în grupuri de consangvinitate, o anumită diferenţiere socială. Statele africane studiate de antropologii britanici au fost calificate drept'„primitive", „tradiţionale" sau „tribale", date fiind diferenţele considerabile dintre acestea şi statele europene moderne : în vreme ce acestea din urmă deţin monopolul în folosirea forţei, statele „arhaice" *(early states)* sînt caracterizate mai ales de căutarea consensului.'

Studiul sistemelor nestatale sau „acefale" s-a dezvoltat o dată cu lucrări deja clasice ca aceea a lui Evans-Pritchard (1940) asupra populaţiei nilotice nuer (Sudan) sau a lui Fortes (1945, 1949) asupra populaţiei tallensi (în nordul Ghanei). Societatea nuer reuneşte unsprezece triburi, fiecare'corespunzînd unei organizări ierarhice de unităţi segmentare, articulată pe o organizare în clanuri si pe grupe de vîrstă. La diferitele niveluri la care pot fi percepute autonom, segmentele sînt supuse unor mişcări de fuziune sau de fisiune, fondate în principal pe exigenta războinării de sînge. Rezolvarea conflictelor poate fi pacifistă sau poate face apel la violentă, în funcţie de nivelul segmentar avut în vedere ; într-un conflict poate interveni un mediator:'este vorba de „şeful cu piele de leopard", a cărui funcţie nu tine însă nici pe departe de autoritatea politică. Această viziune a sistemului nuer a fost criticată pentru lipsa ei de dinamism si pentru confuzia pe care o întreţine între modelul ideologic de funcţionare si funcţionarea reală a instituţiilor socio-politice (Holy, 1979). Analiza întreprinsă de Fortes asupra sistemului tallensi a fost criticată dintr-un alt punct de vedere. Fortes consideră că triburile tallensi formează o societete autonomă, în timp ce noi le vedem azi ca pe un element al populaţiei autohtone a regatului din nordul Ghanei, a cărui dinastie regală si ai cărui şefi - mamprusi - se trag dintr-un grup de cuceritori străini. ' General'izînd, împărţirea în două mari tipuri de sisteme politice a fost criticată ca fiind reductionistă, mecanicistă si străină de orice perspectivă istorică. Astfel, E.R. Leach (1954) a arătat că sistemul politic al kasinilor din Birmania putea oscila de la sine între două formulări, una egalitară, cealaltă ierarhică. A. Southall (1956) a propus denumirea de „stat segmentar" pentru tipul de sistem politic ce asociază caracteristici referitoare atît la sisteme acefale, cît si la sisteme centralizate. în plus, s-a dovedit că sistemele segmentare îmbracă forme'mult mai variate decît se credea (Middleton, Tait, 1958); ca urmare, au fost aduse în discuţie subsistemele : comunităţile săteşti, pe de o parte, si categoriile de vîrstă, pe de altă parte. M.G.M. Smith a sugerat deplasarea punctului de aplicare a analizei sistemului politic spre „guvern", considerat ca instanţă pentru rezolvarea conflictelor si pentru luarea în considerare a intereselor constitutive ale societăţii. I. Schapera (1956) a propus utilizarea conceptului de „comunitate politică" pentru'desemnarea unităţii locale de bază, punct de articulare între grupele de rudenie si grupele de vîrstă. L.' Mair (1962) a subliniat importanta acestor grupe de vîrstă, a căror etajare se suprapune celei a grupelor de rudenie, astfel încît acestea constituie un veritabil liant politic al societăţii. Cea mai mare parte a autorilor împărtăşesc ideea conform căreia ritualurile si consangvinitatea formează un fel de matrice socială, punct de plecare pentru diferenţierea politicului în societăţile arhaice ; unii au considerat însă că rolul activităţii rituale legate de acţiunea politică a fost uneori supraestimat de către antropologi, care nu voiau să conceapă sectorul politic ca pe un domeniu autonom în cadrul socialului în general si deci distinct de cel religios. în timp ce primele analize încercau să împingă sistemul politic spre faptele de structură, pînă la a distinge în unele cazuri între „sisteme" si „structuri" politice, în zilele noastre

accentul se pune pe practica politică. F. Barth (1959), care a studiat populaţia swat pathan din Pakistan, a descris sistemul politic al acestei societăţi din perspectiva dinamismului pragmatic, pe baza stabilirii si ruperii alianţelor, a alegerilor si respingerilor, a contractelor si a tranzacţiilor.

Rigiditatea vechilor' distincţii între tipurile de sisteme politice n-a fost influenţată de introducerea noilor noţiuni precum cea de *early state* (Claessen, Skalnik, 1978). în zilele noastre constatăm caracterul inoperant al tipologiilor. Mult mai interesant se dovedeşte studiul aprofundat al proceselor politice în societăţile arhaice. Lucrările recente asupra regalităţii în Africa (Adler, 1982; Heusch, 1972; Izard, 1985; Muller, 1980) au arătat că sacralitatea puterii este legată de deţinerea monopolului asupra forţei. Formarea statului ar putea fi asociată cu constituirea acestui monopol (mai ales în războiele de cucerire : vezi Bazin, Terray, 1982), dar nu putem considera existenţa pe termen lung a sistemelor politice ale puterilor centralizate, fără a lua în calcul produ-cerea ideologiilor ce legitimează sistemele sociale inegalitare. Rolul ritualurilor, al simbolurilor de putere, al religiilor statului este crucial. Acceptarea dominării pare să joace un rol mai important în menţinerea statului decît punerea în practică a diferitelor forme de coerciţie (Clastres, 1974; Godelier, 1984). Sacralizarea suveranului, a cărui origine dinastică poate trimite la o faptă de arme, permite punerea în practică a procesului de unificare a diferitelor componente ale societăţii, ce tin de o administraţie centrală: regele este un simbol al unităţii.

Pe lîngă profunzimea descrierilor si diversitatea analizelor, problema care se pune în antropologia politică este cea a „naturii" politicului. Poate fi acesta redus la o realitate instrumentală, sau ţine de o instaurare simbolică specifică socialului, ce ar atinge deplina autonomie prin separarea de stat? Antropologia de azi adoptă în general cea de-a doua ipoteză.

P. SKALNIK

• ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royaute sacree des Moudang du Tchad,* Payot, Paris. - BARTH F., 1959, *Political Leadership among Swat Pathans,* Athlone Press, Londra. - BAZIN J., TERRAY E. (ed.), 1982, *Guerres de lignage et guerres d'Etats en Afrique,* Editions des Archives Contemporaines, Paris. - CLAESSEN H.J.M. si SKALNIK P (ed.), 1978, *The Early State,* Mouton, Haga - Paris - New York. - CLASTRES P, 1974, *La societe contre l'Etat,* Editions de Minuit, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer,* Oxford University Press, Londra. - FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford University Press, Londra; 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi,* Oxford University Press, Londra. - FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.), 1940, *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes politiques africains,* PUF, Paris, 1964). - GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel. Pensee, economies, societes,* Fayard, Paris. - DE HEUSCH L., 1972, *Le roi ivre ou* l'*origine de l'Etat,* Gallimard, Paris. -HOLY L., 1979, „Nuer Politics" în L. Holy (ed.), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered,* The Queen's University Press, Belfast. - IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche),* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge -Paris. - LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma : A Study of Kachin Social Structure,* Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie,* Francois Maspero, Paris, 1972). - MAIR L., 1962, *Primitive Government. A Study of Tradition Political Systems in Eastern Africa,* Penguin Books, Harmondsworth. - MIDDLETON J., TAIT D., 1958, *Tribes without Rulers : Studies in African Segmentary Systems,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - MULLER J.-C, 1980, *Le roi bouc emissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria,* Serge Fleury, Quebec. - POTHOLM CP, 1970, *Four African Political Systems,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - SCHAPERA I., 1956, *Government and Politics in Tribal Societies,* Londra, Watts. - SOUTHALL A., 1956, *Alur Society A Study in Processes and Types of Domination,* Heffer, Cambridge.

POLITICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Dacă prin antropologie politică înţelegem ştiinţa comparativă a modalităţilor de organizare politică, atunci data apariţiei sale este greu de stabilit. De la Aristotel la Montesquieu, compararea si clasificarea formelor de guvernămînt au alimentat o vastă literatură. Acest discurs despre omul definit ca „animal politic" a pus bazele filosofiei politice ca ştiinţă politică modernă. Acesta e terenul pe care s-a dezvoltat la rîndul ei antropologia politică, sintagma desemnînd însă în ziua de azi un domeniu de cercetare specific care a apărut din investigaţiile etnografice realizate de-a lungul acestui secol.

Extinderea cunoaşterii noastre despre societăţile îndepărtate nu a dus imediat la o mai bună înţelegere a fenomenului politic. Primele descoperiri ale antropologilor au scos în evidentă caracteristici pînă în acel moment puţin cunoscute ale organizării sociale asa-zis primitive. La capătul unei anchete întreprinse în cadrul a numeroase societăti, L.H. Morgan (1877) a demonstrat faptul că legăturile parentale constituie în cazul lor adevărata armătură a socialului. Distincţia pe care el o propune, între societăţile gentilice si societăţile statale, caracteristică unui punct de vedere evoluţionist, a influenţat foarte mult evoluţiile ulterioare ale antropologiei. Ea a avut ca efect pozitiv faptul că i-a determinat pe cercetători să-si multiplice anchetele privitoare la formele parentale, însă acestea se mărgineau să repereze în cadrul societăţilor studiate ceea ce ar fi putut apărea ca schiţă sau germen al structurilor politice în înţelesul modern al cuvîntului. Expresia de „societate nestatală" rezumă destul de bine această proble-matică ce a prevalat pînă în anii '30. Problema originii statului mobiliza spiritele: interesul era stîrnit mai ales de reconstituirea verigilor lipsă dintre absenta politicului (societăţile „primitive") si politicul în exces (statul birocratic contemporan).

Această problematică va fi repusă în discuţie de lucrările lui R.H. Lowie (1927), apoi de cercetările de africanistică ale antropologilor britanici. Analizînd organizarea socială a nuerilor din Sudan, E.E. Evans-Pritchard (1940) a arătat că, în absenta oricărei forme institutionalizate de guvernămînt, relaţiile dintre grupurile teritoriale se supun principiului opoziţiei complementare : în caz de conflict, segmentele izolate fuzionează pentru a constitui o unitate mai vastă, de o extensiune echivalentă celei a grupării adverse. Viata politică e marcată de o alternantă de alianţe si confruntări, de scindări si fuziuni.

Gratie acestui dispozitiv, se păstrează unitatea societăţii globale, se menţine echivalenţa dintre grupuri, şi asta fără o instanţă ierarhic superioară înzestrată cu putere de coerciţie. „Anarhia ordonată" a nuerilor nu este un caz izolat; caracteristici analoage sînt prezente si în alte societăţi. într-o lucrare consacrată sistemelor politice africane, Evans-Pritchard si M. Fortes (1940) au realizat un tablou comparativ al formelor de organizare politică, tablou în care, alături de societăţile statale, ei introduc categoria societăţilor segmentare, în care includ grupurile a căror reglare nu este asigurată de o organizare administrativă, juridică si militară, ci de ansamblul relaţiilor dintre segmentele definite prin localitate si filiaţie.

Această încercare tipologică marchează de fapt adevărata naştere a antropologiei politice. De acum înainte, lucrările consacrate politicului din societăţile asa-zis acefale se vor multiplica. Treptat, se impune un nou punct de vedere care 'vizează depăşirea aparentelor instituţionale, pentru a scoate în evidentă politicul, conceput acum ca un subsistem al unui sistem social global, la fel ca relaţiile parentale sau religia. în cadrul concepţiei structural-functionale ce prevala la Evans-Pritchard si la majoritatea antropologilor britanici, politicul este ceea ce asigură indispensabila unitate a structurii sociale. Dacă această funcţie integratoare a politicului e manifestă în societăţile statale, în care aparatul administrativ garantează coeziunea si ordinea, aceasta nu înseamnă că ea ar fi mai puţin prezentă în organizările segmentare, în care echilibrul e menţinut gratie relaţiilor de opoziţie complementare.

Această abordare a politicului a suscitat diverse critici. în primul rînd, înmulţirea cercetărilor de teren a condus la nuanţarea distincţiei clasice între societăţi segmentare

si state. S-a subliniat mai ales faptul că sistemul genealogic ocupa un loc fundamental în cadrul statelor tradiţionale, iar acestea din urmă combinau uneori centralizarea puterii cu relaţiile de opoziţie dintre unităţile genealogice. Alte critici au vizat concepţia structural-functională a politicului, concepţie ce pretinde izolarea unui subsistem politic si privilegiază echilibrul si coeziunea, în detrimentul tensiunilor si al raporturilor de forte. Studiind populaţia kasin din Birmania, E.R. Leach (1954) a evidenţiat caracterul dinamic al procesului politic din cadrul acestei societăţi care oscilează neîncetat între un model democratic si un model ierarhic.

Un alt antropolog britanic, M. Gluckman (1963), a încercat să determine rolul conflictelor în funcţionarea unor state africane. Rebeliunea apare aici ca un element inerent sistemului ; ea oferă unei societăţi mijlocul de a surmonta tensiunile, adu-cîndu-le la viată în forme repetitive, adesea ritualizate. Fără a pune la îndoială con-ceptia functionalistă a societăţii ca totalitate ce-si reproduce în mod circular echilibrul, Gluckman nu se fereşte să vină cu ideea că acest echilibru e instabil. Antropologia politică, asa cum o concep Gluckman si discipolii săi de la scoala din Manchester, are sarcina de a sonda această instabilitate.

Din această perspectivă, politicul va fi conceput de acum înainte ca *proces;* interesul antropologilor se îndreaptă mai degrabă spre acţiune decît spre structuri. M. Schwartz, V. Turner si A. Tuden conferă precizie acestei idei, dînd antropologiei politice următoarea definiţie: ’„studiul proceselor implicate în alegerea şi realizarea obiectivelor publice şi folosirea diferenţiată a puterii de către membrii unui grup, membri interesaţi de aceste obiective” (1966’:7). Teoreticienii acţiunii politice studiază interacţiunea’indivizilor şi/sau a grupurilor în raporturile de putere. Unii antropologi tratează politicul ca pe o formă elaborată de joc, în care se aplică două tipuri de reguli: regulile normative, reguli de joc acceptate oficial de adversari, si regulile pragmatice, care pun în practică strategiile concurente.

Aceste analize scot în evidentă noţiunea de „decizie” *(decision-making process).* Dispunînd de un ansamblu dat de resurse, fiecare jucător trebuie, pentru a obţine rezultate satisfăcătoare, să ia decizii compatibile atît cu mijloacele ce-i stau la îndemînă, cît si cu regulile în vigoare. El trebuie să realizeze simultan maximizarea cîstigurilor si minimizarea costurilor. Recursul la teoria jocului, si chiar la cibernetică, doveste ’o preocupare comună a antropologilor, datînd din anii ’60 : a gîndi politicul dintr-o perspec-tivă dinamică, utilizînd - uneori într-o manieră aproximativă - instrumente conceptuale preluate de la alte ştiinţe. Mişcarea de decolonizare din lumea a treia i-a condus totodată pe cercetători la repunerea în discuţie a viziunii oarecum etnocentriste a unei împărţiri în două a societăţilor: societăţi fără istorie şi o lume modernă cunoscătoare unică a istoricităţii. Pentru G. Balandier (1967), în orice societate politicul poartă marca istoriei: el este locul privilegiat al tensiunilor si contradicţiilor din cadrul unei formaţiuni sociale.

în aceeaşi epocă, renaşterea marxismului a contribuit la reactualizarea problemelor ce tin de originea statului si de tranziţia de la o societate fără clase la societatea divizată în clase. Antropologii marxişti’se diferenţiază de teoreticienii acţiunii sub două aspecte: pe de o parte, ei reînscriu procesul politic în contextul său social şi istoric: puterea nu poate fi concepută în afara totalităţii structurate a constrîngerilor socio-economice; pe de altă parte, viziunea dinamistă a puterilor, concepute ca un rezumat al conflictelor si strategiilor concurente, le părea insuficientă. Politicul este ansamblul de metode prin care un grup îsi impune hegemonia într-o societate dată. Demersului actionalist i se substituie o abordare avînd ca obiect mecanismele de dominare (Meil'lassoux, 1977).

Dezbaterea legată de legitimitatea transferului modelului marxist al lumii capitaliste asupra unui tip de societate diferit a ocultat oarecum problema structurilor de putere. Se pare că politicul era considerat doar în calitatea lui de expresie a unei dominări, ale cărei rădăcini trebuiau căutate în procesul de producţie. Concepţie legată, în fond, de definirea „suprastructurală” a politicului, concepţie dragă lu’i Marx si discipolilor săi. Putem observa că problematica dominării nu a favorizat aproape deloc dezvoltarea

analizelor specifice ale procesului politic. Antropologii care acordă mare atenţie antagonismelor sociale tind mai degrabă să se ocupe de condiţiile socio-economice ale exercitării puterii decît să analizeze impactul pe care ierarhiile si mecanismele politice îl au asupra funcţionării globale a grupurilor.

Dintr-o perspectivă diferită, antropologii au încercat să rezove problema locului acordat politicului în societăţile în care noţiunea de „putere" nu este, ca în societăţile noastre, asociată celor de „autoritate" si „coerciţie". Exemplul instituţiei „şefiei" din America de Sud este revelator. Asa cum a arătat Levi-Strauss în legătură cu populaţia nambikwara din Brazilia (1944), Iputerea" „şefiei" se întemeiază pe consimtămînt. S-ar părea că în aceste societăţi amazoniene, grupul, recunoscînd totuşi rolul'eminent al unui individ în organizarea unor anumite activităţi colective, încearcă să se ferească de implicaţiile exerciţiului puterii.

Constatarea menţionată l-a condus pe P. Clastres (1974) la interpretarea acestei atitudini din unele societăţi indiene ca pe manifestarea unei veritabile rezistente practice si filosofice la violenta coercitivă în care, după opinia lui, rezidă însăşi esenţa puterii. Izolat, adoptînd un „limbaj dur ce nu aşteaptă răspuns", „şeful" e constrîns să rămînă la periferia schimburilor interumane. Teza lui Clastres, rezumată într-o formulă -„societatea împotriva statului" -, pune în lumină incompatibilitatea acestor două tipuri ideale: societăţile primitive şi statul centralizat. Dezbaterile filosofice alimentate de această teză aproape că au eclipsat analizele referitoare la natura puterii si, mai precis, contraserviciile pe care societăţile insuficient stratificate le impun puterii. „Consimtă-mîntul", pentru a relua o expresie utilizată de Levi-Strauss si, mai recent, într-un alt context, de M. Godelier (1984), nu implică oare faptul că societatea exercită un veritabil control asupra celui care întrupează puterea?

Cercetări recente, avînd ca obiect societăţi africane în care politicul comportă o dimensiune instituţională mai accentuată, ilustrează felul în care aceste societăţi nu contenesc să-i reamintească puterii precaritatea ei esenţială. într-o lucrare celebră si controversată, J.G. Frazer (1890) a descris unele din aceste „monarhii divine" ce se întemeiază pe relaţia privilegiată pe care o întreţine suveranul cu forţele supranaturale si divine. Frazer arăta mai ales că una din caracteristicile acestor monarhii este uciderea rituală a suveranilor la primul semn de neputinţă fizică. Cercetările lui A. Adler (1982) la moundangii din Ciad si cele ale lui J.-C. Muller (1980) la triburile rukuba din Nigeria au demonstrat că regicidul ritual se înscrie în însăşi logica relaţiilor ce-l leagă pe suveran de ceilalţi membri ai societăţii. Fiecare domnie descrie un veritabil ciclu, la sfîrşitul căruia se operează o reaşezare a lumii. Prin uciderea regelui, societatea îşi asumă inevitabilul: discontinuitatea ciclurilor. Producînd ea însăşi ruptura, societatea îsi rezervă metodele de a controla esenţialul acestui proces.

'în acest univers, în care nu există o separaţie strictă între politic si religios, puterea nu putea să se identifice numai cu instituţia'politicului. Ea nu este decît *una* dintre puteri, fiind nevoie să fie redefinită în cadrul totalităţii concepţiilor relative la persoană si societate. M. Auge (1977) numeşte „ideo-logică" această configuraţie a puterii si a puterilor ce organizează simultan raporturile de forţă si raporturile de sens. Confruntaţi cu evenimente precum boala sau moartea, individul si societatea încearcă să le prevină sau, cel puţin, să si le asume, recurgînd la această teorie implicită si totalizantă a puterilor, prin practici foarte diferite precum vrăjitoria sau ritualurile de încoronare. Antropologul e mai puţin preocupat de identificarea formelor de organizare politică, cît de meditaţia asupra eficacităţii practice şi simbolice a puterilor. Antropologie a repre-zentărilor, antropologie politică: graniţele par să fie abolite.

Descrierea fenomenelor de putere din culturile neoccidentale ne obligă, ca o conse-cintă indirectă, să reflectăm asupra statutului politicului din societăţile noastre. Studiul lui Ľ. Dumont (1966) consacrat sistemului indian al castelor este,'din acest punct de vedere, exemplar. Reluînd distincţia weberiană dintre putere si statut, acest autor demonstrează faptul că, în opoziţie cu cultura noastră în care primează referinţa la putere, în India, principiul ierarhic este cel care organizează societatea ca'tot,

determinînd aria efectivă a puterii regale. Opunînd cele două tipuri ideologice incarnate de *homo hierarhicus* si *homo aequalis,* Dumont invită antropologia să studieze, dintr-o perspectivă comparatistă mai riguroasă, eterogenitatea culturilor politice. Oricît de ambiţios ar putea părea acest proiect, dezvoltările recente ale etnologiei societăţilor europene ne permit să ne imaginăm o abordare comparatistă a unor fenomene precum organizarea teritoriilor politice, reţelele si ritualurile legate de putere. Acest du-te-vino între societăţile îndepărtate si cele moderne poate îmbunătăţi substanţial cunoaşterea fenomenului'politic din societăţile moderne.

Marc ABELES

• ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi,* Payot, Paris. - „L'anthropologie politique aujourd'hui", 1988, în *Revue francaise de sciences politiques,* 38 (5). - AUGE M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort,* Flammarion, Paris. - BALANDIER G., 1967, *Anthropologie politique,* PUF, Paris. - CLASTRES P, 1974, *La societe contre l'Etat,* Editions de Minuit, Paris. - DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus,* Gallimard, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer,* Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer,* Gallimard, Paris, 1968). -EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M. (ed.), 1940, *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes politiques africains,* PUF, Paris, 1964). - FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough. Studies on Magic and Religion,* 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or,* 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). - GLUCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Societies,* Cohen & West, Londra. - GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel. Pensee, economies et societes,* Fayard, Paris. - LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure,* Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie,* Francois Maspero, Paris, 1972). - LEVI-STRAUSS C, 1944, „The Social and Psychological Aspects of Chieftain-ship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", în *Transactions of the New York Academy of Science,* 7 : 16-32. - LOWIE R.H. (1927) 1962, *The Origin of the State,* Russel & Russel, New York. - MEILLASSOUX C, 1977, *Terrains et theories,* Anthropos, Paris. - MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society,* H. Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique,* Anthropos, Paris, 1971). - MULLER J.-C, 1980, *Le roi bouc emissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria,* Serge Fleury Quebec. - SWARTZ M., TURNER V., TUDEN A., 1966, *Political Anthropology,* Aldine, Chicago.

POPULAŢIE

1. Populare

Cuvîntul „populare" trimite la „a popula" (a se stabili, a se instala) si „a locui" (a ocupa). în primul caz, un fenomen dinamic; în cel de-al doilea, unul static. în prima accepţie, cuvîntul face referire la felul în care un teritoriu e populat (lent sau rapid) si la exploatarea resurselor lui. Acestui prim sens i se alătură expresiile şi cuvintele: val şi interval (de populare), front (pionier), deplasare, colonizare, oekumena (M. Sorre, 1943). A doua accepţie exprimă starea momentană a repartiţiei populaţiei într-un spaţiu de referinţă, modalitatea în care societăţile ocupă si marchează oekumena. Se spune despre populare că este continuă, discontinuă, grupată, dispersată, urbană, rurală. Se vorbeşte de asemenea de contrast sau dezechilibru (de populare) sau de pondere (a populaţiei). Trebuie remarcat faptul că termenul „populare" („populaţie") e adesea utilizat ca atribut (implantare de populaţie, formă de populare) sau este urmat de un calificativ (populaţie stabilă).

Cuvîntul „populare" sugerează o stare transformabilă si nu are sens decît prin raportare la spaţiu si la natura teritoriilor locuite. Termenul acoperă totalitatea proceselor demografice, naturale (natalitate, fecunditate, mortalitate) si migratorii (emigraţie, imigraţie) ce fac ca un teritoriu dat să fie ocupat în forme susceptibile de a fi modificate.

Trebuie să apelăm la istorie pentru a explica opţiunile (hazard sau necesitate) pe care, într-o anumită perioadă, a trebuit să le facă o populaţie sau alta (Braudel, 1986). Unele tipuri de populare semnifică, de exemplu, faptul că o populaţie a putut fi obligată

să se grupeze din motive de securitate (refugiul populaţiilor bandiagara sau hombori, Mali) sau, mai recent, pentru a se conforma unor obligaţii administrative (bantustanele din Africa de Sud, taberele canacilor din Noua Caledonie, rezervaţiile indienilor din America de Nord). în mod contrar, o populare discontinuă, cu densitate scăzută, poate traduce împrăstierea în fata unui agresor sau dificultatea de a se menţine ca unitate (populaţie mobilă), dificultate datorată factorilor naturali (raritatea resurselor de apă, endemie).

încercări de dată recentă vizează modificarea repartiţiei populaţiei, fie pe scară mare (transmigratia indoneziana, populareа Amazoniei si a cerrados-urilor braziliene), fie avînd o mai mică amploare (colonizarea agricolă a părţii centrale a statului Togo, amenajarea văilor ocupate de populaţia volta în Burkina Fasso). Aceste fenomene au provocat efecte diverse. Există într-adevăr praguri de populare, dincolo de care un sistem de producţie nu-si poate asigura reproducerea. Decizia de a aloca, prin transfer de populaţie, resurse umane unor regiuni nepopulate sau socotite a fi subpopulate, determinînd migraţii interregionale sau impunînd în mod autoritar deplasarea, sub pretextul „dezvoltării" sau din raţiuni politice (Etiopia), nu atinge întotdeauna idealul de populare dorit (noţiunea de *carrying capacity*; Marinov, 1974).

Popularea se măsoară în densitate, aceasta fiind raportul dintre cifra populaţiei care ocupă un anumit spaţiu si suprafaţa acelui spaţiu. Exprimată în locuitori'pe kilometru pătrat, densitatea permite compararea din' punct de vedere cantitativ a ponderii în teritoriu a diferitelor tipuri de populaţie. în relaţiile dintre societăţi, teritorii si ecosisteme, ponderea numerică a oamenilor în teritoriu măsoară acţiunea societăţii asupra mediului. „Fără excepţie, ponderea demografică scăzută vorbeşte despre o simplă prelevare : valorile cele mai mari sînt legate de societăţile de defrişori care manipulează ecosistemul si reorientează în folos propriu transformările energetice din natură. Valo-rile ridicate semnifică o restructurare totală a sistemelor naturale" (sau ignorarea lor totală: societăţile industriale) (Sautter, Barrau, Gourou,1979).

Scala densităţilor nu are, totuşi, o aplicare universală. Cifrele nu dobîndesc semni-ficatie decît prin raportare la o situaţie particulară, cunoaşterea acesteia permitînd stabilirea diagnosticelor regionale. Interpretarea provoacă totuşi controverse, ma'i cu seamă atunci cînd ele susţin sau sînt susţinute de ideologii sau priorităţi politice (spaţiu vital, expansiune colonială, teorii malthusiene). Aşadar, noţiunile de'„suprapopulare" si „subpopulare" sînt relative, ca si aceea de „densitate"'. De exemplu, densitatea populaţiei Olandei, foarte ridicată,' nu este neapărat un indiciu de suprapopulare. Sahelul si Australia aborigenă sînt subpopulate? Trebuie pusă în discuţie „supra-popularea" Ruandei (Cambrezy, 1984) ? Similar, practicile nataliste pot fi explicate prin constatarea unei subpopulări a spaţiului naţional, asa cum se întîmplă în Libia, în Algeria si în unele state ale Africii negre (Retel-Laurentin, 1974). Dimpotrivă, propaganda pentru contraceptie e consecinţa unui diagnostic de suprapopulare (China, India).

Studiul demografic necesită definirea exactă a scalei de observaţie si a condiţiilor locale de viată. Insulele Polineziei pot părea suprapopulate dacă nu se ia'în considerare suprafaţa biotopului marin ce generează esenţialul de resurse proteice al populaţiilor insulare. De fiecare dată, punctul de vedere' al analistului, ideologia de la care se reclamă, ca şi credinţele religioase sau filosofice pot influenţa diagnosticul.

B. ANTHEAUME, J.-Y. MARCHAL

• BOSERUP E., 1965, *The Conditions of Agricultural Growth; the Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Evolution agraire et pression demographique*, Flammarion, Paris, 1970). - BRAUDEL F, 1986, *L'identite de la France*; t. II, *Les hommes et les choses*, I parte: „Le nombre et les fluctuations longues", Arthaud - Flammarion, Paris. - CAMBREZY L., 1984, *Le surpeuplement en question. Organi-sation spatiale et ecologie des migrations au Rwanda*, ORSTOM, Paris. - MALTHUS T.R., 1803, *An Essay on the Principle of Population* (trad. fr. *Essai sur le principe de population*, Gontier, Paris, 1963). - MARINOV H., 1974, „Optimum spatial, ressources et environnement",

în *L'Espace geographique*, III (4): 287-293. - PELISSIER P., S. DIARRA, 1978, „Strategies traditionnelles, prise de decision moderne et amenagement des ressources naturelles en Afrique soudanienne", *în Amenagement des ressources naturelles en Afrique: strategies tradi-tionnelles et prise de decision moderne*, UNESCO, Paris: 37-57. - RAISON J.-P, 1968, La colonisation agricole des terres neuves intertropicales, în *Etudes Rurales*, 31: 5-112. -RETEL-LAURENTIN A., 1974, *Infecondite en Afrique noire. Maladies et consequences sociales*, Masson, Paris. - SAUTTER G., 1966, *De* l'*Atlantique au fleuve Congo. Une geographie du sous-peuplement. Republique du Congo, Republique gabonaise*, 2 vol., Mouton, Paris - Haga. - SAUTER G., BARRAU J., GOUROU P, 1979, „Populations, civilisations et societes humaines", în *Ecosystemes forestiers tropicaux*, UNESCO, Paris. - SORRE M., 1943, *Les fondements biologiques de la geographie humaine. Essai d'une ecologie de l'homme*, Armand Colin, Paris.

2. Migraţii

Dezechilibrele demo-economice din teritoriul naţional si internaţional al ţărilor lumii a treia, consecinţe ale strategiilor economice coloniale si postcoloniale ale'ţărilor industrializate, favorizează si întreţin migratia forţei de muncă dinspre mediul rural către zonele de extracţie a materiilor prime si către regiunile agricole de rentă, ca si către zonele urbane unde se concentrează investiţiile publice de ordin economic, şcolar si sanitar. Acest cadru de dependentă (Amin, 1974; Singer, 1975) permite înţelegerea următorului fenomen: în 1980, 20 de milioane de lucrători originari din lumea a treia s-au îndreptat, jumătate spre Europa si Statele Unite, cealaltă jumătate spre Venezuela, Arabia Saudită, Africa de Sud si tă'rile de pe coasta de vest a Africii. Cît priveşte migratiile interne, acestea participă în procent de 40% la dublarea, la 8-12 ani o dată, a populaţiei majorităţii capitalelor lumii a treia, avînd un rol important în fronturile de colonizare agricolă, ca în cazul Amazoniei braziliane si Indoneziei, fronturi deschise la iniţiativa politicii de dezvoltare duse de organismele internaţionale. însă proletarizarea ţărănimii nu este totală; într-adevăr, numai cîtiva membri ai grupului domestic de deplasează: femeile cel mai adesea în oraşe, bărbaţii, în zonele agricole sau în strai-nătate. Aceşti emigranţi asigură reproducerea grupului lor domestic în mediul lui originar (Meillasoux, 1975 ; Arizpe, 1981). Apoi, ei favorizează inserţia altor membri ai grupului sau ai comunităţii în regiunile de adopţie.

Se constituie astfel filiere sau reţele de migratie familială, fenomen ce are ca efect intensificarea mobilităţii acestor grupuri. Oricum, noile generaţii de imigranţi se inserează din ce în ce mai greu în mediile de adopţie, tentativele lor de integrare se multiplică pentru fiecare teritoriu si pentru toate sectoarele de activitate, mai cu seamă pentru sectorul nestructurat. Aceşti imigranţi alcătuiesc o populaţie flotantă, de periferie : a oraşelor, a polilor de dezvoltare si a fronturilor de colonizare. Deplasările lor nu mai sînt ciclice sau definitive aşa cum erau în trecut; sînt, dimpotrivă, multipolare, de durată si cu parcurs variabil, reversibile (Pispal, 1986). Absenta îndelungată a acestor imigranţi implică o transformare a raporturilor sociale cu comunitatea si grupul domestic originar, necesitînd o redefinire a regulilor din interiorul comunităţii, ca si a rolurilor din cadrul grupului. în ceea ce-i priveşte pe emigranţi, ei participă din ce în ce mai mult la o singură cultură, cea a absenţei.'

A. QUESNEL

• AMIN S., 1974, „Introduction" la S. Amin (ed.), *Mocern Migrations in Western Africa*, Oxford University Press, Londra. - ARIZPE L., 1981, „Relay Migration and the Survival of the Peavant Household" în J. Balan (ed.), *Why People Move*, UNESCO, Paris Press. -MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. - PISPAL (Programa de Investigaciones Sociales sobre Poblacion en America Latina), 1986, *Se fue a volver*, Seminar despre migratiile temporare în America Latină, Colegio de Mexico, Mexico. -SINGER P, 1975, *Poblacion y desarollo*, Mexico, Siglo XXI.

PORTUGALIA. Antropologia portugheză

Dacă luăm cuvîntul „antroplogie" în înţelesul lui cel mai cel mai larg, acela al reflecţiei asupra alterităţii culturale, apariţia antropologiei portugheze datează încă din epoca marilor descoperiri. Printre scrierile cele mai importante ale acelei perioade am putea cita descrierea primelor contacte cu populaţiile amerindiene realizată de Pero Vaz de Caminha (1550), *Călătoriile aventuroase* în Orient ale lui Fernão Mendez Pinto, publicate în 1614, celebra *Suma Orientalis* a lui Tomas Pires, mort în 1524 într-o închisoare chineză, si *Historia da Etiopia* (1622) a iezuitului Pero Pais, care a trăit douăzeci si nouă de ani în Etiopia si a cărui lucrare constituie un model de rigoare istorică.

Cu toate acestea, etnologia, antropologia si folclorul nu se constituie în domenii de cunoaştere decît în prima parte a secolului al XIX-lea. Influenţaţi, în timpul exilului lor la Londra, de ideile romantice, Alexandro Herculano si Almeida Garret au fost cei dintîi portughezi care s-au consacrat culegerii formelor populare de literatură. După exemplul lor, au fost numeroşi cei care s-au dedicat cu plăcere studiului tradiţiilor si folclorului (Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso, Teofilo Braga, Tomas Pires, Leite de Vasconcelos, Manuel Viegas Guerreiro etc). Unei întregi generaţii de cercetători, originari din Porto, îi revine meritul de a fi elaborat, la sfîrsitul secolului trecut, o metodă de abordare a „culturii populare", metodă aplicabilă arˈtei, literaturii, comportamentelor lingvistice, ca si istoriei sociale, arheologiei sau antropologiei fizice. Ideea că în cultura populară se regăsesc reminiscenţe ale vechilor stadii religioase asigura, în opinia acestor cercetători, unitatea acestui domeniu de studiu. Lucrarea *Elementos de antropologia* (1881) a lui Oliveira Martin, un veritabil tratat de antropologie de inspiraţie evoluţionistă, sau lucrarea despre ţigani a lui A. Coelho (1892), devenită clasică, dovedesc vitalitatea cercetărilor acelei perioade.

Multe lucrări de valoare, datînd de la sfîrsitul secolului al XIX-lea, au fost recent salvate de la uitarea la care fuseseră pe nedrept condamnate: cercetarea cu privire la *fado* a lui Pinto de Carvalho, studiul despre obiceiurile rurale din Alentejo realizat de Silva Picao sau lucrarea lui Santos Cruz despre prostituţia din Lisabona. Un alt cercetător de talent, A.A. Rocha Peixoto, a lăsat o valoroasă operă ce cuprinde subiecte foarte diverse (ofrandele votive, tatuajul, habitatul pescarilor, blazonul...); totuşi, principala sa contribuţie este fără îndoială studiul despre „reminiscenţele regimului comunitar în Portugalia" *(Obras*, 1967-1975). într-adevăr, pentru prima dată era formu-lată o problematică ce va deveni o temă majoră a cercetărilor etnologice în Portugalia: cea a sistemului comunitar si a raporturilor lui cu egalitarismul.

Jose Leite de Vasconcelos, unul dintre cei mai tineri membri ai generaţiei din Porto, a exercitat o notabilă influentă intelectuală chiar dincolo de cercurile etnologice, mai cu seamă datorită celor zece volume ale lucrării *Etnografia Portuguese* (publicate între 1933 si 1985). Concepută la graniţa dintre veacuri, ea furnizează un soi de inventar al „vieţii populare" din Portugalia. Această operă, continuată după moartea lui Leite de Vasconcelos, a contribuit la modificarea atitudinii portughezilor fată de propria lor cultură si tradiţie. într-adevăr, la originea întreprinderilor etnografice ale cercetătorilor acestei generaţii se află problema identităţii naţionale portugheze. Leite de Vasconcelos e pe deplin explicit în această privinţă atunci cînd defineşte etnografia ca „studiu a ceea ce conferă caracter specific si coeziune unui popor, si prin acestea îl distinge de celelalte" (op. *cit.*, t. I, p. 2). Această concepere a etnografiei va domina si primele cercetări ale luiJorge Dias.

Preocuparea etnologilor portughezi de a înţelege în primul rînd fenomenul propriei culturi explică fără îndoială întîrzierea apariţiei antropologiei coloniale. întemeierea, în 1875, a Sociedade de Geografia de Lisboa,' a constituit prima tentativă de a spori cunoştinţele despre popoarele colonizate. într-adevăr, Societatea a încurajat publicarea scrierilor' exploratorilor si a lucrărilor de istorie si de geografie. Nu e mai puţin adevărat însă că singura monografie etnologică despre' o populaţie colonizată de Portugalia

(thonga, sudul Mozambicului) se datorează unui misionar metodist elveţian, H. Junod (1927). De la mijlocul anilor ’30 si pînă la începutul anilor ’50, singurele publicaţii oficiale sînt cele de antropologie fizică, realizate de autori precum Mendes Correa si discipolul său Santos Junior.

La mijlocul anilor ’50, tentativele de modernizare a sistemului colonial, ca si influenta exercitată de antropologia culturală americană asupra unor autori precum’J. Dias au modificat situaţia etnologiei în Portugalia. în primul rînd, se constituie o etnografie „exotică”. Ca dovadă, pe lîngă lucrările lui Dias despre populaţia macondo din Mozambic (1964), ale lui Carlos Esterman despre populaţiile din sud-vestul angolez sau ale lui Ruy Cinatti, discipol al lui E.E. Evans-Pritchard, despre Timor, cercetările unei noi generaţii de etnologi, apărute în anii ’60-70, între care cele mai reprezentative sînt cele ale Mesquitelei Lima despre populaţia kyaka (yaha, Angola-Zair) si ale lui Rodriguez de Aria despre divinaţia chokwe (Angola-Zair). în al doilea rînd, conceperea însăşi a antropologiei s-a modificat, în sensul că ea va fi de acum înainte definită ca studiu al *diferentelor* sociale si culturale si nu doar ale celor ce tin de identitatea naţională.

Imediat după căderea dictaturii, în 1974, are loc o schimbare profundă a contextului instituţional al etnologiei portugheze si a cadrelor sale de referinţă teoretică si metodologică. Prima monografie publicată în Portugalia, în 1977, înscriindu-se pe'deplin în perspectivele antropologiei sociale, este lucrarea lui Jose Cutileiro, A *Portuguese Rural Society* (ed. engleză, 1971). Monografia e consacrată studierii formelor de stratificare a claselor, de proprietate asupra pămîntului, de patronaj si de exploatare economică în Alentejo, regiune marcată de proletarizarea lucrătorilor agricoli si de tensiuni socio--politice. Autorul critică ideologia care tine de concepţia despre ’comunitatea rurală dezvoltată de Jorge Dias, concepţie care,’asa cum a arătat Pais de Brito (1980), era în deplin acord cu discursul oficial al regimului Salazar. Două monografii recent publicate cotinuă drumul deschis de Cutileiro: una a unui sat din apropiere de Rio de Onor, studiat de Dias, în care Brian Juan O’Neill destramă mitul egalitar şi comunitar, şi una realizată de Joao de Pina-Cabral în două parohii din Minho, în care autorul se strădu-ieste să înfăţişeze felul în care ţăranii conciliază două sentimente, cel al apartenenţei comunitare si cel al unui destin împărtăşit, marcat de existenta diferentelor tranşante de statutul socio-economic si de experienţa exploatării.

Lucrările etnografice ale anilor ’80 sînt legate de o temă cu puternice rădăcini în antropologia portugheză: rolul şi puterea femeilor în cadrul familiei. însă vechea dezbatere asupra matriarhatului la ţărănimea din nord a lăsat locul unei noi probleme : influenta femeilor în procesele de emigrare masculină, rolul pe care îl joacă acestea în creşterea numărului de naşteri nelegitime, locul lor în organizarea domestică în general (B.J. O’Neill, J. de Pina-Cabral, C. Bretell, M. Espirito Santo). Numeroşi cercetători străini aflaţi în anchete de teren în Portugalia (E. Willems, C. Callier--Boisvert, J. Riegelhaupt etc.) s-au îndreptat si ei spre aceste nuclee de interes ale cercetătorilor portughezi.

în fine, trebuie să subliniem importanta metodologică a relaţiilor strînse pe care etnologia portugheză le întreţine cu istoria socială (Rowland, 1987). Acestea transpar atît din lucrările deja menţionate despre structurile familiale, cît si din cercetările făcute în alte domenii, cum’ar fi de pildă monografia lui J. de Freitas Branco despre utilajele agricole din Madera, sau lucrarea lui Joao Fatela consacrată marginalităţii sociale si violentei din Portugalia anilor ’30-’40.

în prezent există trei departamente de antropologie la Lisabona (Universitatea Nouă, Instituto Superior de Ciencias Sociais e Politicas - ISCP -, Instituto Superior de Ciencias do Trabalho e da Empresa - ISCTE), disciplina fiind predată în majoritatea universităţilor din provincie. Atît Museu e Laboratorio Antropologico din Coimbra, cît si Museu de Etnologia, fondat la Lisabona de Dias, prezintă azi semnele incontestabile ale reînnoirii.

DE PINA-CABRAL

• COELHO A., 1892, *Os Ciganos em Portugal. Com um estudo sobre cală,* Imprensa Nacional, Lisabona. - CUTILEIRO J., 1971, *A Portuguese Rural Society,* Clarendon Press, Oxford. -DIAS A.J., 1964, *Os Macondes de Mocambique. Aspectos Historicos e Economicos,* Junta de Investigacoes do Ultramar, Lisabona. 1964, *Os Macondes de Mocambique. Cultura material,* Junta de Investigacoes do Ultramar, Lisabona. 1970, *Os Macondes de Mocambique. Vida Social e Ritual,* Junta de Investigacoes do Ultramar, Lisabona. 1981 (1953), *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril,* Presenca, Lisabona. - JUNOD H., 1927 (1962), *The Life of a South African Tribe,* 2 vol., University Books Inc., New York. - LEITE DE VASCOCELOS J., 1933-1985, *Etnografia Portuguesa,* 9 vol., Imprensa Nacional, Lisabona. - OLIVEIRA MARTIN J.P, 1881, *Elementos de Anthropologia,* Bertrand, Lisabona. - O'NEILL B.J., 1984, *Proprietărios, Lavradores e Jornaleiras,* D. Quixote, Lisabona. - PAIS DE BRITO J., 1982, „O Estado Novo e a aldeia mas portuguesa do Portugal", în *O Fascismo em Portugal, Actas de Coloquio, Faculdade de Letras, 1980,* Regras do Jogo, Lisabona. - PINA-CABRAL J. de, 1986, *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho,* Clarendon Press, Oxford. - ROCHA PIXOTO A.A., 1967-1975, *Obras,* 3 vol., Cam Municipal, Povoa do Varzim. - ROWLAND R., 1987, *Anthropologia, Historia e Diferenca,* Afrontamento, Porto.

POSESIE

Spre deosebire de majoritatea fenomenelor ce tin de domeniul antropologiei, cultele de posesie au dispărut din cea mai mare parte a societăţilor occidentale contemporane - cu excepţia Italiei meridionale, unde apare în forma deosebit de atipică a tarantulismului (de Martino, 1966) -, în vreme ce în marea majoritate a societăţilor lumii a treia ele pot fi încă întîlnite. Astfel, percepţia obişnuită pe care o au occidentalii asupra fenomenelor de posesie e indirectă si se află în contradicţie cu semnificaţiile pe care aceste fenomene le presupun de fapt în societăţile unde ele sînt curente. '

Principiul de bază al posesiei este acelaşi peste tot: zei, spirite sau genii (are mai putină importantă cum le numeşte etnologul), care constituie adesea un panteon antro-pomorfic mai mult sau mai puţin structurat, „asediază" corpul unei fiinţe umane aflate în transă, în general în afara vreunei ceremonii organizate în acest scop. Cel „posedat", „mediumul" (considerat adesea în societatea sa „calul" zeului care îl „călăreşte" sau „sot" al acestuia), adoptă în acele momente comportamentul presupus al zeului în cauză. Zeii alcătuiesc astfel un soi de repertoriu de roluri, iar posesia semnifică pentru un subiect faptul de a „întrupa", în sens strict, un rol dat, în jurul căruia el improvizează în stare de transă (sau, după expresia saxonă, într-o „stare alterată de conştientă", stare care, în ciuda aspectelor sale spectaculare, este - deşi în mod inconştient -construită socialmente). Tot timpul cît durează posesia, subiectul nu este el însuşi, el „este" zeul, iar dacă se întîmplă ca în timpul transei să vorbească, zeul este cel ce vorbeşte prin gura lui (ceartă, cheamă, dezvăluie, profeţeşte, conform unor coduri sociale destul de bine definite). Sfîrşitul transei semnifică plecarea zeului; subiectul, căzut într-o stare de prostraţie, redevine el însuşi, nemaiaducîndu-si aminte nimic.

în jurul acestei scheme, variaţiile sînt infinite, fiind foarte dificil să formulăm o tipologie a cultelor de posesie. Acestea „comunică", în fiecare cultură considerată, cu alte sisteme magico-religioase, la rîndul lor în vigoare (cultul strămoşilor, culte „de altar" dedicate zeilor locali sau importaţi, societăţi ale măştilor, sisteme divinatorii, proceduri antivrăjitoreşti, magie sau şamanism etc.): un cult de posesie nu este de fapt niciodată un sistem suficient construit în jurul posesiei înseşi, considerîndu-se că între cultele de posesie din Asia (Vietnam sau Bali, de exemplu) si'cultele de posesie africane *(cf.* impozanta bibliografie a lui Zaretski si Shambauh, 1978) comparaţiile sînt dificile (sau artificiale), datorită deosebirii de contexte simbolice, religioase si'sociale.

Se poate totuşi propune următoarea generalizare, măcar în ceea ce priveşte culturile africane şi afro-americane: cultele de posesie practicate în societăţile dominate de monoteisme cu pretenţie universalistă (creştinism si islam) tind mai degrabă să functio-neze ca sisteme relativ autonome si enc'lavizate (preferenţial în cadrul grupurilor dominate sau marginale în raport cu clerul), în vreme ce, sub regim explicit „politeist"

sau „animist", posesia e mult mai diluată printre modalităţile multiforme de comunicare cu zeităţile, în cadrul unei reţele de practici rituale în care transa nu este în mod necesar un fenomen central. La prima situaţie se raportează principalele culte de posesie saheliene din contextul islamizat: *ndoep* la wolofi (Zempleni, 1966), *jine don* la mandingi (Gibbal, 1982), *holley* la songhai-zarma (Rouch, 1960), *bori* la hausa (Monfouga-Nicolas, 1972), *zar* la etiopieni (Leiris, 1958) si somalezi etc. Există desigur culte analoage (aduse de sclavii Sahelului) în ţările arabe (Maroc, Tunisia, Egipt). Acest prim caz include şi cultele de posesie afro-americane (Bastide, 1973) din context creştin : *candomble* sau *macumba* în Brazilia (Bastide, 1960), sau *voodoo* în Haiti (Metraux, 1957) etc. Aceste ultime culte, venite si ele din Africa neagră pe calea comerţului cu sclavi, au ca origine două mari sisteme magico-religioase înrudite din Golful Guineii, centrate pe *vodun* la aja-fon si pe *orisha* la yoruba (Verger, 1957), ce au servit ca matrice adaptărilor si inovaţiilor sincretice aduse de sclavii plantaţiilor din Lumea Nouă, inovaţii constînd într-o „recentrare" pe transa posesiei ca secvenţă rituală fundamentală. în sistemele magico-religioase aja-fon si yoruba, în Benin, ca si în Nigeria, deşi posesia este un element foarte important al practicilor religioase, ea este departe de a fi singura modalitate de comunicare cu divinităţile; acesteia i se alătură măşti, altare si „fetişuri", toate jucînd neîndoielnic un rol mai important, fără a se putea însă trasa nişte frontiere. Putem aşadar să considerăm că am trecut deja la a doua situaţie, o situaţie comună în numeroase culturi religioase din Africa Occidentală sau Orientală precolonială, locuri în care posesia nu formează o „instituţie" distinctă, însă constituie o modalitate de comunicare cu zeităţile, ce se întrepătrunde cu alte asemenea modalităţi *în cadrul aceluiaşi complex ritualic.*

Orice sociografie a posesiei evidenţiază în general faptul că anumite grupuri sociale sînt mai legate de aceste culte decît altele. Predominanta, printre posedaţii din societăţile africane, a femeilor si populaţiilor socialmente marginalizate, a servit ca suport pentru o viziune „cathartică" asupra posesiei, fenomen care ar juca rolul de executor simbolic-religios al celor excluşi - excluşi social aflaţi în căutare de compensaţii sau conspiraţii sau grupuri marginalizate de religiile universaliste dominante (Lewis, 1977). Fie că fenomenele de posesie sînt înfăţişate ca fiind „conspiraţii" sau „supape de siguranţă", fie că sînt socotite o „rezistentă" simbolică sau un „limbaj al celor oprimaţi", caracteristic interpretărilor functionaliste (Beattie, Middleton, 1969) este, în general, faptul că acestea propun, în fata unor întrebări reale, soluţii prea unilaterale si simpliste : dacă e limpede faptul că aceste culte de posesie nu sînt lipsite de raporturi cu structura socială, simbolică, religioasă si politică globală, e la fel de limpede că ele îsi pot asuma si alte funcţii, chiar inverse (de pildă aceea de a constitui, *în anumite cazuri*, sistemul ritual al grupurilor dominante sau, în alte situaţii, chiar de a-si găsi recruţi în toate păturile sociale), nefiind convenabil să le „reducem" la „funcţiile sociale" pe care se presupune că şi le asumă.

J.-P. OLIVIER de SARDAN

• BASTIDE R., 1960, *Les religions africaines au Bresil*, PUF, Paris; 1973, *Les Ameriques noires*, Payot, Paris. - BEATTIE J., MIDDLETON J. (ed.), 1969, *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Africana Publishing Corporation, New York. - CERTEAU M. de, 1970, *La possession de Loudun*, Julliard, Paris. - DE HEUSCH L., 1971, *Pourquoi l'epouser ? et autres essais*, Gallimard, Paris. - DE MARTINO M., 1966, *La terre du remords*, Gallimard, Paris. -GIBBAL J.-M., 1982, *Tambours d'eau*, Le Sycomore, Paris. - LEIRIS M., 1958, *La possession et* ses *aspects theătraux chez les Ethiopiens du Gondar*, Plon, Paris. - LEWIS I.M., 1977, *Les religions de l'extase*, PUF, Paris. - LEWIS I.M., 1986, *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge University Press, Cambridge. - MONFOUGA-NICOLAS J., 1972, *Ambivalence et cultes de possession*, Anthropos, Paris. - METRAUX A., 1957, *Le vaudou haitien*, Gallimard, Paris. - PRINCE R. (ed.), 1968, *Trance and Possession States*, R.M. Bucke Memorial Society, Montreal. - ROUCH J., 1960, *La religion et la magie songhay*, PUF, Paris. - ROUGET G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une theorie generale des rapports de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris. - STOLLER P, 1989, *Fusion of*

the Worlds. An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger, University of Chicago Press, Chicago. - VERGER P., 1957, *Notes sur le culte des Orisha et Vodun*, Institut Francais d'Afrique Noire, Dakar. - ZARETSKY I.I., SHAMBAUGH C, 1978, *Spirit Possession and Spirit Mediumship in Africa and Afro-America. An Annoted Bibliography*, Garland Publ., New York - Londra. - ZEMPLENI A., 1966, „La dimension therapeutique du culte des Rab, Ndop, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof, în *Psychopathologie africaine*, 2 (3): 295-439.

POTLATCH

Termenul *de potlatch*, provenind din jargonul chinook, limbă a negustorilor de la sfîrsitul secolului al XVIII-lea vorbită pe Coasta de nord-vest a Pacificului (America de Nord), înseamnă „dar" sau „a da" într-un context ceremonial. El defineşte un ansamblu de manifestări (sărbători, dansuri, discursuri, împărţire ostentativă de bunuri) practicate de populaţiile de pescari-vînători-culegători de pe'coastă. Organizate cu prilejul evenimentelor importante ale vieţii individului (căsătorie, înmormîntare, moştenire, iniţiere, schimbarea numelui ca urmare a schimbării statutului) si în contextele de rivalitate între şefi (în special la populaţia kwakiutl), aceste ceremonii îsi află expresia deplină în împărţirea de bunuri de prestigiu si de hrană de către o gazdă unor invitaţi întruniţi formal pentru validarea publică a prerogativelor familiale (Barrnet, 1938). *Potlatch-ul* este modalitatea prin care un individ dobîndeste si îsi menţine influenta politică si poziţia socială în cadrul unui sistem ierarhic de *ranguri Potlatch-ul* ratifică atît statutul celui ce face darul, cît si pe al aceluia care-l primeşte. Acesta din urmă are obligaţia de a înapoia, cu prilejul *potlatch-ului* pe care îl va organiza ulterior, cel puţin echivalentul darului primit. Obligaţia de a întoarce îndoit darul, explicitată ca atare de F. Boas (1899) şi reluată apoi de H. Codere (1950), prin analiza modelului kwakiutl, a fost infirmată de P. Drucker si R. Heizer (1967). Relaţia dintre dar si împrumutul cu dobîndă (Boas) a contribuit la dezvoltarea unei interpretări economice a *potlatch-ului*, însă împrumutul nu era decît o modalitate indirectă de a acumula bogăţii pentru a le redistribui. M. Mauss (1923) vorbeşte despre această instituţie ca despre o „prestaţie totală de tip agonistic" legată de principiul de rivalitate ce susţine sistemul schimb - dar. Ivit în context colonial, termenul *de potlach* aparţine vocabularului clasic al antropologiei. Practica *potlatch-ului* a fost interzisă de către guvernul canadian în 1884. Simbol al rezistentei indiene si semn contemporan al „renaşterii culturale", *potlach-ul* a devenit suportul'noilor mize politice.

M. MAUZE

• ADAMS J.W., 1973, *The Gitskan Potlatch*, Holt, Rinehart & Winston, New York. -BARNETT H.G., 1938, „The Nature of the Potlatch", în *American Anthropologist*, 40: 349-358. - BOAS F, 1899, „Twelfth and Final Report on the North-Western Tribes of Canada", în *Twelfth and Final Report for the Advancement of Science for 1898:* 40-61. -CODERE H. (ed.), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago -Londra. - DRUCKER P, HEIZER R., 1967, *To Make My Name Good, A Re-examination of the Southern Kwakiutl* Potlatch, University of California Press, Berkeley. - GOLDMAN I., 1975, *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, John Wiley, New York. - IRVIN T.T., 1977, „The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897-1972", în *Anthropology*, 1 (1): 65-77. - MAUSS M. (1923-1924), 1978, „Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les societes archai'ques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. - MAUZE M., 1986, „Boas, les Kwagul et le potlatch", *în L'Homme*, XXVI (4): 21-63. -ROSMAN A., P RUBEL, 1971, *Feasting with Mine Enemy. Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, Columbia University Press, New York. - SCHULTE-TENCKHOFF I., 1986, *Potlatch: conquete et invention*, Editions d'en Bas, Lausanne. - SUTTLES W., 1960, „Affinal Ties, Subsistence and Prestige among the Coast Salish", *în American Anthropologist*, 62: 296-305.

PRESTIGIU

Antropologia nu poate să propună o definiţie generală a prestigiului; deşi cu un cîmp de aplicaţie universal, noţiunea are totuşi un conţinut ce variază de la o societate la alta. Toate societăţile îsi repartizează membrii în funcţie de o anumită ierarhie de prestigiu, adică după aptitudinea, recunoscută fiecărui individ, de a incarna în mod exemplar, în aspiraţiile si comportamentele sale, valorile lor esenţiale. Acestui fundament de prestigiu i se asociază, în funcţie de tipurile de societăţi,' atribuite personale diverse cum ar fi cunoaşterea, competenta, bravura, genialitatea sau deţinerea unor capacităţi deosebite ce se manifestă în sfera supranaturalului. Aceste atribute sînt asociate, în maniere extrem de diferite, statutului social, economic si politic si poziţiei (moştenite sau cucerite) pe care o ocupă fiecare. în anumite locuri, prestigiul întemeiază o ierarhie, în altele le întăreşte pe cele deja instituite.

Cercetările etnologilor, consacrate mai ales societăţilor de tip *potlach* (Coasta de nord-vest a Pacificului), sistemelor politice de tip Big Men (Oceania), societăţilor războinice (Amazonia, Cîmpiile din America de Nord) si celor în care onoarea este o valoare dominantă (lumea mediteraneană), au arătat că, spre deosebire de alte principii de stratificare, prestigiul este singurul care nu stabileşte o structură ierarhică stabilă, un ansamblu ordonat de statute dobîndite. Legate de un proces permanent de competiţie în urmărirea unor scopuri ce nu pot fi atinse decît parţial, inegalităţile în privinţa prestigiului sînt obiectul unei revizuiri permanente. Mai mult decît' alte tipuri de inegalitate, care au caracter de sistem, ele fac simţită latura contingentă specifică destinului individual.

G. LENCLUD, M. MAUZE

• BOAS F., 1966, *Kwakiutl Ethnography,* University of Chicago Press, Chicago. - CLASTRES P, 1980, *Recherches d'anthropologie politique,* Le Seuil, Paris. - DRIVER H.E., 1969, *Indians of North America,* ed. a II-a revizuită, University of Chicago Press, Chicago. - HOGBIN I.H., 1937-1938, „Social Advancement in Guadalcanal, Solomon Islands", în *Oceania,* 9 : 127-151. -LOWIE R.H., 1935, *The Crow Indians,* Farrard & Rinehart, New York. - PERISTIANY J.G. (ed.), 1966, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society,* University of Chicago Press, Chicago. - SAHLINS M., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", în *Comparative Studies in Society and History,* 5 : 285-303; 1972, *Stone Age Economics,* Aldine - Athertone, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, ăge d'abondance,* Gallimard, Paris, 1976).

PRIMITIV

Noţiunea de „primitivism" aplicată societăţilor neoccidentale este o invenţie a secolului al XVIII-lea: ea se bazează pe ideea că sălbaticii - cu precădere amerindienii - sînt strămoşii sociali ai „civilizaţilor", ilustrînd un stadiu înapoiat de dezvoltare al acestora. Această noţiune, ca si cea de „civilizaţie" care îi este simetrică, nu poate fi disociată de o concepţie a istoriei care înfăţişează ansamblul societăţilor umane într-o mişcare uniformă', liniară si ascendentă.'Substantivul „primitiv", încă puţin utilizat în secolul al XVIII-lea, devine frecvent începînd cu 1850, adesea ajungîndu-se ca elaborarea conceptului să-i fie atribuită etnologiei evoluţioniste. Cu toate acestea, primitivismul antropologiei din secolul al XIX-lea este mai puţin coerent decît cel al Luminilor: prin extinderea cadrului temporal în care se înscrie dezvoltarea omenirii si prin influenta crescîndă a tezelor rasiale, sciziunea între sălbatici şi civilizaţi se adînceşte, ajungînd să fie de ordin biologic ; oamenii primitivi şi cei evoluaţi au încă o istorie comună, dar nu mai au aceeaşi esenţă si nici destine identice. „Primitivi" în sensul că sînt mai aproape de starea originară'a'omenirii, sălbaticii incarnează o metaforă sărăcită a istoriei trecute a civilizaţiilor, fiind condamnaţi prin „blestem organic" la stagnare culturală. Viziunea istorică în care îsi află rădăcinile noţiunea de „primitivism" este acum

respinsă; cu toate acestea, termenul e folosit adesea atît de publicul larg, încă tributar ideii conform căreia „sălbaticii" contemporani ar fi reflectarea vie a oamenilor din epoca pietrei, cît si de către etnologi. Printre alţi factori care explică menţinerea acestui cuvînt trebuie să notăm alunecarea noţiunii către ideea de anterioritate logică şi nu istorică: din această perspectivă, societăţile arhaice pot fi numite primitive nu pentru că ar fi „retardate", ci pentru că aceste societăţi incarnează forme structurale primare din punct de vedere logic.

A.-C. TAYLOR

• BRYSON G., 1945, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century,* Princeton University Press, Princeton, N.J. - BURROW J.W., 1966, *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory,* Cambridge University Press, Cambridge. - DUCHET M., 1984, *Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique,* La Decouverte,
Paris DURKHEIM E 1912 *Les formes &l&*mentaires *de* la *vie* religieuse Alcan Paris
LEVY-BRUHL L., 1922, La *mentalite primitive,* Alcan, Paris. - LOVEJOY A.O., 1948, *Essays in the History of Ideas,* John Hopkins University Press, Baltimore. - LOVEJOY A.O., BOAS G., 1935, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* John Hopkins University Press, Baltimore. - LUBBOCK J., 1865, *Pre-Historic Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages,* Murray, Londra. -MEEK R.L., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage,* Cambridge University Press, Cambridge. - TYLOR E.B. (1871) 1958, *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom,* 2 vol., Smith, Gloucester.

PRIMITIVISM (~UL ÎN ARTĂ)

Termenul de „primitivism", apărut la începutul secolului al XX-lea, se referă la o atitudine a sensibilităţii estetice occidentale ce constă în valorizarea formelor artistice arhaice, populare sau'antice, forme care constituie, într-o măsură diferită de la un artist la altul, sursă de inspiraţie. Mai exact, el desemnează interesul manifestat pentru artele primitive înţelese ca artă a primitivilor; din acest punct de vedere, evoluţia sa e inseparabilă, cel puţin în cazul Europei Occidentale, de „descoperirea" artei Africii negre si Oceaniei, de la început puse laolaltă într-o rubrică generală: „artă neagră" (Fauchereau, 1982; Laude, 1968 ; Leiris, Delange, 1967).

Pentru Gaugain, termenul de „primitiv" îl desemna nediferenţiat pe indian, egiptean sau polinezian, adică „naturalul", „barbarul", „simplul" (Goldwater, 1988); reprezentanţii fauvismului (Vlaminck, Derain, Matisse) situau în acelaşi orizont primitiv unele sculpturi africane şi imaginile Epinalului; pentru reprezentanţii grupărilor Briicke şi Blaue Reiter, sculptura popoarelor exotice în general, desenele copiilor si propria lor artă populară provincială ţineau de primitivism; pentru Braque şi Picasso, epitetul „primitiv" se aplica atît sculpturilor din Coasta de Fildeş sau Gabon, izolate pe atunci de contextul lor, cît si picturilor vameşului Rousseau. Pentru artistul începutului de secol, „primitivitatea" acestor arte diverse nu constă atît în calitatea comună a simpli-citaţii ce le este atribuită în general, cît în respingerea „naturalismului": aceste opere primitive, „ai căror autori par să nu fi căutat să realizeze asemănarea, ci doar să le permită personajelor reprezentate să apară, posedau calitatea suverană de a fi „mai reale decît realul" (Leiris, Delange, 1967). Un pictor precum Juan Gris vede în „arta neagră" confirmarea căutărilor sale plastice: efortul de „a da calitate formelor".

Ar fi fost normal ca sculptura, ce deţine o importantă majoră în artele primitive (măşti, statui), să fi exercitat o influentă mult mai directă asupra sculpturii moderne decît asupra picturii. Nu s-a întîmplat asa, poate din pricina faptului că inovaţiile formale ale modelului s-au impus prea direct sculptorului modern, tocmai pentru că el era sculptor si nu pictor, pentru ultimul obiectul primitiv neintervenind decît ca suport indirect al inspiraţiei. Asa s-au întîmplat lucrurile în cazul pictorilor cubişti, care se străduiau să trateze problema volumelor într-o artă menită să reprezinte mai ales suprafeţele. Sculptura africană n-a jucat nicidecum un rol mai puţin important în formarea

unor artişti precum Brâncusi, Modigliani, Jakob Epstein si Henry Moore (care s-a inspirat si din sculptura mexicană). Dacă adaptările formale directe au fost pînă la urmă rare, opinia că opera de artă, în loc să imite mediul natural, trebuie să fie un element independent, a fost întărită de exemplul sculpturii primitive, în care importanta funcţiei magice desface în bună măsură chingile convenţiilor naturaliste.

Avîntul muzeelor de etnologie si cunoaşterea artei primitive (trebuie amintit rolul pe care l-au jucat, în acest sens, la începutul secolului, lucrările englezului A.H. Pitt-Rivers si cele ale germanilor L. Frobenius si C. Einstein, mai ales) au fost concomitente cu expansiunea imperiilor coloniale. Sfîrsitul practicilor religioase tradiţionale si preluarea consimţită sau forţată a numeroase obiecte de cult au avut si ele un rol, Europa cunoscînd astfel sculpturi pînă atunci nebănuite.

D. PAULME

• CLIFFORD J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. - EINSTEIN C, 1915, *Negerplastik,* Verlag der weissen Boeuchner, Leipzig (trad. fr. *La Sculpture negre,* Gonthier, Paris, 1981). - FAUCHEREAU S., 1982, *La revolution cubiste,* Denoel, Paris. -FROBENIUS L., 1898, *Die Masken und Geheimbunde Afrikas,* Druck von E. Karras, Halle. -GOLDWATER E., (1938) 1986, *Primitivism in Modern Art,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (trad. fr. *Le primitivisme dans l'art moderne,* PUF, Paris, 1988). -KAHNWEILER D.H., 1946, *Juan Gris, sa vie, son oeuvre,* ses *ecrits,* Gallimard, Paris. - LAUDE J., 1968, *La peinture francaise et* l'*Art negre,* Klincksieck, Paris. - PITT-RIVERS A.H., 1900, *Antique Works of Art from Benin,* Harrison & Sons, Londra. - RUBIN W., 1984, *„Primitivism" in Modern Art: Affinity of the Tribal and the Modern,* Museum of Modern Art, New York.

PRODUCŢIE DOMESTICĂ

Expresia „producţie domestică" este utilizată, în general, mai puţin ca instrument de analiză, cît mai degrabă ca modalitate de a desemna un aspect demn de remarcat în unele societăţi studiate de etnologi: grupul domestic constituie în cadrul acestora nu doar unitatea de consum ci, în principal, unitatea de producţie. Este oare această caracteristică o trăsătură distinctivă a unei categorii de societăţi ?

Organizarea exclusiv domestică a producţiei - realizată pentru si de către grupul de rezidentă - definea, după opinia lui K. Biicher (1896) sau R. Thurnwald de exemplu, un stadiu primar al evoluţiei societăţilor, în orice caz un stadiu anterior apariţiei economiilor de schimb. Nuantînd acest punct de vedere prin examinarea formelor particulare ale „schimbului primitiv", mai întîi B. Malinowski (1922), apoi R. Firth (1965) si alţii, au realizat descrierea unei „economii tribale". Mai recent, M. Sahlins (1972) a elaborat concepţia originală a „modului de producţie domestic", un soi de tip ideal ce trimite la economiile tribale, privilegiind în cadrul acestora mai multe tendinţe. între acestea, în afară de autoconsumul familial, figurează ca tendinţă esenţială - în virtutea unei generalizări a „regulii lui Ceaianov", regulă definită într-un studiu despre ţărănimea rusă -, subproducţia relativă (Ceaianov, 1966): în cadrul comunităţii grupurilor domes-tice de producţie, cu cît este mai mare capacitatea de muncă relativă a grupului de rezidentă (raportul număr de producători/număr de consumatori), cu atît mai puţin muncesc efectiv membrii acestuia. Rezultă de aici că surplusul nu poate să apară'ca efect al economicului; altele sînt cauzele (mai ales politice) ce explică formarea sa într-un astfel de context refractar la creşterea producţiei.

Pentru antropologii francezi de inspiraţie marxistă, predominanta cadrului domestic al producţiei nu apare ca pertinentă prin *ea însăşi.* După opinia lui M. Godelier (1984), aceasta nu ar fi suficientă pentru definirea „sistemelor economice primitive" ; e nevoie în acest scop, printre alte condiţii, ca relaţiile ce organizează accesul la resurse si repartiza-rea forţei de muncă să fie constituite de raporturile parentale ce unesc unităţile familiale de producţie. însă, după cum susţine C. Meillassoux (1975), chiar şi raporturile parentale se

nasc ca urmare a unor constrîngeri de reproducere caracteristice „comunităţilor domestice" de autosubzistentă, ce caracterizează producţia cerealieră fără piaţă din societăţile lipsite de clase; doar un asemenea ansamblu de caracteristici se dovedeşte, din acest punct de vedere, semnificativ. Dimpotrivă, pentru P.P. Rey (1971) important este să înţelegem felul în care „modul de producţie genealogic" organizează grupurile locale si producţia lor după vectorii exploatării de clasă (a „mezinilor" de către fraţii mai mari). Mai rămîne de spus că în societăţile nestatale, o „producţie comunitară" transcende sezonier producţia domestică, producţie ce nu exclude de altfel niciodată forme mai mult sau mai puţin permanente de cooperare între grupurile de rezidentă sau familii. Si, tot asa, sistemele de producţie din societăţile cele mai diverse (pînă la cele mai industrializate) presupun „sectoare domestice" cu dimensiuni şi modalităţi foarte variate.

J.-L. JAMARD

• BUCHER K., 1896, *Die Entstehung der Volkswirtschaft,* Tubingen (trad. fr. *Etudes d'histoire et d'economie politique,* Alcan, Paris, 1901). - CHAYANOV A.V., 1966, *The Theory of Peasant Economy,* Richard D. Irwin for the American Economic Association, Homewood, Illinois. - FIRTH R., 1965, *Primitive Polynesian Economy,* Routledge & Kegan Paul, Londra. -GODELIER M., 1984, *L'ideel et le reel,* Fayard, Paris. - MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental,* Gallimard, Paris, 1963). - MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux,* Maspero, Paris. - SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics,* Aldine, New York (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance,* Gallimard, Paris, 1976).

► *Grup domestic*

PROFETISM

Antropologia utilizează termenii de „profetism" si „mesianism", nu întotdeauna cu discernămîntul necesar, pentru a defini si analiza mişcări religioase ce iau naştere, în contexte de criză, în interiorul societăţilor „tradiţionale", caracterizîndu-se printr-o ruptură adesea radicală cu vechea ordine religioasă. Aceste mişcări au apărut pe măsură ce cuceririle si colonizările extindeau dominaţia occidentală'pînă în America, apoi în Africa si Oceania, evoluţia lor fiind, în majoritatea cazurilor, inseparabilă de difuzarea modelelor teologice introduse de misionari. Dacă acţiunea evanghelizatoare este inseparabilă de cucerirea colonială, pînă într-acolo încît prima apare ca o formulă a celei din urmă, ea îsi întemeiază cateheza pe Scripturi - în special pe Vechiul Testament -, a căror lectură putea fi realizată de noii convertiţi prin mutarea accentului de pe teologia „salvării" pe o ideologie a „eliberării" si prin transformarea discursului religios într-un discurs politic. în această privinţă, noile religii au aflat un teren fertil pentru dezvoltarea lor în cadrul diferitelor curente ale protestantismului, curente ce au în comun refuzul unui principiu de autoritate care să administreze comunitatea credincioşilor, o ritualizare sumară, deci „deschisă", o concepţie pur seculară a religiei.

Antropologia a înfăţişat multă vreme religiile societăţilor „primitive" ca pe nişte sisteme închise, lipsite de istoricitate. Referinţa vagă la'aculturalizare a permis de altfel separarea artificială a ceea ce, în aceste 'religii, constituia nucleul presupus ca autentic, de ceea ce alcătuia la ele o periferie „modernă", datorată unor aporturi socotite disparate, aporturi pe care analiza nu le reţinea decît cu titlu de „schimbare" culturală. Această viziune arhaizantă asupra religiei, întărită de obliterarea politicului proprie etnologiei coloniale, a fost respinsă în momentul în care mişcările de reformă religioasă au fost privite ca fiind creaţii originale si coerente, a căror apariţie se dorea un răspuns la nivel imaginar la o situaţie culturală grav alterată de intruziunea brutală si angoasantă a dominaţiei albe. Abundenta acestor mişcări - a căror impresionantă inventariere a fost relizată de V. Lanternari (1960) - provine esenţialmente din una şi aceeaşi dialectică, uneori cît se poate de clar enunţată: 1) zeii noştri nu au fost în stare să ne protejeze, au eşuat în ce ne priveşte din lipsă de putere; 2) n-am reuşit să obţinem protecţia zeilor noştri, am greşit faţă de ei prin lipsă de fidelitate; 3) trebuie să

reconstruim vechea ordine sau să întemeiem una nouă care să nu datoreze nimic trecutului. Aceste ultime două obiective nu sînt opuse decît în aparentă, deoarece realizarea lor necesită în primul rînd încheierea unei noi alianţe între oameni si zei sau între oameni si Dumnezeul iudeo-crestin, un Dumnezeu menit să ia locul divinităţilor de odinioară. Dumnezeul Bibliei e văzut ca un eliberator, iar Scripturile furnizează „forme" istorice de întrupare susceptibile în permanentă de a fi adoptate, fie de un nou popor „ales", fie de un nou „uns" al lui Dumnezeu.

Puternica influentă creştină sau iudeo-crestină a unei mari părţi a mişcărilor de reformă - fără a neglija existenta unor profetisme politico-religioase musulmane de tipul madhismului - a mascat totuşi un fapt fundamental, acela că toate religiile autohtone au cunoscut, ca si „marile" religii, mişcări reformatoare, dogmatice sau cultuale, apărute în perioadele tulburi şi constituite în general ca urmare a introducerii de împrumuturi din alte religii: noţiunea de „sincretism" trebuie reevaluată din această perspectivă. Aceste religii au elaborat chiar si modele de reactivare religioasă, descoperite nouă de abia în istoria recentă, dar care îsi au originea în trecutul îndepărtat, cum este cazul diferitelor forme de *cargo cult* oceanian, al discursurilor sud-amerindiene despre „pământul fără rău" (H. Clastres, 1975), al practicilor pietiste nord-amerindiene asociate utilizării substanţelor stupefiante, al cultelor de posesie africane etc. Studiul originilor spirituale ale ritualului *Ghost Dance*, care, pe la 1890, a însoţit ultimele revolte ale indienilor din Cîmpii, demonstrează că forma pe care o cunoşteam ca desfăsurîndu-se, pe la 1870, în Marele Bazin, e, printre altele, rezultatul unor predici ce au dus la naşterea si avîntul unei veritabile confrerii pantribale de iniţiaţi pentru mai multe decenii si în cadrul unui teritoriu imens.

Numim *profetism* orice discurs ce se pretinde a fi cuvîntul lui Dumnezeu. *Mesianismul* e o formă particulară de profetism dedicatat vestirii unui trimis al lui Dumnezeu. în fine, atestat în multe locuri ale Europei evului mediu, milenarismul este un mesianism al Parusiei, vestitor, pentru creştini, al venirii unui al doilea mesia (Cohn, 1957). Confruntarea dintre profetism şi mesianism *stricto sensu* îl transformă pe primul într-un discurs secular, iar pe cel de-al doilea într-unul eshatologic; în cazul cercetărilor antropologice, e bine să nu fie luată prea literal o asemenea opoziţie. Oricare ar fi termenul folosit pentru a le descrie, mişcările de reformă religioasă care au apărut printre populaţiile dominate de Occidentul creştin în contextul morţii culturale sau al acultura-ţiei poartă acest mesaj: problema mîntuirii este inseparabilă de cea a libertăţii.

M. IZARD

• CLASTRES H., 1975, *La terre sans mal*, Le Seuil, Paris. - COHN N, 1959, *The Pursuit of Millenium*, Sacker & Warburg, Londra (trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, ed. a II-a, Payot, Paris, 1983). - DESROCHES H., 1957, „Micromillenarismes et communautarisme utopique en Amerique du Nord du XVIII[e] au XIXe siecle", în *Archives de sociologie des religions*, 4 : 57-92. - DOZON J.-P, 1974, „Les mouvements politico-religieux. Syncretismes, messianismes nGo-traditionalismes", în M. Aug G (coord) *La construction du* monde *Religion representations, ideologie*, Maspero, Paris. - LA BARRE W., 1976, „Mouvements religieux d'acculturation en Amerique du Nord", în H.-C. PUECH, *Histoire des religions*; t. III, *Les religions constituees en Asie et leurs contre-courants. Les religions chez les peuples sans tradition ecrite. Mouvements religieux nes de l'acculturation*, Gallimard, Paris. - LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppresi*, Feltrinelli, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimes*, Maspero, Paris, 1962). - LODS A., 1935, *Des prophetes d'Israel et les debuts du judaisme*, La Renaissance du Livre, Paris. - MOONEY J., 1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Smithsonian Institution, Washington DC.

PROPRIETATE

Termenul de „proprietate" aparţine vocabularului juridic al societăţilor organizate în stat sau, în accepţia lui cea mai'completă, semnifică dreptul de a folosi, de a te bucura si de a dispune exclusiv si absolut de un bun, drept al unui subiect asupra unui obiect

distinct. Acest concept lipseşte în societăţile asa-zis primitive, în care bunurile sînt strîns legate de persoane care, de altfel, nu au un statut unic si de neînlocuit într-o unitate socială formată din oameni, spirite (mai ales cele ale morţilor) si bunuri. Or, antropologia utilizează termenul de „proprietate" si derivatul său „apropriere" pentru a descrie procesele de instaurare, delimitare si transmitere a drepturilor asupra unor teritorii si resurse exploatate, transformate, asupra unor bunuri acumulate sau distruse, schimbate sau transmise. Folosind categorii din propria lor cultură, antropologii disting între proprietatea bunurilor materiale si proprietatea bunurilor imateriale (Lowie, 1928), între proprietate colectivă, a unui clan sau neam - teritorii de vînătoare, obiecte sau învăţături sacre -, şi proprietatea individuală: unelte, podoabe etc. (Mauss, 1923-1924 ; Godelier, 1984). Nu este mai puţin adevărat că, dacă grupurile si indivizii au drepturi asupra unor teritorii, bunuri sau persoane, acestea pot fi asimilate proprietăţii numai printr-o metaforă, întrucît prin intermediul ei lucrurile „apropriate" sînt private de sensul pe care li-l conferă populaţiile respective. Pot rezulta de aici interpretări eronate, precum calcularea echivalentului unei femei în porci în cadrul schimburilor matrimoniale din Noua Guinee sau schimbarea unei rude a bărbatului (sora acestuia) pe un bun (produsul muncii femeilor din neamul său, porcii) din partea cumnatului (Strathern, 1984). O dată cu apariţia statului si cu inventarea scrisului, procesul de separare a bunurilor de indivizii ce'le produc, precum si individualizarea membrilor unei societăţi, au permis elaborarea juridică a conceptului de „proprietate". Cu toate acestea, nici măcar azi termenul nu reuşeşte să acopere, în anumite cazuri, definiţia abstractă - cu slabă acoperire în fapte - dată mai sus. în Karpathos (Grecia), spre exemplu, nici un proprietar nu-si transmite avutul decît aceluia dintre descendenţi care are acelaşi prenume cu el si care, astfel, poate să-i asigure „reînvierea" (Vernier, 1977). în alte cazuri, un bun poate fi luat în stăpînire de mai mulţi indivizi sau grupuri de indivizi care deţin asupra lui drepturi diferite. Asa se întîmpl'ă cu pămîntul feudal, asupra căruia seniorul are proprietatea eminentă si inalienabilă, iar ţăranii uzufructul, alienabil sau nu, transmisibil sau nu. Etnologul poate deci afirma, contrazicîndu-l pe jurist (Assier-Andrieu, 1987), că „proprietatea nu există în realitate decît atunci cînd devine efectivă printr-un proces de apropriere concretă" (Godelier, 1984). în sprijinul acestei afirmaţii vine si termenul *proprietarios*, termen prin care ţăranii din Portugalia centrală îi numesc pe arendaşii care lucrează pămîntul marilor proprietari (Iturra, 1985). Proprietatea funciară aflată în posesia grupurilor domestice, transmiterea ei, strategiile la care trimite (Bourdieu, 1980), se află în centrul celor mai multor studii europene de antropologie, si mai ales a unei părţi din opera lui J. Goody, în detrimentul procesului de reproducere socială a celor care nu deţin mijloacele de producţie, fie că e vorba de agricultură, industrie sau servicii. Se datorează aceasta oare naturii surselor scrise (contracte, testamente etc.)? în orice caz, ele stau mărturie pentru faptul că proprietatea, raportul social, nu îşi dobîndeşte caracterul privat absolut decît prin generalizarea pieţei şi individualizarea subiectului de drept (Marx, 1842-1843; 1857-1858).

M.-E. HANDMAN

• ASSIER-ANDRIEU L., 1987, *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne francaise*, LGDJ, Paris. - BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris. - GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel. Pensee, economies, societes*, Fayard, Paris. - ITURRA R., 1985, „Marriage, Ritual and Profit: The Production of Producers in a Portuguese Village (1862-1983)", în *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXII (1): 73-92. - LOWIE R.H., 1928, „Incorporeal Property in Primitive Society", în *Yale Law Journal*, XXXVII (5): 551-563 (reed. în C. du Bois, *Lowie's Selected Papers in Anthropology*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles). - MARX K., 1984 (1842-1843), l Debats sur la loi relative aux vols de bois", în P Lascoumes şi H. Zander, *Marx: du „vo de bois" â la Critique du droit...*, PUF, Paris ; 1977 (1857-1858), „Introduction a la critique de l'economie politique" si „Fragment de la version primitive de la «Contribution a la critique de l'economie politique»", în *Contribution â la critique de l'economie politique*, Editions Sociales, Paris. - MAUSS M., 1985 (1923-1924), „Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les societes archaiques", în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. -

STRATHERN M., 1984, „Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables in Highlands New Guinea", în R. Hirschon (ed.), *Women and Property - Women as Property*, Croom Helm, Londra - Canberra; St Martin's Press, New York. - VERNIER B., 1977, „Emigration et dereglement du marche matrimonial. Le cas de Karpathos", în *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 15: 31-58.

PSIHANALIZĂ ŞI ANTROPOLOGIE

1. Istoric

Psihanaliza este o metodă de investigare si o teorie a subconştientului. Or, subconştientul intervine atît în structura si dinamica socialului, cît si funcţionarea vieţii psihice individuale. Problemele deschise de opera lui Freud nu puteau să-i lase indiferenţi pe cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale. Acest lucru se verifică si în cazul antropologilor, întrucît Freud a încercat'să teoretizeze articularea dintre subconştient si modalită-ţile de organizare a cîmpului social pe baza unei documentări esentialmente etnografice.

Primele dezbateri au loc în Marea Britanie, încă de la începutul anilor '20, la iniţiativa lui W.H.R. Rivers si C.G. Seligman. Medici de formaţie, cei doi au descoperit psihanaliza tratînd nevroze traumatice de război în timpul primului conflict mondial. Sprijinindu-se pe o lectură critică a *Interpretării viselor* (1900), aceştia au fost primii care si-au pus problema aplicării potenţiale a psihanalizei în antropologie. Rivers (1918) a încercat să stabilească o analogie între acţiunea unui traumatism asupra psihicului unui individ si incidenţa unui val de imigrări asupra unei populaţii indigene. Seligman (1924) foloseşte concepte psihanalitice pentru a studia comportamentele, psihopatologia si simbolismul oniric al primitivilor. Atît unul, cît si celălalt resping importanta acordată de Freud sexualităţii.

Dezbaterile capătă amploare în momentul în care B. Malinowski (1927) afirmă, pe baza experienţei sale de teren în insulele Trobriand, că societăţile matriliniare ar cunoaşte un complex nuclear diferit de complexul lui Oedip: pulsiunile ostile ar fi dirijate către unchiul dinspre mamă, iar pornirile incestuoase s-ar îndrepta către soră. Generalizînd, Malinowski consideră că etapele dezvoltării infantile descrise de Freud în *Trei eseuri despre teoria sexualităţii* (1905) nu sînt pertinente pentru toate societăţile. Critica e una radicală, întrucît îsi' propune să arate că Freud a neglijat variabilele sociologice. împărtăşind acest punct de vedere, principalele figuri ale antropologiei sociale britanice (A.R. Radclife-Brown, E.E. Evans-Pritchard, S.F Nadel etc) îsi vor manifesta rezerva fată de psihanaliză.

în Statele Unite, *Totem si tabu* (1912-1913), tradusă în engleză în 1918, a suscitat si ea critici aprinse din partea antropologilor, al căror purtător de cuvînt va fi A.L. Kroeber (1920): lucrarea este percepută ca rămînînd tributară unui evoluţionism uniliniar de care antropologia americană încerca să se desprindă, ipoteza freudiană a hoardei primi-tive, bazată pe o documentare etnografică deja depăşită, părînd profund conjecturală. în plus, lucrarea lui F Boas sublinia necesitatea unui studiu minuţios al specificului fiecărei culturi si, în această optică, M. Mead (1928) reuneşte concluziile lui Malinowski afirmînd că în insulele Samoa complexul lui Oedip nu există.

„Culture and personality", scoală angajată într-o reflecţie asupra proceselor de achiziţie a culturii individuale la vîrsta copilăriei, va stabili un dialog adesea conflictual cu psihanaliza, sub influenta ideilor lui E. Sapir. Culturalistii vor valorifica ideea conform căreia variabilitatea proceselor de socializare a copiilor aduce din nou în discuţie universalitatea conceptelor freudiene. Dar, în acelaşi timp, ei vor folosi, într-o manieră adesea confuză, noţiuni specifice psihanalizei pentru a descrie relaţiile dintre copil, mediu familial si cultură. Această relaţie echivocă cu psihanaliza culminează cu lucrările lui M. Mead si G. Bateson (1942), si mai ales cu ale lui R. Linton si A. Kardiner (1939, 1945).

Freud n-a considerat niciodată necesar să răspundă direct criticilor antropologilor, iar această atitudine e lesne de înţeles. într-adevăr, lucrările antropologilor citaţi se

bazează doar pe observarea comportamentelor manifeste; nici un moment nu au fost puse în practică tehnici de investigare ce ar fi permis lămurirea semnificaţiilor latente si determinările subconstiente ale acestor comportamente. în plus, elaborările unor antropologi precum Malinowski sau Mead se bazează, aşa cum ei înşişi recunoscuseră, pe o cunoaştere cu totul aproximativă a psihanalizei: părţi întregi ale teoriei freudiene, mai cu seamă cele privind viata fantasmatică, sînt neglijate sau neînţelese (La Barre, 1958, Lefort, 1969). De fapt, putem considera că antropologia psihanalitică s-a născut abia o dată cu G. Roheim (1950) si G. Devereux (1951), primii care au abordat situaţia etnografică în dimensiunile ei transferentiale (Devereux, 1967).

Trebuie subliniat faptul că în Franţa dezbaterea acestor probleme începe foarte tîrziu, fapt explicabil fără îndoială prin influenţa fondatorilor şcolii sociologice: E. Durkheim privea cu suspiciune orice interpretare psihologică a faptelor sociale, iar M. Mauss se referea mai ales la psihologia experimentală (T. Ribot, P. Janet etc).

începînd cu anii ’50, opera lui C. Levi-Strauss a părut să constituie, prin chestiunile în jurul cărora se articula (structurile inconştiente ale spiritului uman, interdicţia incestului, simbolicul), suportul potenţial al unui dialog foarte productiv cu psihanaliza. Cu toate acestea, chiar si Levi-Strauss si-a exprimat rezerva, tot mai accentuată, fată de psihanaliză. Abia o dată cu apariţia noii generaţii de cercetători, influenţaţi în mare parte de operele lui Levi-Strauss,’Devereux si Lacan, se poate vorbi de dialog în adevăratul sens al cuvîntului.

B. PULMAN

2. Tematici

în cadrul societăţii pe care o studiază, antropologul urmăreşte o cunoaştere care să-i permită extragerea unui adevăr tangibil; psihanalistul, în schimb, primeşte pacienţi care exprimă dorinţa de a-si cunoaşte propria suferinţă, însă el nu poate răspunde acestei nevoi decît în urma unor analize capabile, prin cuvînt si acţiunea transferului, să descopere ele însele adevărul parţial si refulat ce stă la originea simptomului. Antropologul privilegiază faptele si reprezentările acestora, psihanalistul manifestările inconştientului, cum ar fi lapsusul, actele ratate, enigmistica viselor. Antropologia si psihanaliza nu au deci nimic în comun, în afara decentrării sociologice si psihologice cu care ambele operează si care l-a condus foarte devreme pe Freud la confruntarea achiziţiilor pentru a verifica dacă socialul si psihicul admit unul si acelaşi fundament. încă în *Interpretarea viselor* (1900), Freud remarcă faptul că visele referitoare la moartea unui părinte, vise în general însoţite de o dorinţă incestuoasă vizînd părintele de sex opus, se constituie ca un ecou al legendei lui Oedip, a cărei universalitate s-ar datora existentei, la fiecare dintre noi, a unei dorinţe ambigue fată de părinţii noştri; iar K. Abraham adaugă: „Miturile se aseamănă viselor, pentru că ele sînt un fragment din trecutul vieţii psihice infantile a colectivităţii” (1965: 189). Psihogeneza devine ontogeneză. Pentru a susţine această teză, Freud a conceput, în *Totem si tabu* (1912-1913), pornind de la lucrările lui J.G. Frazer despre exogamie si cele ale lui W. Robertson Smith despre sacrificiu, o istorie a romanului de familie al omenirii. Tatăl hoardei primitive care, în mod despotic, a acaparat toate femeile si si-a gonit fiii, e ucis si devorat de aceştia din urmă. Fiii, cuprinşi de remuscări, se regrupează apoi într-un clan fratern, constrînsi fiind să se căsătorească cu femei străine si să comemoreze în cadrul unui ospăţ totemic atît actul criminal (respingerea tatălui), cît si identificarea comună cu un ideal patern (încorporarea cărnii). Prohibiţia incestului nu ar avea nici un sens dacă nu ar blama o dorinţă a urii si iubirii. Interdicţia e astfel legată de ambivalenţa sentimentelor, ambivalenţă ce stă la temelia conştiinţei morale si a religiei. Kardiner, sedus de aceste teze noi, se’va preocupa de problema formării indivizilor în diferite societăţi, însă în momentul în care va defini, pentru fiecare dintre ele, o „personalitate de bază” (1939), el va abandona problematica oedipiană. Malinowski, atras mai întîi de pansexualism, va critica apoi universalitatea complexului lui Oedip

(1927) demonstrînd faptul că, într-o societate matriliniară, a trobriandezilor de pildă (insulele Melaneziei), fiul rivalizează nu cu tatăl, ci cu unchiul matern, reprezentant al legii, iar dorinţa lui se îndreaptă spre soră. Cu toate acestea, M. Spiro (1982) a afirmat, nu fără argumente, că trobriandezii sînt, ca toată lumea, ataşaţi de mamă, din această pricină ei fiind geloşi pe tată. Cine are dreptate? Teoria ambivalenţei sentimentelor, teorie ce înlănţuie într-un ciclu nesfîrsit dorinţa incestuoasă si nevoia uciderii tatălui care reprezintă legea, nu ne îngăduie să răspundem clar la această întrebare. Nu e mai puţin adevărat faptul că, oricît de incompletă ar fi ea, această teorie a fost, cu oarecare succes, aplicată de psihanalişti unor date etnografice, de pildă, riturilor de iniţiere (Reik, 1928), comportamentelor si reprezentărilor sexuale ale australienilor din Desertul Central (Roheim, 1950) si basmelor europene (Bettelheim, 1976).

Lacan, care a preluat de la Levi-Strauss mult din definirea simbolicului, schimbă datele problematicii freudiene, legînd plăcerea sexuală de imposibila căutare a obiectului dorinţei mamei, iar interdicţia incestului de moartea simbolică a tatălui care vrea, printre altele, ca numele său sau ceea ce el reprezintă să fie despărţit de orice referent.

Sprijinindu-se pe aceste achiziţii, M.-C. si E. Ortigues (1966) au schimbat perspectiva în observaţia clinică si au propus o soluţie problemei ridicate de Malinowski. Se presupune că femeile din Trobriand sînt fecundate nu de soţul lor, ci de un spirit trimis de strămoşii matriliniari. Tatăl e deposedat nu de organul genital, ci de reprezentare. Din această sciziune dintre lucru si simbol rezultă faptul că tatăl nu e considerat nici părinte biologic, nici părinte social şi că genitalitatea e scindată în două funcţii: sexualitatea, care adună soţi si soţii în cadrul unităţii de rezidentă, si fecunditatea, privilegiu al matriliniarităţii, 'reprezentată de fratele' soţiei. Relaţia mamă - copil e mediată aşadar de doi taţi: soţul, „tată" imaginar legat de copii prin generozitate şi asemănare fizică, si fratele mamei, părinte social, privativ si autoritar, care realizează legătura dintre nepoţi si strămoşi. Pe scurt, pe de o parte, fantasma morţii tatălui nu se rezolvă, deoarece ea rămîne tributară, ca în teoria freudiană, ambivalenţei sentimentelor (fiul îşi iubeşte tatăl, însă, în situaţia de moarte reală, el va fi primul suspectat de a-l fi ucis prin vrăjitorie); pe de altă parte, „această fantasmă se resoarbe în strămoşi" (Ortigues, 1966), adică în tatii morţi, reduşi la statutul de pure simboluri. Substituirea organului genital printr-un semn duce mai departe la alte substituiri socialmente fundamentale, substituiri ce gestionează schimburile matrimoniale (daruri în igname, simboluri ale fecundităţii, contradaruri în scoici, simboluri ale sexualităţii) si instaurează un joc al diferentelor (pămînt - mare) ce susţin practicile magice si miturile (Pradelles de Latour, 1986). Deşi radical separate pe teritoriul practicii, psihanaliza si antropologia nu sînt complet străine una de alta, ele îşi pun una alteia întrebări, în beneficiul amîndurora.

C.-H. PRADELLES de LATOUR

• ABRAHAM K, 1907, *Reves et mythes. (Euvres completes*, t. I, Payot, Paris, 1965. -BASTIDE R., 1950, *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris. - BETTELHEIM B., 1976, *The Uses of Enchantment*, Alfred A. Knopf, New York (trad. fr. *Psychanalyse des contes de fees*, Robert Laffont, Paris, 1976). - DEVEREUX G., 1951, *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*, International University Press, New York (trad. fr. *Psychotherapie d'un Indien des Plaines: realite et reve*, J.C. Godefroy, Paris, 1982); 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Mouton, Paris - Haga (trad. fr. *De l'angoisse â la methode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980). - FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris. - FREUD S., 1900, *Die traumdeutung*, Gesammelte werke II-III (trad. engl.: *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition IV-V; trad. fr. *L'interpretation des reves*, PUF, Paris, 1967). 1912-1913, *Totem und tabu*, Gesammelte werke IX (trad. engl.: *Totem and Taboo*, Standard Edition XIII; trad. fr. *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1973). -JUILLERAT B., 1991, *(Edipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinee*, PUF, Paris. - KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa societe*, Gallimard, Paris, 1969). 1945, *The Psycho-logical Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York. - KROEBER A.L., 1920, „Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis", în *American Anthropologist*, XXII (1): 48-55. - LA BARRE W., 1958, „The Influence of Freud on Anthropology", în *The American*

Imago, XV (3): 275-328. - LACAN J., 1966, *Ecrits,* Le Seuil, Paris. - LEFORT C, 1969, Introduction â l'OBuvre de Kardiner" în A Kardiner (coord) *L*'i*ndividu dans sa socictc* Gallimard, Paris. - MALINOWSKI B., 1927, Sex *and Repression in Savage Society,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *La sexualite et sa repression dans la societe primitive,* Payot, Paris, 1932). - MEAD M., 1928, *Coming of Age in Samoa,* Morrow, New York (trad. fr. parţială *Moeurs et sexualite en Oceanie,* Plon, Paris, 1963). - MEAD M., BATESON G., 1942, *Balinese Character,* The New York Academy of Sciences, New York. - NACHT S., 1968, „Psychanalyse et ethnologie", în J. Poirier (coord.), *Ethnologie generale,* Gallimard, Paris. -ORTIGUES M.-C. si E., 1966, *(Edipe africain,* Plon, Paris. - PRADELLES DE LATOUR C.-H., 1986, „Aux origines du debat ethnologie/psychanalyse: W.H.R. Rivers", în *L'Homme,* 100: 119-141. - REIK T., 1928, *Das Ritual: Psychoanalytique Studien,* Internationaler Psycho-analytischer Verlag, Leipzig - Viena - Ziirich (trad. fr. *Le rituel: psychanalyse des rites religieux,* Denoel, Paris, 1974). - RIVERS W.H.R., 1918, *Dreams and Primitive Culture,* Manchester University Press, Manchester. - ROHEIM G., 1950, *Psychoanalysis and Anthropology,* International University Press, New York (trad. fr. *Psychanalyse et anthropologie,* Gallimard, Paris, 1967). - SELIGMAN C.G., 1924, „Anthropology and Psychology: A Study of Some Points of Contact", *Journal of the Royal Anthropological Insitute,* LIV: 13-46. - SPIRO M.E., 1982, *(Edipus in Trobriand,* University of Chicago Press, Chicago.

PUTERE

Spre deosebire de filosofia politică, antropologia nu-si pune problema *naturii* puterii. Pentru conceptul de „putere", ea acceptă definiţia cea mai extinsă si mai larg răspîndită. Asa se explică, în discursul antropologic, frecventa folosirii termenului de „putere" la plural, diversitatea determinatiilor ce-i sînt asociate si numeroasele titluri problematice care pun în relaţie puterea si un alt element (rudenia, cuvîntul, sacrul etc). Mentinînd distincţia între Jputere" si „autoritate", antropologia nu s-a folosit doar de dovada că în orice societate poate fi identificată o putere de tip politic, ci a propus o generalizare a noţiunii de „putere". Omul este supus puterii, sau mai degrabă puterilor ce pot emana din multiple instanţe (zeii, pămîntul, strămoşii etc). Puterea politică nu este totuşi o putere ca oricare alta, întrucît îi este inerentă o aptitudine de a capta *puterile* pentru a-si atinge scopurile. Relaţia puterii politice cu supranaturalul îi conferă *sacralitatea* din care îsi extrage principiile *legitimării* si *reproducerii* sale.

Primii antropologi au fost si ei preocupaţi de originea puterii politice. Analizele lor s-au axat mai ales pe condiţiile de apariţie a figurilor emblematice si mai puţin pe instituţii, „magicianul" sau Jrăzboinicul" prefigurînd „căpetenia" sau '„regele". Tezele originii magico-religioase sau militare a puterii lăsau să se întrevadă în egală măsură si obiectul acestora, dacă luăm în considerare, pe de o parte, afinităţile dintre relaţia virtuală si supranatural si adeziunea pe care aceasta o implică si, pe de altă parte, războiul şi violenţa. Interacţiunea înţelegere - violenţă stă la baza oricărei relaţii politice : nu există putere fără asimetrie în raporturile sociale (Balandier, 1967). Această dialectică trăită priveşte şi echilibrul grupului şi raporturile acestuia cu grupurile ce-l înconjoară; există o analogie între relaţia „internă" înţelegere - violenţă şi relaţia „externă" pace - război.

M. IZARD

• AUGE M., 1975, *Theorie des pouvoirs et ideologie. Etude de cas en Cote d'Ivoire,* Hermann, Paris. - BALANDIER G., 1967, *Anthropologie politique,* PUF, Paris. - DAHL R., 1957, *The Concept of Power, Behavioral Science,* 2 : 201-215. - EGGAN F, GLUCKMAN M. (ed.), 1965, *Political Systems and the Distribution of Power,* Tavistock Publications, Londra. -FOUCAULT M., „Deux essais sur le sujet et le pouvoir", în H. Dreyfus si P Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delă de* l'*objectivite et de la su'bjectivite,* Gallimard, Paris. - DE HEUSCH L. *et al.,* 1962, *Le pouvoir et le sacre,* Universite Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles. - FRAZER J.G., 1920, *The Magical Origins of Kings,* Macmillan, Londra (trad. fr. *Les origines magiques de la royaute,* Paul Geuthner, Paris, 1920). - WEBER M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Mohr, Tiibingen (trad. fr. parţială *Economie et societe,* Paris, Plon, 1971).

R

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald

O dată cu Alfred Reginald Radcliffe-Brown, antropologia socială capătă în Marea Britanie un statut distinct de cel al etnologiei istorice si evoluţioniste, predominantă în această tară. Excepţional conferenţiar, cursurile pe care le-a ţinut aproape peste tot în lume vor exercita o influentă durabilă.

Născut la Birmingham în 1881, Radcliffe-Brown îsi face studiile la Trinity College din Cambridge unde, în 1905, obţine diploma în ştiinţe morale si spirituale. între 1906 si 1908 va realiza, în insulele Andaman, cu sprijinul lui W.H.R. Rivers si al lui A.C. Haddon, una din primele anchete de teren de lungă durată. La întoarcere, predă sociologia comparativă si etnologia la Cambridge, apoi la Londra, înainte de a pleca, în 1910, în vestul Australiei, pentru o perioadă de trei ani. Revenit în Anglia, tine o serie de conferinţe de „antropologie socială" la Birmingham, preluînd titulatura atribuită iniţial catedrei ocupate de J.G. Frazer, în 1908, la Liverpool. Reformat în 1916, pleacă din nou în Australia; este director pentru educaţie la Tonga pînă în 1918. Se îndreaptă apoi spre Africa de Sud, devenind titularul catedrei de antropologie socială a Uni-versitătii din Cape Town unde întemeiază School of African Life and Languages. în anii următori ocupă postul de profesor la universităţile din Sydney (1926-1931) - unde fondează revista *Oceania* - Chicago si Yenching'(China) (1931-1937), apoi predă la Oxford între 1937 şi 1946, de unde, în timpul războiului, va fi detaşat pe durata a doi ani în Brazilia (Sao Paulo). îsi va continua activitatea didactică si după pensionare, la Alexandria (1947-1949), Grahamstown (1951-1954), Manchester'si Londra. Renumele său i-a adus un număr impresionant de onoruri academice si profesionale, dintre care preşedinţia Royal Anthropological Institute si a Association of British Social Anthropo-logists, titluri pe care le va pune în slujba promovării acestei discipline. Moare la Londra în 1955. De la dispariţia lui Malinowski în 1942, Radcliffe-Brown a rămas decanul incontestabil al antropologiei sociale britanice.

Cele două monografii ale lui Radcliffe-Brown, *The Andaman* Isl*anders* (1922) si *The Social Organization of Australian Tribes* (1931), precum si cea mai mare parte a articolelor reunite în *Structure and Function in Primitive Society* (1952) si în *Method in Social Anthropology* (1958), urmăresc să facă din antropologia socială o „ştiinţă naturală si teoretică a societăţii", ştiinţă a cărei elaborare se bazează pe o analogie între organismele biologice si sistemele sociale, asa cum a dezvoltat-o sociologia lui H. Spencer. O analiză riguroasă a acestei teorii i-a dat ocazia lui Radcliffe-Brown să propună folosirea ei mai analitică si mai bine adaptată la registrul particular al faptelor etnografice, discreditînd astfel, într-o manieră frapantă, ipotezele evoluţioniste si istoriciste ale foştilor lui mentori, precum si pe cele ale colegilor săi. Către mijlocul anilor '40, generalizările sociologice inspirate'de o analogie organică de-acum depăşită nu mai suscitau decît reacţii critice, care mergeau pînă la a le asimila unor truisme sau tautologii. Cu prilejul' unei celebre conferinţe („Marett Memorial Lecture"), E.E. Evans-Pritchard, succesorul său la Oxford, demonstra imposibilitatea construirii unei ştiinţe naturale a societăţii, comparînd antropologia socială cu o formă de istoriografie înscrisă într-o

tradiţie literară. Alţi critici i-au reproşat că a neglijat faptele ce tin de schimbare în folosul celor care'ilustrau teza integrării sociale. în rezumatul său la *Andaman Islanders,* Frazer aduce elogii „inteligentei si elegantei filosofice" a acestei „noi metode analitice", reprosînd totuşi autorului că's-a lăsat excesiv influenţat de speculaţiile lui E. Durkheim si'ale elevilor săi francezi. Treizeci de ani mai tîrziu, tocmai'aceste „speculaţii", si'împreună cu ele întreaga tradiţie a scolii franceze de sociologie, vor marca decisi'v antropologiei sociale britanice,' în mare parte gratie lucrărilor lui Evans-Pritchard si Radcliffe-Brown.

Radcliffe-Brown îsi datora supranumele de „anarhist" - sub care era cunoscut la începutul carierei - atenţiei pe care i-o acorda prinţului Piotr Alexeevici Kropotkin, care l-ar fi sfătuit să înceapă prin a studia comunităţi primitive neatinse de nici o civilizaţie corupătoare dacă voia, după cum singur mărturisise, să reformeze societatea victoriană a timpului său. Asa se explică interesul său pentru locuitorii insulei Andaman si aborigenii australieni, ca si contribuţiile la studiul dreptului primitiv, al consangvinităţii si al controlului social în societăţile conduse mai degrabă prin consens decît prin coerciţie. Atenţia pe care a acordat-o totemismului şi teoriilor antropologice a inspirat un mare număr de lucrări asupra segmentării şi organizării sociale ; ea s-a aflat la originea analizei, devenită clasică, a sistemelor politice nuer, analiză care, dezvoltată mai ales de Evans-Pritchard, a influenţat în mod determinant domeniul antropologiei politice.

Cu toate acestea, cele mai mari ambiţii intelectuale ale lui Radcliffe-Brown nu au fost niciodată realizate, ca si cum el nu ar fi încercat altceva decît să devină interpretul celorlalte două mari figuri ale colegiului din Cambridge, Newton şi Frazer.

G. LIENHARDT

► (1922) 1948, *The Adaman Islanders,* The Free Press, Glencoe, Illinois; (1931) 1948, *The Social Organisation of Australian Tribes,* The Free Press, Glencoe, Illinois. 1950, (coed., Forde D.), *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* PUF, Paris, 1953). 1952, *Structure and Function in Primitive Society; Essays and Addresses,* Cohen & West, Londra, 1952 (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1968). 1958, *Method in Social Anthropology; Selected Essays,* ed. de M.N. Srivinas, University of Chicago Press, Chicago.

• BEATTIE J., 1969, „A.R. Radcliffe-Brown (1881-1955)" în T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of the Social Sciences,* Penguin Books, New York. - FIRTH R., 1956, „Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881-1955", în *Proceedings of the British Academy,* t. XLII, Oxford University Press, Londra. - FORTES M. (ed.), 1949, *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe--Brown,* Clarendon Press, Oxford. - STOCKING G.W. Jr (ed.), 1985, *Functionalism Historicised; t.* II, *History of Anthropology,* University of Wisconsin Press, Madison.

RADIN Paul

Antropolog american, Paul Radin s-a născut la Lodz (Polonia), localitate în care tatăl său era rabin; moare la New York în 1959. Emigrînd de foarte tînăr în Statele Unite, el va dobîndi mai întîi o formaţie de istoric şi naturalist, pînă să descopere antropologia, gratie cursurilor lui F. Boas si E. Sapir.

Radin se înscrie în marea tradiţie a etnografiei nord-americane de la începutul secolului nostru. întreprinde mai multe cercetări de teren, în Canada la indienii ojibwa, în Mexic si în California la indienii wappo. însă relaţia etnografică cea mai împlinită va fi cea cu indienii winnebago, grup de limbă sioux,'al căror teritoriu se întindea de-a lungul malului vestic al lacului Michigan. Deşi indienii pe care îi studia trăiau în rezervaţii de mai multe decenii, Radin a fost capabil nu doar să extragă esenţialul mitologiei lor, dar si să reconstituie vechea lor organizare socială si rituală, organizare deosebit de originală, deoarece aplica o formulă dualistă si tripartită în acelaşi timp (Levi-Strauss, 1958).

Lucrările lui Radin consacrate populaţiei winnebago sînt deja clasice (1915-1916, 1920, 1924, 1949); totuşi, el se remarcă printre contemporanii săi prin concepţia asupra religiei (1927, 1937,1945), aspect care astăzi este oarecum neglijat. în opinia lui Radin, caracteristic spiritului uman este să-si gîndească locul în lume ca transcendentă. în acest fel, monoteismul nu este apanajul exclusiv al unui număr restrîns de religii instituite, ci o concepţie prezentă, într-un mod mai mult sau mai puţin conştient, în toate religiile. O asemenea viziune asupra faptului religios, viziune care, în plus, recunoştea o dimensiune istorică, se opune atît participationismului lui Levy-Bruhl, cît si curentelor din antropologia americană a vremii - nominalismului lui Boas si difuzionismului lui A.L. Kroeber.

în afara cercurilor antropologice, Radin e cunoscut mai ales pentru lucrarea *Trickster* (1956), scrisă împreună cu C.G. Jung si K. Kerenyi. Referindu-se la figura „decepto-rului", omniprezentă în America de Nord, autorii o consideră expresia unui atribut universal - a unui „arhetip" - al psyche-ului. Acesta ar funcţiona la două niveluri; mai întîi, ca simbol al trecerii de la animalitate la umanitate şi de la conştiinţa difuză la conştiinţa de sine; mai apoi, ca satiră codificată vizînd ordinea socială stabilă. Ar fi păcat să reducem importanta operei lui Radin sub pretextul ralierii sale tîrzii la versiunea psihanalizei propusă de Jung.

E. DESVEAUX

► 1914, „Some Aspects of Puberty Fasting among the Ojibwas", în *Geological Survey,* Anthropological Series, nr. 2. 1923, „The Winnebago Tribe", în *37th Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC : 35-360. (1927) 1957, *Primitive Man as Philosopher,* Dover, New York. 1929, *A Grammar of the Wappo Language,* University of California Press, Berkeley. (1937), 1957, *Primitive Religion: Its Nature and Origin,* Dover, New York (trad. fr. *La religion primitive: sa nature et son origine,* Gallimard, Paris, 1941). 1945, *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians,* Pantheon Press, New York. 1949, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves,* Indiana University Press, Bloomington. 1956, *The Trickster, a Study in American Mythology with Commentaries by K. Kerenyi and C.G. Jung,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Le Fripon divin, texte complet du mythe des Indiens Winebago,* Georg, Geneva, 1958).

RANG —¥ *Coasta de nord-est (Indienii de pe ~). Polinezia.* Potlatch. *Stratificare socială*

RASĂ

Termenul de „rasă" a servit multă vreme la desemnarea subdiviziunilor speciei umane, stabilite după criterii biologice. Apărute în secolul al XVIII-lea, clasificările rasiale cu pretenţie ştiinţifică prezintă variaţii ce tin de numărul de rase reţinute sau de caracterele socotite specifice fiecăreia'dintre ele. Aceste variaţii evidenţiază doza de arbitrar care a influenţat elaborarea lor, clasificările fiind adesea opera unor autori contemporani ce dispuneau de aceleaşi observaţii. Clasificările rasiale, la începutul lor, cît si o bună periodă de timp după aceea, au'fost făcute după principiile clasificării speciilor propuse de Linne, prin reunirea în jurul unor specimene numite tipuri.

Tipurile principale au fost constituite pornind de la opoziţia dintre populaţiile africane si extrem-orientale, descoperite ca urmare a ultimei mari mişcări de explorare a planetei, si popoarele europene. Majoritatea clasificărilor distingeau trei rase majore, al căror conţinut exact era variabil: rasa albă (sau leucodermă, sau caucaziană), rasa neagră (sau melanodermă, sau negroidă) si rasa galbenă (sau xanthodermă, sau mongo-loidă). Demersul tipologic a continuat să fie aplicat mai tîrziu în atropologie decît în celelalte ramuri ale biologiei. De-abia în ultimii treizeci de ani a început să prindă contur reflecţia privind temeiurile calsificărilor rasiale, reflecţie bazată pe achiziţiile taxonomiei numerice si pe cele ale geneticii populaţiilor.

Clasificarea rasială pretinde, în mod implicit sau explicit, să ordoneze ceea ce este genetic în diversitatea umană. Considerînd rasă tot ceea ce este genetic diferit, se ajunge la afirmaţia că fiecare fiinţă umană, ansamblu unic de gene, reprezintă o rasă în sine. Singurul demers justificabil'constă în încercarea de a clasifica populaţiile umane, definite de tendinţa membrilor lor de a se căsători între ei, conform unei proceduri bazate pe gradul lor de asemănare genetică. în aceasta constă demersul taxonomiei numerice, demers ce porneşte de la măsurarea diferenţei dintre populaţii (sau a „distantei biologice), avînd în vedere o sumă de caracteristici a căror variatie'e în întregime sau în bună măsură de natură genetică, pentru ca, pe această bază, să delimiteze „conglomeratele" de populaţii. încă foarte lacunară, aplicarea ei la specia umană sugerează o dispersie cvasiomogenă a populaţiilor în spaţiul distantelor biologice, configuraţie ce face inoperantă orice clasificare. Pr'intr-un demers cu totul diferit, specialişti în genetica populaţiilor, cum ar fi R. Lewontin (1974), au ajuns la o concluzie asemănătoare: subdiviziunea în rase nu dă seamă decît în foarte mică măsură de diversitatea genetică proprie speciei umane. De exemplu, distanta genetică între două populaţii franceze este inferioară cu doar 15% distantei dintre două populaţii considerate la întîmplare. Clasificările rasiale încă în vigoare sînt arbitrare si inoperante.

Numeroşi antropologi s-au convins si ei în prezent de inaplicabilitatea conceptului de „rasă" la'specia umană. în schimb, alţii refuză să renunţe la confortul mental al unei logici clasificatorii, adesea legată în concepţia lor de o schemă evolutivă în care rasele sînt terminaţiile unor ramificări succesive ale unui trunchi ce reprezintă vlăstarul uman primordial. Chiar această imagine este departe de a corespunde realităţii: datorită puternicului amestec al populaţiilor umane, căruia i se asociază capacitatea de a trăi în mediile cele mai diferite si adaptabilitatea biologică scăzută la mediile contrastante, imaginea de reţea înfăţişează evoluţia umană într-o manieră mai realistă decît cea de arbore. Nu e mai puţin adevărat faptul că recursul la clasificările rasiale nu va dispărea în curînd. în aceeaşi manieră, se continuă pe alocuri să se facă apel la tipologiile rasiale, adică să se considere că orice populaţie umană este constituită din procentaje diferite ale unui număr mic de tipuri rasiale definite arbitrar (cum ar fi, de pildă, tipurile nordic şi mediteranean); genetica a dovedit însă că această concepţie nu are nici un fundament ştiinţific. Oricum, în prezent antropologia se consacră, fără a apela la vreo clasificare, în mod esenţial studiului diversităţii umane, încercînd s-o explice prin genetică si influenta mediului asupra genelor. '

Chiar înainte ca biologii să pună sub semnul întrebării pertinenta noţiunii de „rasă", antropologia socială încetase deja să mai caute corelaţii între „rase" şi'culturi.

J. HIERNAUX

• COX O., 1948, *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics,* Doubleday, New York; *Le genre humain,* 1986, 11, *La societe face au racisme.* - LEVI-STRAUSS C, 1952,
Race et histoire UNESCO Paris 1983 Race et culture" în *Le regard eloigne* Plon Paris
LEWONTIN R., , 1974, *The Genetic Basis of Evolutionary Change,* Columbia University Press, New York. - MONTAGU A.M. de, 1964, *The Concept of Race,* The Free Press, New York. -OSBORNE R.H. (ed.), 1971, *The Biological and Social Meaning of Race,* W.H. Freeman and Company, San Francisco. - PARK R. (ed.), 1950, *Race and Culture,* The Free Press, Glencoe, Illinois.

RASMUSSEN Knud

Antropolog danez, cu ascendentă groenlandeză prin bunica maternă, Knud Rasmussen, al cărui tată era pastor, s-a născut în 1879 în Groenlanda, la Jakobshavn, regiunea Ilulissat, unde îşi petrece copilăria în contact cu inuiţii, populaţie a cărei limbă o învaţă; îşi face studiile în Danemarca. Atracţia lui Rasmussen pentru cultura inuită se datorează atît experienţei de viată, cît si interesului intelectual. Rasmussen este, pe rînd, explorator, scriitor, negustor' (în beneficiul inuitilor) si etnograf. Lucrînd în afara instituţiilor universitare şi administrative, este puţin susţinut de către acestea. Nu e

mai puţin adevărat că, la capătul celei de-a cincea expediţii în Thule (1921-1924), expediţie pe care el a initiat-o si a organizat-o, primeşte titlul de doctor *honoris causa* al Universităţilor din Copenhaga si Saint Andrews, fapt ce marchează printr-un act oficial recunoaşterea calităţii operei sale.

Proiectul vieţii sale capătă contur în 1902, an în care participă la o expediţie aşa-zis „literară"; străbate cu această ocazie sudul şi nordul Groenlandei occidentale în căutarea unor documente etnografice. Prima lucrare a lui Rasmussen, foarte bine primită, *Nye Mennesker (The People of the Polar North)* se ocupă de inuitii Groenlandei, numiţi în acea vreme „eschimoşi polari". Fineţea observaţiei, asociată'cu sensibilitatea scriiturii traduc profundele afinităţi care-l leagă pe autor de inuiti.

în 1910, Rasmussen este coorganizator al coloniei din Thule (nord-vestul Groenlandei), staţie a cărei inaugurare viza dezenclavizarea regiunii. Rasmussen îsi dorea ca schimburile sociale, inevitabile, să se petreacă fără brutalitate, iar creştinismul, a cărui introducere era, după părerea lui, dezirabilă, să fie adoptat fără conflicte. Beneficiile coloniei vor fi folosite la finanţarea celei de-a cincea expediţii în Thule. Expediţia avea ca obiectiv studierea grupurilor inuite răspîndite din Groenlanda pînă în Siberia, inclusiv Canada si Alaska. Echipa pluridisciplinară (arheologi, geologi, cartografi, etnografi etc.) era alcătuită din danezi si inuiti. Rasmussen îsi aloca sarcina celor mai delicate anchete, anchete pe care cunoaşterea limbii si culturii groenlandeze îl va ajuta să le ducă la bun sfîrşit: viziunea asupra lumii, gîndire mitică, şamanism, reincarnare, poezie etc. Va urma apariţia unor lucrări importante. Acestea completează cercetările lui G.F. Holm, F. Boas, A.L. Kroeber, V. Stefansson, E.W. Nelson etc, constituind pînă în ziua de azi o inepuizabilă mină de informaţii.

Proiectul ştiinţific al expediţiei din Thule se întemeia pe două idei înnoitoare : depăşirea frontierelor regionale si statale (inuitii depind de patru state diferite) si clasificarea datelor conform unor teme fundamentale - cum ar fi istoria popularii sau distribuţia caracteristicilor culturale -, care ar permite sesizarea atît a diversităţii interne a culturii inuite, cît si a unităţii acesteia.

Viata lui Rasmussen se încheie prematur în 1933 la Copenhaga, unde a fost transportat pentru a fi îngrijit. Nu si-a putut încheia opera începută, ceea ce ne îndreptăţeşte să ne întrebăm dacă avea în'intenţie să realizeze pe baza bogatului material cules o sinteză a ideilor sale de bază? Rasmussen este considerat si azi un eminent specialist în problema inuită ; inuitii, mai cu seamă cei din Groenlanda, păstrează în amintire nu doar imaginea cercetătorului, ci şi pe aceea a unui om cald şi generos.

M. THERRIEN

► 1905, *Nye Mennesker*, Glydendal, Copenhaga (trad. engl.: *The People of the Polar North : A Record*, Kegan Paul, Trench, Triibner, Londra, 1908). 1921, *Eskimo Folk Tales*, Glydendal, Londra - Copenhaga. 1927, *Across Arctic America. Narrative of the Fifth Thule Expedition*, G.P. Putnam's Sons, New York (trad. fr. *Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimite avec des tribus d'Esquimaux inconnus*, Plon, Paris, 1929). 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924*, Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1930, *Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos*, t. VII (1-3), Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1931, *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*, t. VIII (1-2), Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1932, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, t. IX, Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1952, *The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. K. Rasmussen*, H. Ostermann, t. X (3), Gyldendalske Boghandel, Copenhaga.

RĂZBOI

Chiar dacă este un fenomen universal, războiul se prezintă într-o asemenea diversitate de forme, încît am putea chiar să ne îndoim de legitimitatea reducerii lui la o categorie pertinentă a analizei antropologice. Această dificultate de a discerne obiectul este ilustrată si de finalismul ipotezelor avansate în general pentru a explica motivele

războiului, ipoteze fie functionaliste (războiul este util pentru perpetuarea formelor de organizare sau a valorilor unei societăţi), fie utilitariste (conştient sau nu, războiul vizează sporirea unor avantaje), fie naturaliste (înclinaţia oamenilor pentru război este un instinct moştenit din filogeneza animală).

Războiul se deosebeşte de alte forme colective de reglare sîngeroasă a unui conflict (răzbunări de tip *vendetta,* control armat al păcii civile) si prin aceea că opune unităţi politice independente si localizate în spaţiu, ale căror dimensiuni pot fi extrem de variate (comunităţi locale, ansambluri segmentare de descendentă, clanuri sau clase de vîrstă, triburi, „şefii", regate, state-natiuni), dar care au în comun faptul că sînt capabile să exercite, cel puţin temporar, acte de violentă la adresa unui inamic exterior. Mai marea sau mai mica distantă spaţială si culturală dintre protagonistii unui război definesc natura acestuia, care poate fi convenţional - ca să utilizăm un termen din vocabularul strategiei contemporane - sau neconventional, dacă adversarii implicaţi în conflict împărtăşesc sau nu aceeaşi concepţie cu privire la strategiile si la modalităţile conflictului în care s-au angajat. '

Războaiele convenţionale din cadrul societăţilor tradiţionale se dovedesc a fi în principal de două feluri, care de altfel nu se exclud reciproc: războiul ca mod de soluţionare a unei crize intervenite în desfăşurarea unor tranzacţii paşnice sau, cu alte cuvinte, dintr-o perspectivă clausewitziană, ca substitut; şi războiul ca mijloc de reproducere simbolică a unităţii sociale sau a universului. Avem de-a face cu un conflict de primul tip atunci cînd sînt încălcate cu intenţie acordurile dintre două grupuri vecine, în privinţa stăpînirii unui spaţiu, a accesului la anumite resurse sau a circulaţiei femeilor, mărfurilor si bunurilor simbolice. Războiul exprimă atunci, într-o formă distinctă, raporturi politice care se dezvoltă pe timp de pace prin intermediul comerţului si al schimburilor matrimoniale. Conflicte de al doilea tip apar atunci cînd războiul devine un mijloc de a accede, prin intermediul unui inamic foarte bine definit, la anumite principii sau materii necesare fie pentru perpetuarea identităţii grupului („vînătoarea de capete" sau canibalismul în Amazonia), fie pentru menţinerea bunei rînduieli în lume, în ansamblul acesteia (războiul la azteci). Spre deosebire de primul tip, care trimite la situaţii unde războiul si pacea reprezintă faze alternative ale unui ciclu de interacţiuni între grupuri vecine, în cazul al doilea pacea nu este posibilă, de vreme ce corpul dusmanului este absolut necesar spre a asigura reproducerea simbolică a societăţii si a lumii.

în general, războiul convenţional - sau de proximitate - este codificat într-o manieră foarte strictă; locul confruntării se alege în aşa fel încît să nu tulbure prea mult viaţa economică si socială a grupurilor implicate. La această exigentă răspunde, bunăoară, împărţirea anului într-o perioadă de exploatare a resurselor si o perioadă consacrată războiului, manifestărilor religioase sau menţinerii de relaţii comerciale între cele două părţi aflate în conflict. Formele efective ale războiului pot merge de la reactivări periodice ale conflictelor inexpiabile între „duşmani ereditari", pînă la modalităţi cvasi-ludice de confruntare, care se prelungesc uneori în simulacre, cum ar fi „micul război" al indienilor din sud-estul Statelor Unite sau, în Africa, întrecerile de lupte dintre sate. Alternanta regulată război - pace este adeseori efectul unor constrîngeri inerente organizării sociale a protagonistilor. Astfel, în unele societăţi pastorale din estul Africii, furtul animalelor domestice este principalul motiv de război dintre triburi, dar este si singura modalitate de care dispune un tînăr pentru a-şi alcătui o turmă de anumite dimensiuni, fără de care nu şi-ar putea obţine o soţie; o dată cu participarea la o asemenea acţiune de jaf, tînărul dobîndeste si statutul de războinic, emblematic pentru grupa sa de vîrstă. In general, codificarea desfăşurării războiului este privită la fel de către adversarii efectivi sau potenţiali: durata (de o singură zi uneori) şi locul confruntării pot fi determinate prin tradiţie; se poate stabili un anumit număr de morţi, considerat acceptabil de ambele părţi, astfel încît conflictul să poată înceta atunci cînd cifra respectivă a fost atinsă; reguli stricte asigură protejarea caselor, a recoltelor, a animalelor, a femeilor si a necombatanţilor; tratamentul aplicat răniţilor şi prizonierilor va fi acelaşi de ambele părţi etc. '

Practica războiului convenţional nu exclude alte modalităţi de luptă, mai cu seamă atunci cînd inamicii reprezintă două sisteme culturale net diferite: putem lua ca exemplu o conflagraţie care asociază teritorii statale continue si formaţiuni nestatale. Astfel, regatele vecine conduse de dinastii înrudite - situaţie des întîlnită în Africa -practică un război aristocratic atunci cînd luptă unul împotriva altuia, dar duc războaie fără nici o regulă împotriva „barbarilor" sau a „sălbaticilor" situaţi la graniţele lor. La fel, grupurile independente de dimensiuni mai reduse întreţin'raporturi'de război reglate de cutumă, dar se reunesc pentru a face fată tendinţelor expansioniste ale unui inamic din afară, cum s-a întîmplat în cazul triburilor amazoniene, atunci cînd s-au coalizat împotriva Imperiului Inca. Războiul „intern" presupune adeseori un acord al adversarilor în privinţa armelor folosite - excluderea armelor de foc, bunăoară -, în vreme ce războiul „extern" ignoră asemenea acorduri prealabile; trecerea de la prima formă de război la cea de a doua corespunde unei modificări în proporţii a conflictului si este însoţită de o schimbare a tehnologiei militare si a conducerii luptelor. Situaţiile de inegalitate tehnologică si strategică între adversari sînt mereu provizorii, practicarea neîntreruptă a războiului avînd ca efect tocmai ajustarea manierelor de luptă, fără a exclude posibilitatea inversării raportului de forte iniţial.

Cei care se ocupă cu războiul sînt bărbaţii.' Acti'vitatea războinică este specific masculină, la fel ca si vînătoarea sau, în societăţile pastorale, îngrijirea animalelor. în orice societate, o parte însemnată a populaţiei masculine este mobilizată în permanentă pentru a asigura apărarea grupului. Războinicii sînt tineri adulţi sau bărbaţi în puterea vîrstei, care trebuie să aibă anumite calităţi fizice si morale. Adeseori, sistemul social defineşte instituţional acest grup de războinici, care în unele cazuri poate coincide cu generaţii bine identificate în societate după grupe de vîrstă (în Africa de Est, de exemplu) sau poate corespunde uneia sau mai multor „societăţi" de războinici asimilabile societăţilor initiatice, în care prima experienţă de luptă sau primul duşman doborît au valoarea unui act de intrare în lumea adulţilor. Existenta unor asemenea grupuri instituţionale de războinici este însoţită adeseori de acte competitionale între membrii lor, care se pot manifesta prin forme dintre cele mai complexe de luptă sau prin căutarea prilejurilor de a săvîrsi fapte individuale memorabile (ca, de exemplu, la indienii din Cîmpii).

Adeseori se face distincţia între societăţile „paşnice" si societăţile „războinice", distincţie care se bazează pe exemple bine atestate : să ne gîndim doar, pentru America de Nord, la cazurile extreme pe care le reprezintă societăţile din Podişul Columbia, cărora războiul le repugnă, si irochezii, care si-au terorizat vecinii vreme de două secole. Totuşi, această distincţie pare dificil de realizat, deoarece majoritatea societăţilor considerate a fi paşnice - puţin numeroase - duc împotriva vecinilor lor războaie „invizibile", dar pentru ele la fel de reale si de dramatice ca si războaiele deschise, doar că desfăşurarea acestora este încredinţată unor specialişti ai armelor magico-religioase : şamani, vrăjitori, preoţi de tot felul. Atunci cînd reproducerea raporturilor sociale si a sistemului de valori sînt realizate preponderent prin intermediul războiului, putem vorbi despre societăţi „militare", mai cu seamă dacă discutăm despre societăţi neorganizate în state. în fapt, apariţia statului se traduce la modul general printr-o Jdemilita-rizare" a societăţii şi prin specializarea unui grup în meseria armelor; autonomizarea armatei accentuează separaţia dintre puterea civilă si puterea militară, pe care o cunosc multe dintre societăţile nestatale. Dacă soldatul este o figură a societăţilor noastre, figura originilor este războinicul; în el, societatea recunoaşte întrunirea admirabilă a unor calităţi ieşite din comun ; dar această recunoaştere poartă şi semnul unei nelinişti, deoarece omul puternic este o ameninţare perpetuă pentru echilibrul grupului.

De vreme ce reprezintă o deturnare operată prin intermediul violentei colective si prin producerea unor figuri individuale exaltante - fie acestea în viată sau decedate -, războiul este unul dintre principalii vectori de mutaţie din istoria societăţilor, asa după cum o arată si analizele actuale asupra formării 'statului, mai cu seamă în Africa neagră. La baza dezvoltării multora dintre regatele africane se află personaje formate

în societăţi nestatale, plasate la marginile acestora în principal tocmai prin exerciţiul războiului. Războaiele paşnice de înrudire au transformat ţăranii în războinici, ïar aceştia, o dată ajunşi biruitori, vor edifica statele de mai tîrz'iu.

P. DESCOLA, M. IZARD

• ANDRESKI S., 1968, *Military Organization and Society*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles. - BAZIN J., TERRAY E. (ed.), 1982, *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, Editions des Archives Contemporaines, Paris. - BOHANNAN P (ed.), 1967, *Law and Warfare, Studies in the Anthropology of Conflict*, University of Texas Press, Austin - Londra. - CLASTRES P, 1980, „Archeologie de la violence : la guerre dans les societes primitives", „Malheur du guerrier sauvage", în *Recherches d'anthropologie politique*, La Seuil, Paris. - DALEGIVENS R., NETTLESHIP A., NETTLESHIP M.A. (ed.), 1975, *War, Its Causes and Correlates*, Mouton, Haga - Paris. - DALEGIVENS R., NETTLESHIP M.A. (ed.), 1976, *Discussions of War and Aggression*, Mouton, Haga-Paris. - DAVIE M.E. (1929), 1968, *The Evolution of War. A Study of Its Role in Early Societies*, Kennicat Press, Port Washington (trad. fr. *La guerre dans les societes primitives: son role et son evolution*, Payot, Paris, 1931). -FEST C, 1980, *The Art of War*, S.l, Thames & Hudson (trad. fr. *L'art de la guerre*, Rive Gauche Productions, Paris, 1979). - FERGUSON R.B. (ed.), 1984, *Warfare, Culture and Environment*, Academic Press, Orlando. - FERGUSON R.B., FARRAGUER B., FARRAGUER L.E., 1988, *The Anthropology of War: A bibiliography*, Guggenheim Foundation, New York. - FRIED M., HARRIS M., MURPHY R. (ed.), 1967, *War, The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, National History Press, Garden City. - FUKUI K, FURTON D. (ed.), 1977, *Warfare among East African Herders*, National Museum of Ethnology, Osaka. - GOODY J., 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Oxford University Press, Londra -Ibadan - Accra. - HAAS J.(ed.), 1990, *The Anthropology of War*, Cambridge University Press, Cambridge. - JOXE A., 1991, *Voyage aux sources de la guerre*, PUF, Paris. -LETOURNEAU C, 1985, *La guerre dans les diverses races humaines*, L. Bataille, Paris. -MENGET P, 1985, „Guerre, societes et vision du monde dans les basses terres de l'Amerique du Sud. Jalons pour une etude comparative", în *Journal de la Societe des Americanistes*, LXXX: 131-142. - WRIGHT Q., 1965, *A Study of War, Second Edition with a Commentary on War since 1942*, University of Chicago Press, Chicago - Londra.

RĂZBUNARE (SISTEM DE ~)

în calitate de act individual, răzbunarea este prezentă, fără îndoială, în toate societăţile si sub forme infinit de variate. Antropologia, în esenţă, o are în vedere în calitatea sa de i*nstituţie* socială, sau de „obligaţie fată de un grup 'determinat - familie, ansamblu de familii', clan sau subclan - de a obţine într-un fel sau altul compensaţie pentru sîngele vărsat de unul dintre membrii săi" (Adler în Verdier, 1980). Totuşi,'obligaţia de răz-bunare nu se exercită doar în cazul sîngelui vărsat: orice atentat la integritatea unui om, în măsura în care este circumscris sub aspect cultural, este susceptibil să antreneze pretenţia de reparaţie.

Prima caracteristică a răzbunării în societăţile tradiţionale este codificarea si rituali-zarea etapelor ce îi punctează derularea. Atît natura afronturilor, cît si forma represaliilor sînt supuse unei definiţii precise. Asa cum nu oricine poate fi însărcinat cu îndeplinirea răzbunării, aceasta nu poate fi efectuată la întîmplare. Există rituri care marchează deschiderea ciclului de răzbunări si determină modalităţile rupturii, totale sau parţiale, dintre grupurile sociale aflate în conflict. Procesul de răzbunare se desfă-şoară după o cronologie si un ritm specific. în sfîrsit, toate societăţile elaborează proceduri, supuse unor norme riguroase, în scopul de a suspenda, provizoriu sau definitiv, succesiunea actelor de răzbunare. Este vorba, de fapt, de a face acceptabile demersurile vizînd concilierea protagoniştilor si reinstaurarea stării de pace. La beduinii din Iordania, de exemplu, o femeie apartinînd familiei ofensatorului este dată ca ostatic clanului victimei. Si abia cînd va avea un fiu cu unul din membrii acestui clan si cînd îl va fi crescut pînă la vîrsta majoratului, va fi trimisă înapoi la grupul său de origine. Fiul său va aparţine însă pentru totdeauna clanului victimei (Chelhod, în Verdier, 1980).

Originalitatea „instituţiei" răzbunării este confirmată si de faptul că riturile asociate desfăşurării actelor pe ca're le antrenează nu respectă schema generală a riturilor de trecere stabilită de Van Gennep. Pentru că, de fapt, funcţia lor nu este să marcheze etapele normale ale existentei în societate, inserîndu-le într-o configuraţie simbolică. Chiar si ritualizată, răzbunarea constituie un risc pentru grupul social. Nu este deloc sigur că limitele atribuite sub aspect cultural împlinirii actului vor ajunge vreodată să includă consecinţele acestuia fată de ordinea socială si să nu provoace contradicţii între practici si valori'deja existente.' Nu va mira deci pe nimeni faptul că marile religii au respins în mod constant logica răzbunării, chiar si în societăţile unde era atestată o tradiţie a acesteia, după cum au arătat C. Malamoud (în Verdier, 1984) în cazul hinduismului si A. Lemaire (în Verdier, *ibid.)* în cazul iudaismului antic.

A doua caracteristică a acestei instituţii în societăţile tradiţionale, la fel de importantă ca ritualizarea, rezidă în faptul că ciclul de răzbunări se perpetuează ca urmare a unei organizări si a unei dinamici interne determinate cultural. Pot fi opuse două forme de răzbunare, relativ bine diferenţiate, după cum aceasta este sau nu supusă principiului echivalentei. Atunci cînd domină acest principiu, există tendinţa de a i se răspunde fiecărui act ostil printr-o modalitate de violentă corespunzătoare cu afrontul suportat. în societăţile în care prevalează această ideologie, ciclurile sînt de obicei scurte, cu condiţia ca îndeplinirea unui act de răzbunare să nu provoace un nou dezechilibru între scopul urmărit si reacţiile aşteptate. O astfel de logică se întîlneste în general în întreg bazinul mediteranean, dar si la beduinii din Iordania (Chelhod, *op. cit.)* sau la locuitorii Kabiliei (Favret, 1968). Totuşi, se poate întîmpla ca exigenta perpetuării răzbunării *(feud* sau *vendetta)* să extindă, din punct de vedere structural, ciclul răzbunării. Acest fapt demonstrează că răzbunarea constituie un element decisiv în stabilirea si reproducerea raporturilor sociale interne ale societăţii. în acest caz se poate spune că răzbunarea este un constituent al armăturii sociale,'efect al „violentei" instituite în însăşi starea societăţii, si nu doar o fază temporală în timpul căreia „violenta" trebuie'controlată de societate. Albania si muntele Rif (Jamous, 1981) sînt două exemple privilegiate.

Ciclurile actelor de răzbunare nu se desfăşoară întotdeauna după o dinamică indusă de principiul echivalentei. în numeroase societăţi, obligaţia de răzbunare este percepută nu atît ca o revanşă lăsată la iniţiativa celor în viată si întemeiată pe nevoia de paritate dintre afrontul adus si reparaţia necesară acestuia, cît ca o obligaţie absolută fată de morţi. Aceasta se întîmplă peste tot unde, de exemplu, victimele răzbunării nu pot accede la rangul înaintaşilor. Aici principiul echivalentei nu este valabil, întrucît fiecare crimă necesitînd o reacţie urgentă, punerea sa în aplicare nu ar putea permite întreruperea procesului de răzbunare. Prin urmare, soluţia constă în elaborarea, de comun acord între protagonişti, a unui statut aparte pentru ultimul mort nerăzbunat (în Himalaya occidentală,'de exemplu, el va fi transformat într-o divinitate minoră).

Răzbunarea îsi schimbă natura în funcţie de sistemul de valori, propriu fiecărei societăţi, care îi declanşează derularea. Totuşi, ea nu este doar o modalitate de exprimare a'valorilor sociale,'printre atîtea altele ; este, de asemenea un mod de a le elabora si de a le pune la încercare. Ea se află astfel la originea valorilor. După ce a fost prezentată în mod abuziv ca dovadă a dezordinii predominante din societăţile ce nu au un sistem de legi (Verdier, 1980), răzbunarea a fost adesea privită ca un mod specific de reglare a conflictelor si a violentei. Or, după cum nu există o dezlănţuire oarbă a răzbunării în societăţile tradiţionale, tot asa nu există o înlănţuire inevitabilă a actelor ce îi sînt asociate, deoarece fiecare din aceste societăţi s-a preocupat de elaborarea unor proceduri pentru stoparea, provizorie sau definitivă, a acestora. în replică, instituţia răzbunării, din momentul cînd ia naştere într-o societate, pretinde membrilor săi să facă alegeri cruciale, fată de cei morţi', dar si fată de cei în viată, si să se angajeze prin raportare la valori etice, fundamentale din punct de vedere social. Această instituţie apare ca fiind una din faptele sociale privilegiate, cu ajutorul cărora se redefineste în mod constant o ordine simbolică. Pot fi astfel invocaţi clasicii, sau romancieri precum

albanezul I. Kadare ori turcul din Anatolia Y. Kemal, sau chiar texte precum *Iliada*, *Mahăbhărata* ori *Vechiul Testament* pentru a arăta felul în care expresia valorilor poate fi în mod constant reiterată în situaţii narative dominate de un context de răzbunare.

Răzbunarea si structura socială întreţin raporturi strînse, chiar si numai în măsura în care, într-o cultură tradiţională, răzbunarea nu este făcută de oricine, si nici nu se exercită împotriva oricui. Antropologii au stabilit că, în general, ea se înscrie „într-un spaţiu social aflat între proximitatea partenerilor care o interzice si îndepărtarea lor, care înlocuieşte răzbunarea cu războiul" (Verdier, *op. cit.).* Este prezentă în calitate de instituţie, îndeosebi în societăţile unde predomină diviziunea în clanuri si linii genealogice. Nu va putea fi însă concepută ca simplu produs al unei structuri sociale preexistente, după cum s-a văzut deja prin evocarea cazului societăţilor în care ea este un element constitutiv al armăturii sociale. De altfel, la fel ca si alianţa, cu care este adesea pusă în relaţie, răzbunarea poate fi la originea formării sau dispariţiei clanurilor si liniilor genealogice. Astfel, în Himalaya occidentală, neamurile de rajputi nu pot accede la rangul de clanuri dominante, susceptibile de a forma alianţe cu alte clanuri războinice, decît dacă s-au dovedit capabile să intre în rivalitate cu unul sau altul din aceste clanuri dominante. Dimpotrivă, refuzul solidarităţii în răzbunare, la populaţia moundang din Ciad, conduce la dispariţia clanurilor prin fisiune, clanurile dispărute fiind înlocuite prin altele noi (Adler, *op.'cit).*

în orice sistem de răzbunare, indivizii îndeplinesc alternativ rolurile de răzbunător si de potenţială victimă. însă acestea nu sînt singurele roluri implicate în existenta instituţiei. La fel de importante sînt si funcţiile atribuite celorlalţi. Printre cei care nu participă decît în mod indirect la desfăşurarea răzbunării, trebuie citate în primul rînd femeile sau cei care constituie motivul discordiei. Aceştia din urmă reprezintă adeseori veritabila mizâ a răzbunării, ca în Calabria sau Constantinois, unde exigenta reparaţiei se referă cel mai adesea la un afront adus integrităţii femeilor ce asigură „legitimitatea genealogică" (Breteau, Zagnoli, în Verdier, 1980). De o manieră mai generală, în toate societăţile în care grupurile ce întreţin relaţii de răzbunare sînt aceleaşi cu cele între care se fac căsătoriile, femeile joacă un rol central, deoarece se înrudesc cu ambele părţi în acelaşi timp, cu una prin naştere, cu cealaltă prin alianţă. însă, după cum au demonstrat-o lucrările lui E. Gellner (1969), funcţia atribuită, în instituţia răzbunării, celor care au drept misiune să incarneze grupul social în totalitatea sa este capitală. Lor le revine, de fapt, să asigure medierea între protagonişti si să reinstaureze, pe cît posibil, starea de pace. Acesta este rolul deţinut, de exemplu, de *chorfa* de pe muntele Rif din Maroc (Jamous, *op. cit.).* în Occident, această calitate de mediator i-a revenit, încetul cu încetul, justiţiei. în dreptul roman, justiţia se află în serviciul răzbunării, garantîndu-i principiul. însă o dată cu propagarea ideilor „reformatoare" (stoicismul si creştinismul în Imperiul roman), noţiunea de „răzbunare", redusă progresiv la rangul de act privat, îsi va pierde legitimitatea si deci caracterul său de instituţie culturală (Courtois, în Verdier, 1984).

D. VIDAL

• BLACK-MICHAUD J., 1975, *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East,* Blackwell, Londra. - BOEHM C., 1984, *Blood Revenge. The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies,* University of Kansas Press, Lawrence. - FAVRET J., 1968, „Relations de dependance et manipulation de la violence en Kabylie", în *L'Homme,* VIII (4): 18-43. - GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas,* Weidenfeld & Niecolson, Londra. -GINAT J., 1987, *Blood Disputes among Bedouin and Rural Arabs of Israel,* University of Pittsburg Press, Pittsburg, Pensylvannia. - JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif,* Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - VERDIER R. (ed.), 1980-1984, *La vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie,* 4 vol., Editions Cujas, Paris.

RECIPROCITATE -> *Alianţă.* Kula. *Mauss (M.). Monedă. Polanyi (K.). Sahlins (M.). Schimb*

REDFIELD Robert

Antropolog american, Robert Redfield (1897-1958) s-a născut si a murit la Chicago. După ce, în timpul primului război mondial, a servit ca sanitar în Franţa, Redfield face studii de drept la Universitatea din Chicago, obtinînd licenţa în 1921. Atras de antropologie ca urmare a unei călătorii în Mexic, încurajat fiind în această direcţie si de cumnatul său, sociologul R.E. Park, abandonează dreptul în 1923, pentru a-si'relua studiile la Universitatea din Chicago. Publică în 1930 o lucrare despre un sat situat în apropiere de Mexico, Tepoztlan, lucrare recunoscută ca fiind primul „studiu de comunitate" *(community study)* din antropologia americană si una din primele analize ale vieţii rurale. Profesor, din 1930, la nou-creatul departament de antropologie al Universităţii din Chicago, Redfield este numit în 1934 decan al secţiei de ştiinţe sociale, iar în 1953 „Robert Maynard Hutchins Professor". A fost preşedintele American Anthropological Association (1944) si director la American Council'on Race Relations (1947-1950).

Studiile lui Redfield despre transformările culturale din comunităţile rurale au constituit întotdeauna subiect de controversă, iar influenta sa asupra unor universitari precum E. Wolf (1957), S. Mintz (1957), M. Singer (1972) si J. Scott (1976) e identificabilă în argumentele dezvoltate de aceştia din urmă atît pentru a-i respinge unele idei, cît si pentru a accepta pe altele. El a suferit la rîndul său influenta reprezentanţilor scolii de ecologie urbană din Chicago, mai ales Park si L. Wirth, a intelectualilor mexicani, în special M. Gamio, a pictorilor „murali", cum ar fi, de pildă, S. Rivera: de la primii a preluat modelele (tipurile ideale) pe care le-a utilizat pentru a-si realiza anchetele de teren, celorlalţi le datorează interesul pentru formarea unei identităţi naţionale, ca si preocuparea pentru analiza regională. A dezvoltat aceste teme în *The Folk Culture of Yucatan* (1941), studiu ce avansează ideea unui continuum analitic între micile comunităţi rurale nestratificate si omogene si marile oraşe ce alcătuiesc medii eterogene. Compararea sistematică a datelor celor patru studii de caz de o complexitate crescîndă vizează demonstrarea utilităţii metodologice a modelelor sincronice pentru analiza transformărilor sociale. Ultimele scrieri ale lui Redfield (mai ales 1955) se referă la relaţiile comunităţilor rurale cu entităţile mai mari. Civilizaţiile, cadre deviată si de interacţiune constituite istoric, cuprind „marile" şi „micile tradiţii" interdependente: marile tradiţii reprezintă sistemele de gîndire raţionale ale unei elite urbane reflexive, micile tradiţii cuprind în principal religiile populare, artele şi folclorul populaţiilor rurale.

S. GUGGENHEIM

► 1930, *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life,* University of Chicago Press, Chicago. 1934 (coaut. Alfonso Villa R.), *Chan Kom, a Maya Village,* Carnegie Institution of Washington Publication, Washington. 1941, *The Folk Culture of Yucatan,* University of Chicago Press, Chicago. 1950, A *Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited,* University of Chicago Press, Chicago. 1953, *The Primitive World and Its Transformations,* Cornell University Press, Ithaca - New York. 1955, *The Little Community, View Points for the Study of a Human Whole,* University of Chicago Press, Chicago. 1956, *Peasant Society and Culture, an Anthropological Approach to Civilisation,* University of Chicago Press, Chicago.

• COLE F.C., EGGAN F., „Robert Redfield, 1897-1952", în *American Anthropologist,* 61, 1959 : 652-662.

REDISTRIBUIRE ^ *Big Man. Economică (Antropologie ~). Polanyi (K).* Potlatch

REGALITATE

Cuvîntul „regalitate" aparţine vocabularului instituţiilor politice si desemnează o formă de guvernămînt întemeiată pe principiul monarhic, adică pe primatul unui individ recunoscut prin naşterea sa ori promovat, în virtutea unor anumite calităţi, ca deţinător unic al autorităţii'legitime supreme. Pentru istorici, o asemenea definiţie nu pune

probleme, însă nici nu se dovedeşte deosebit de interesantă. Aceştia studiază faptele - domniile anumitor regi, realizările, politica lor - si analizează corpusurile de texte -doctrine sau ideologii ale regalităţii din cutare epocă - prin intermediul scrierilor si documentelor de orice fel. Pe scurt, istoricii operează într-un domeniu de cunoaştere pozitiv constituit, domeniu în care teoria constituie una dintre materii si nu una dintre condiţiile cunoaşterii. Pentru antropologi, regalitatea e un obiect ce trebuie construit, sarcina lor fiind aceea de a înţelege, în întreaga lor diversitate, formele pe care le îmbracă această instituţie în cadrul civilizaţiilor exotice (mai cu seamă în cele în care tradiţiile sînt exclusiv orale si în care datele istorice sînt foarte lacunare, dacă nu chiar aproape inexistente), de a degaja structurile cele mai generale si, eventual, de a căuta originile acestora.

Noţiunea de „rege divin", dezvoltată pe larg de J.G. Frazer în lucrarea sa de căpătîi *Creanga de aur* (publicată în douăsprezece volume între 1911 si 1915), constituie prima construcţie de anvergură si reprezintă încă pînă în ziua de azi un punct de plecare obligatoriu pentru reflecţia antropologică asupra regalităţii. Pentru a rămîne la chestiunile esenţiale, vom spune că această noţiune comportă două aspecte distincte, chiar opuse, după opinia unora: o teorie a puterii, ţinînd de ordinea magică şi o teorie a statutului celui ce deţine această putere, ţinînd de ordinea religioasă. Regele divin este cel înzestrat cu putere asupra naturii; el este deci un soi de magician, deoarece o asemenea putere nu poate fi concepută decît în cadrul magiei, formă primă a unei simbolice luări în stăpînire a naturii de către societate, legată însă, ne spune Frazer, de o falsă aplicare a legii universale a asociaţiei de idei - prin asemănare, contrarietate si contiguitate - ce domină spiritul uman. Regele divin este de asemenea creditat cu capacitatea de a exercita o influentă asupra stării meteorologice, el e capabil să provoace sau să împiedice căderea ploii, să oprească soarele din mers, să aducă sau să alunge vîntul etc. si, fiind cauza sau garantul prosperităţii publice, el este ridicat la demnitatea regală. însă nu orice expert în reţete, tehnici sau rituri magice este, doar pentru acest lucru, rege. Un asemenea statut, legat în mod necesar de o ierarhie socială, fie ea redusă la dualismul suveran - supuşi, presupune nu doar faptul că deţinătorul său se dovedeşte capabil să exercite o influentă asupra naturii, ci si faptul că întreţine cu această abilitate un raport atît de intim, încît am putea-o considera pe aceasta parte integrantă a persoanei sale. Nu se poate vorbi de statut regal decît din momentul în care puterea transformă pe cel care o întrupează într-o fiinţă diferită de ceilalţi, iar epitetul „divin", acordat de Frazer, măsoară distanta ce separă această fiinţă de supuşii săi. Exemplul african pe care ni-l propune - populaţia shilluk din Sudan - este pe deplin elocvent. La acest popor nilotic, titlul de rege, *Reth,* nu este ereditar, ci conferit pe cale electivă unui candidat ales dintre membrii clanului regal. Succesorul ales nu devine pe deplin Reth, adică posesor al capacităţii care-i îngăduie să controleze fecunditatea oamenilor si turmelor, fertilitatea ogorului etc, decît în urma unor rituri de înscăunare ce au ca finalitate fundamentală aceea de a transforma fiinţa celui ales si, în cele din urmă, de a face din el o întrupare a Spiritului Nyikang. Nyikang este numele strămoşului fondator al clanului regal, el nu este un zeu, ci un medium între oameni si Juok, Fiinţa supremă, văzută ca o Putere îndepărtată căreia nu i te poţi adresa direct. Poporul shilluk îl invocă deci pe Nyikang, adică pe acel Spirit de care'depinde soarta oamenilor si care îsi manifestă prezenta printre oameni prin intermediul persoanei Reth-ului. Divin sau semidivin, în orice caz sacralizat, regele (si ceea ce e valabil pentru cazul Reth-ului poate fi generalizat cel puţin pentru întreaga Africă neagră) e plasat în centrul sistemului ritual al societăţii: ceremoniile agrare ale ciclului calendaristic, sacrificiile si oblatiunile de orice fel. Astfel, regele se aseamănă mai degrabă cu preotul decît cu magicianul, însă, după cum rezultă din identificarea Reth = Spiritul Nyikang, statutul său nu e determinat de o funcţie sau alta. Ceea ce determină funcţia sa de garant al prezentei vii si active a Spiritului de care depinde prosperitatea publică este în primul rînd statutul persoanei acestuia, al corpului său mai ales. Astfel, atunci cînd corpul slăbeşte, cînd dă semne de epuizare, regele trebuie ucis pentru ca ordinea lumii, al cărei suport este, să nu sufere efectele propriului său declin. Regicidul ritual - pentru

care povestirea ce deschide *Creanga de aur*, despre uciderea regelui-preot al Dianei de către succesorul său, în pădurea sacră din Nemi, este exemplul cel mai des amintit -constituie de asemenea si mijlocul de a menţine intactă puterea Spiritului (suveran) Nyikang pentru care trupul *Reth*-lui este un habitaclu temporar. Moartea regelui nu este doar un eveniment natural încărcat de o semnificaţie politică, ea este efectul ritualurilor destinate să realizeze instaurarea si menţinerea unei ordini simbolice, care leagă societatea si natura într-o modalitate cu totul'specifică prin identificarea unui individ unic cu un aspect al forţei suverane ce conduce lumea. Concluzia la care ajunge M. Young (1966) în analiza pe care o face regicidului la populaţia jukun din Nigeria, demonstrează felul în care în această practică rituală se înlănţuie politicul şi cosmologicul: „Ucigînd periodic, scrie el, pe cel ce transcende natura prin puterea pe care o exercită asupra ei si societatea prin misiunea pe care o întrupează, oamenii îsi afirmă autoritatea asupra naturii si fac dovada faptului că ei sînt cei care controlează, în definitiv, societatea". Această formulare dădea un răspuns lui E.E. Evans-Pritchard, cel care, în faimoasa sa *Frazer Lecture* (1948), contesta realitatea uciderii rituale a Reth-ului, opunînd ideilor evoluţioniste ale lui Frazer (mai cu seamă concepţiei sale despre trecerea de la vîrsta magiei la cea a religiei) propria concepţie sociologică - în acelaşi timp structurală şi funcţională - asupra regalităţii. Argumentaţia sa se rezumă la atît: instituţiile şi ideo-logiile care le însoţesc nu sînt inteligibile decît prin raportare la structura si morfologia societăţilor unde ele funcţionează. Astfel, la populaţia shilluk, monarhia divină si legitimarea în termenii omorului ritual apar, spune el, „ca o instituţie tipică, deşi nu exclusivă, a societăţilor ce posedă o puternică structură genealogică, în care segmentele politice constituie părţi ale unui sistem slab organizat si lipsit de funcţii guvernamentale [...]; în societăţile de acest tip, organizarea îmbracă o formă rituală şi simbolică". Importanta poziţiei lui Evans-Pritchard tine de faptul că, în afară de cazul shilluk, ea ne permite să apreciem dificultatea ce se manifestă atunci cînd încercăm să gîndim împreună, în cadrul regalităţii, politicul si simbolicul. Chiar dacă e adevărat că practica regicidului ritual nu e un fapt a cărui materialitate să poată fi atestată cu uşurinţă, e clar că pentru Evans-Pritchard si antropologii care i-au urmat, respingerea lui Frazer se situează pe un alt plan. Negarea realităţii regicidului - în ultimă instanţă a faptului că un act ritual conduce, în funcţionarea sistemului politic, la consecinţe similare celor ale unui asasinat, act intenţional si orientat raţional spre un scop, în opinia lui Max Weber - tine de faptul că această realitate ar fi incompatibilă cu funcţia pur expresivă pe care ei' o conferă simbolului. Datele oferite de etnografie permit afirmaţia că elementele specifice regalităţii divine ca structură simbolică sînt independente de întinderea puterilor temporale exercitate de cei ce le incarnează, fie că e vorba de despoti domnind peste popoare întregi, fie că e vorba de autorităţi spirituale dintr-o comunitate mică. A gîndi regalitatea, a gîndi deci înlănţuirea dintre structura simbolică (magică si religioasă) si structura politică (distribuirea puterii conform raportului dintre forţele sociale) devine posibil dacă ne impunem ca primă exigentă scoaterea la lumină a formelor elementare. Vom spune atunci că există componente elementare ale puterii regale si că acestea vin, într-un fel, o dată cu elementele structurii simbolice asa cum apare ea în ruptura cu vechea ordine gestionată de raporturi parentale si de alianţă, ca si de relaţia cu pămîntul a grupurilor întemeiate pe aceste raporturi. Punctul de plecare al *Crengii de aur* este o ruptură în ordinea filiaţiei, întrucît transmiterea puterii nu poate fi redusă la simpla succesiune a generaţiilor. Asa se întîmplă cu privilegiul matrimonial, fie că e vorba de obligaţia incestului, de o formă de hierogamie sau de poliginie la scară mare. La fel se întîmplă cu pămîntul, care, nediferentiat sau socialmente determinat de legătura cu strămoşii, face loc domeniului regal care nu intră sub incidenţa legii parentale si unde, de pildă, răzbunarea e obligatorie. Aceste componente ale puterii regale conţin germenii dezvoltării statului, iar atunci cînd dezvoltarea va fi deplină, vom spune în continuare că regalitatea e simbolică, asta însă doar pentru a sublinia ruptura ei cu realitatea.

A. ADLER

• BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*, Editions de Minuit, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1963, *Essays in Social Anthropology*, The Free Press, New York. - FRANKFORT H., 1951, *La royaute et les dieux*, Payot, Paris. - FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le Rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). - HEUSCH L. de, 1982, *Rois nes d'un coeur de vache*, Gallimard, Paris. - HOCART A.M. (1936) 1970, *Kings and Councillors*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978). - TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - VALERI V., 1985, *Kingship and Sacrifice*, University of Chicago Press, Chicago - Londra. - VANSINA J., 1962, „A Comparison of African Kingdoms", *în Africa*, 32 : 324-335. - YOUNG M., 1966, „The Divine Kingship of the Jukun", *în Africa*, 36: 135-153.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo

Antropolog columbian de origine austriacă, Gerardo Reichel-Dolmatoff face parte din acea generaţie de cercetători care, începînd cu 1942, a urmat cursurile lui P. Rivet la Instituto Etnologico Nacional din Bogota. Mereu pe teren, Reichel-Dolmatoff străbate vreme de patruzeci de ani teritoriul columbian în căutare de date arheologice, etnografice, lingvistice si de antropologie fizică. Aceste expediţii, întreprinse alături de soţia sa A. Dussan, la rîndul ei antropolog si discipol al lui Rivet, vor duce la redactarea unor dări de seamă si prezentări de date,' publicate mai ales în *Revista del Instituto Etnologico Nacional,'Boletin de Arqueologia, Revista colombiana de Folklore, Revista colombiana de Antropologia* si *Journal de la Societe des Americanistes* din Paris. Studiile sale reprezintă surse preţioase, constituind uneori unicele referinţe pentru cunoaşterea mai multor grupuri etnice'columbiene (motilon-yuco, chimila, pijao etc). Reichel-Dolmatoff a fost totodată preocupat de etnoistoria si de etnografia societăţilor metise, însă contribuţiile sale cele mai semnificative privesc totuşi domeniile arheologiei si etnologiei populaţiilor indigene. Săpăturile efectuate de el în siturile arheologice ale culegătorilor de moluşte de pe litoralul caraibian (Puerto Hormiga) l-au făcut să descopere resturi de ceramică datînd din anul 3100 Î.Cr., considerată printre cele mai vechi de pe teritoriul subcontinentului. Această descoperire susţine teza conform căreia originea culturilor americane timpurii se situează în ţinuturile tropicale din nord-vestul Americii de Sud. în domeniul etnologiei, cercetările cele mai originale vizează schemele cognitive si simbolice subiacente discursului mitologic si cosmologic al şamanului amazonian (indienii tukano din Vaupez) si al preotului kogui (Sierra Nevada, Santa Marta). Experienţele de teren l-au condus pe Reichel-Dolmatoff la identificarea modalităţii de difuzare a acestor scheme, la sublinierea rolului plantelor halucinogene în creaţie, ca si la schiţarea unei interpretări etnografice a motivelor aurăriei precolumbiene.

J. LANDABURU

► 1965, *Colombia: Ancient Peoples and Places*, Thames & Hudson, Londra. 1968, *Desana: simbolisme de los indios tukano del Vaupes*, Universidad de los Andes, Bogota (trad. fr. *Desana, le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupes*, Gallimard, Paris, 1973). 1975, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Temple University Press, Philadelphia. 1978, *Beyond the Milky Way: The Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, University of California, Los Angeles. (1951) 1985, *Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Procultura, Bogota. 1986, *Arqueologia de Colombia: un texto introductorio*, Arco, Bogota. 1988, *Orfebreria y chamanismo: un estudio iconografico del Museo de Oro*, Colina, Bogota.

RELATIVISM CULTURAL

Cu toţii recunoaştem existenta fenomenului diversităţii culturale. Persistă totuşi un oarecare dezacord în ceea ce'priveşte răspîndirea, explicaţia şi consecinţele acestui fenomen pentru cunoaşterea antropologică. Am putea distinge două puncte de vedere:

raţionalismul si relativismul cultural. Pentru raţionalism, diversitatea culturală presupune universalitatea unor procedee logice inferentiale si a unor elemente de percepţie, în absenta cărora ne-ar fi imposibil să identificăm enunţurile membrilor unei culturi diferite de a noastră si deci să punem problema diversităţii lor. Unii, de pildă R. Horton (în Hollis, Lukes, 1984), susţin chiar că e posibil să identificăm în fiecare cultură acelaşi interes pentru explicarea, prezicerea si controlul evenimentelor. Din acest punct de vedere, orice cultură este o teorie a lumii, teorie a cărei specificitate rezultă din aplicarea aceleiaşi raţionalităţi de fond unei experienţe ce variază în funcţie de condiţiile sociale si tehnologice, care pot fi ele însele definite în cadrul unui sistem de referinţă universal. Pluralitatea culturală este astfel absorbită într-o anumită universalitate. Dimpotrivă, relativismul neagă orice universalitate, asta deoarece pleacă de la presupoziţia conform căreia orice expresie, orice credinţă, este lipsită de semnificaţie si validitate în afara contextului ei de uz: „forma de viaţă" (Wittgenstein), „paradigma ştiinţifică" (Kuhn) sau „cultura". Pentru interpretarea unei expresii, a unei acţiuni, acestea trebuie plasate în acel context, ceea ce presupune posibilitatea cunoaşterii obiective. însă, dacă e adevărat că propriile noastre expresii nu au semnificaţie decît în raport cu totalitatea culturii noastre, cum am putea oare realiza acest lucru în cadrul limbii noastre, al sistemului nostru de credinţe? Cum să ieşim din propria cultură pentru a descrie o alta? Cum să afirmăm în acelaşi timp că semnificaţia si validitatea enunţurilor noastre sînt în exclusivitate proprii'culturii noastre? Pe scurt, negînd posibilitatea ca un termen împrumutat dintr-o cultură să fie aplicabil în afara acesteia, afirmînd faptul că orice folosire extracontextuală a unui termen este etnocentrică (P Winch), teoria contextuală a semnificaţiei interzice chiar ceea ce propune : contextua-lizarea expresiilor apartinînd membrilor unei alte culturi. Un relativism consecvent nu ar trebui deci doar să repudieze ca iluzorii pretenţiile raţionalismului de a-si utiliza non-contextual conceptele fundamentale: el ar trebui să afirme răspicat că ideea unei comprehensiuni contextuale a acţiunilor si expresiilor unor membri ai unei culturi diferite este cu totul iluzorie, aceasta pentru că interpretului îi va fi cu neputinţă să-si decidă în mod raţional ieşirea din cercul magic al propriilor presupoziţii culturale. Relativismul si raţionalismul depind de două teorii gnoseologice opuse, teorii ce trebuie delimitate. Raţionalismul susţine că experienţa sau raţiunea, ori conjuncţia lor sînt capabile să determine teoriile. Lucrul acesta'i-ar îngădui să decontextualizeze, cel puţin în parte, criteriile de semnificaţie si adevăr, în virtutea faptului că ele depind de condiţii si constrîngeri externe lumii comunicării culturale. Relativismul afirmă că, dimpotrivă, deşi pot exista dispoziţii logice si segmentări perceptive naturale, ele sînt lipsite de importantă în determinarea criteriilor de semnificaţie si adevăr, criterii ce tin de convenţia culturală (Barnes, Bloor, în Hollis, Lukes, 1984). în concluzie, semnificaţia si adevărul se nasc din acordul între ceea ce oamenii îsi spun (si nu între ceea ce spun) si o percepţie si o raţiune autonome. Acest acord se cristalizează în limba pe care indivizii o folosesc pentru a-si vorbi si se modifică prin dialogurile posibile în această limbă. El nu poate fixa deci un adevăr universal, deoarece nu există o limbă universală si, în consecinţă, nici sisteme universale de credinţe. Pornind de la aceste premise se articulează două poziţii relativiste. Conform celei dintîi, ce se reclamă de la Quine (1960), relativitatea ar fi prezentă doar la nivelul interpretării datelor perceptive, aceasta pentru că diferite interpretări („teorii") sînt în mod egal compatibile cu acelaşi ansamblu de date. Conform celei de-a doua, relativitatea tine de percepţia însăşi, aceasta pentru că percepţia e influenţată, de fapt constituită, de categoriile limbii si culturii (Whorf, 1956). Utilizatorii unor limbi si culturi diferite aparţin deci unor lumi perceptive diferite unele de altele. în aceeaşi idee, opinia lui Kuhn (1970) si Feyerabend (1978) este aceea că un savant care schimbă paradigma teoretică va percepe lumea într-o modalitate cu totul diferită de cea de dinainte de schimbare. Lumile trecutului ar fi deci tot atît de „incomensurabile" unele în raport cu celelalte ca si paradigmele epistemice care le constituie. Ar putea fi avansate mai multe obiecţii, teoretice sau empirice, împotriva acestei forme extreme de relativism. S-a spus, de pildă, că

B.L. Whorf se neagă pe sine (oarecum în acelaşi fel ca Zenon, care nega existenta mişcării în timp ce mergea) deoarece se arată perfect capabil să redea în engleză frazele hopi, care ar fi trebuit să ilustreze imposibilitatea de a măsura „lumile" engleză si hopi (Davidson, 1984).

Pe plan empiric, s-a încercat să se arate, împotriva tezelor lui Whorf, că percepţia culorilor nu este culturalmente variabilă, ca si faptul că ea este cea care influenţează categoriile lingvistice si nu invers (Berlin, Kay, 1969). Acest exemplu ilustrează de altfel o viziune mai generală: din faptul că percepţia este ea însăşi impregnată de interpretare (Hesse, 1974) nu se poate deduce că ea ar depinde în mod neceasr de categoriile culturale. în opinia mai multor epistemologi si psihologi, percepţia ar fi constituită în bună parte de schemele de interpretare ale unei „teorii primare" cu caracter universal, „teorie primară" pe care „teoriile secundare", variabile cultural, ar presupune-o (Strawson, 1959; Hampshire, 1959; Horton, *op. cit.).*

V. VALERI

• BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms,* University of California Press, Berkeley. - DAVIDSON D., 1984, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme" în *Inquiries into Truth & Interpretati*on, Clarendon Press, Oxford. - FEYERABEND P, 1978, *Science in a Free Society,* New Left Books, Londra. - HAMPSHIRE S., 1959, *Thought and Action,* University of Notre Dame Press, Notre-Dame, Ind.. - HESSE M., 1974, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science,* Harvester Press, Hassocks. - HOLLIS M., S. LUKES (ed.), 1984, *Rationality and Relativism,* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. - KUHN T, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions,* ed. a II-a, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *La structure des revolutions scientifiques,* Flammarion, Paris, 1983). - QUINE W.O., 1960, *Word and Object,* The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts (trad. fr. *Le mot et la chose,* Flammarion, Paris, 1977). - STRAWSON P, 1956, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics,* Methuen, Londra. - WHORF B.L., 1956, *Language, Thought and Reality,* The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts. -WILSON B.R. (ed.), 1970, *Rationality,* Blackwell, Oxford. - WINCH P, 1958, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy,* Routledge & Kegan Paul, Londra.

► *Etnocentrism*

RELIGIE

Definirea religiei presupune, în primul rînd, luarea în considerare a faptului că activitatea socială evidenţiază existenta conjunctă a *credinţelor* - în supranatural, în puteri transcendente, într-o divinitate unică sau într-un ansamblu de divinităţi etc. - si a *actelor,* practici rituale ce vizează stabilirea unor relaţii specifice între oameni si fiinţe sau puteri extraumane, aceste acte fiind fondate pe credinţe si formînd cu acestea un sistem pe care se sprijină o ştiinţă ordinară larg împărtăşită. Un asemenea ansamblu de credinţe si acte, prin chiar'intenţionalitatea generală care i-a prezidat constituirea în istorie,' e 'reperat de actorii în cauză ca avînd valoare si valabilitate universală, în ciuda caracterului istoric si sociologic propriu oricărui sistem religios.

Examinarea unui număr oarecare de definiţii curente ale religiei arată că, pentru a înţelege fenomenele religioase, e nevoie să ne detaşăm de ideile preconcepute, specifice, în mare, concepţiilor creştine în chestiune; vom avea în vedere trei dintre acestea. Prima este o presupoziţie a ştiinţei religiilor datînd de la sfîrşitul secolului trecut: peste tot în lume şi în orice epocă, oamenii ar fi stabilit o distincţie radicală între două domenii: cel al *sacrului* - sau al relaţiei omului cu transcendenţa – şi cel al *profanului* -sau al relaţiei imanente dintre oameni; spirite atît de diferite ca E. Durkheim sau M. Mauss, R. Otto si M. Eliade sînt de acord în această privinţă, fapt ce nu împiedică totuşi ca opoziţia sacru/profan să ne apară din ce în ce mai puţin clară. A doua presupoziţie'priveşte universalitatea credinţei într-un dualism al persoanei, prin distincţia dintre un suflet imaterial şi nemuritor şi un corp material şi muritor (conform tradiţiei creştine, animalele nu au suflet: să vorbeşti despre un suflet omenesc e deci redundant).

Dacă credinţa în componentele non-materiale ale persoanei este foarte larg atestată, istoria religiilor ne învaţă totuşi că aceste componente pot fi numeroase si diferite ca substanţă si, din această cauză,'ele pot fi supuse unor destine distincte, pînă într-acolo încît folosirea termenului de „suflet" să nu mai fie, în ceea ce le priveşte, pertinentă. O a treia presupoziţie tinde - în mod mai mult sau mai puţin explicit - să ridice asa-zisele religii „ale Cărţii" (iudaismul, creştinismul, islamul) la rangul de sisteme religioase de referinţă, în asemenea măsură încît monoteismul - credinţa într-un zeu unic - capătă statut de model, în vreme ce politeismul - credinţa în mai mulţi zei - este privit ca o excepţie.

Antropologia religioasă a ştiut în general să opereze decentrările necesare pentru a se apăra de erorile de judecată mai sus evocate. Totodată, ea a evitat să contrapună religia - religiilor, în termenii unei opoziţii între esenţa religiei si manifestările religiei în istorie : ea se detaşează de această fenomenologie a religiei, dezvoltată, printre alţii, de G. Van der Leeuw, care afirmă (1948): „Religia nu e reală decît în religii [...]. Cu alte cuvinte, religia nu ni se dezvăluie; ceea ce putem percepe este întotdauna o religie concretă". Această teză, care, în ciuda aparentului său universalism, rămîne fundamen-tal marcată de viziunea creştină asupra lumii, presupune existenta eternă a sacrului, sacru a cărui esenţă e incognoscibilă, dar căruia oamenii îi pot percepe manifestările, putînd chiar răspunde acestor manifestări.

Conceperea religiei ca sistem ce asociază, în interiorul unei societăţi, credinţe si practici rituale conciliază poziţia fenomenologică cu cea ilustrată mai ales de scoala sociologică franceză, cu reacţiile ei împotriva fenomenologiei. în 1902, Mauss' scria următoarele: „nu există de fapt un obiect, o esenţă numită Religie: nu există decît fenomene religioase mai mult sau mai puţin angrenate în sisteme, sisteme pe care le numim religii şi care au o existenţă istorică definită, în cadrul unor grupuri de oameni şi pe perioade de timp determinate" (1968: 93-94). Dintre aceste fenomene, Mauss izolează „reprezentările" (mituri, credinţe, dogme), „practicile" (acte şi cuvinte) şi „organizaţiile" (biserici, ordine, grupuri de afiliere, colegii şi ierarhii preoţeşti etc); el propune, cu alte cuvinte, folosirea expresiei de „sisteme religioase" pentru desemnarea modalităţilor concret-specifice ale articulării dintre reprezentări, practici si o anumită organizaţie, pentru a caracteriza atît religiile particulare, cît si concepţiile religioase generale,' comune mai multor religii (monoteism, politeism, totemism etc).

Dacă, în prezent, poziţiile celor două scoli - fenomenologică si sociologică - ni se par apropiate, aceasta se datorează faptului'că, în ciuda unor ipoteze de plecare opuse, ele converg către o distincţie comună între un sacru si un profan, distincţie inseparabilă de prevalenta primei instanţe asupra celei de-a doua. Totuşi, la Durkheim acest dualism nu mai ţine de domeniul religiosului, deoarece sacrul e identificat cu însăşi societatea, în măsura în care aceasta e socotită ca fiind distinctă de colecţia de indivizi: se ajunge astfel la o laicizare a distincţiei operate de fenomenologi. După Durkheim (1963), „trebuie să alegi între Dumnezeu si societate", dar ce importantă are această alegere dacă nu vedem „în divinitate decît societatea transfigurată si'gîndită simbolic"? R. Aaron (1967) scrie pe bună dreptate : „Scopul teoriei religiei la Durkheim este să fondeze realitatea obiectului credinţei fără să admită conţinutul intelectual al religiilor tradi-tionale. Acestea din urmă sînt condamnate de dezvoltarea raţionalismului ştiinţific, care ne permite totuşi să salvăm ceea ce el pare să distrugă, arătînd că, în definitiv, oamenii nu au adorat niciodată altceva decît propria lor societate".

Noţiunea de „sacru" ne pare aici fundamentală, tinînd cont de varietatea accepţiilor termenului, atît în comprehensiune, cît şi în extensiune : ar ţine de religie sau de religii tot ceea ce se referă la relaţia oamenilor cu sacrul. E.B. Tylor (1871), într-o modalitate mai reductionistă, întemeia existenta religiei pe „credinţa în fiinţe spirituale", problema putîndu-se pune în acest caz în următorii termeni: adevăratul fundament al religiei este actul credinţei sau capacitatea de a elabora un obiect al credinţei? Ne mai putem imagina si alte modalităţi de a înţelege ce este religia. Nu fără umor, Salvador de Madariaga proclamă că „Dumnezeu nu e nebun", cuvinte care îşi află ecoul în *Jurnalul*

lui Jules Renard, care scrie: „Nu înţeleg nimic din viaţă, dar nu spun că-i imposibil ca Dumnezeu să înţeleagă ceva". Pentru aceşti autori, lumea - al cărei creator este Dumnezeu - tine de o anumită ordine si ascunde deci un anumit sens, Dumnezeu fiind în acest caz ,',locul" în care se produce sensul. în ciuda aparentelor, ne aflăm foarte aproape de analizele care, în cîmpul antropologiei, au inovat problematica religioasă, analize datorate mai ales lui C. Levi-Strauss, M. Douglas şi C. Geertz. Levi-Strauss (1962) citează un specialist american în sistematică animală, C.G. Simpson: „postulatul fundamental al ştiinţei este acela că natura e ordonată" şi continuă cu acest comentariu : „Această nevoie de ordine stă, într-adevăr, la baza gîndirii pe care noi o numim pri-mitivă, dar numai în măsura în care ea stă la baza oricărei gîndiri". Religia tine de o atare nevoie de ordine si sens, însă această constatare, cu o valabilitate foarte generală, nu ne oferă, cum s-a văzut, o definiţie de care ne-am putea apropia operînd o separare între „discursul" religiei si „spaţiul" activităţii religioase. Această separare, care tine de o necesitate metodologică, recunoaşte preeminenta discursului, care organizează spaţiul şi îi conferă inteligibilitate.

Discursul religios

Noţiunea de „discurs" face referinţă la contexte si situaţii de enunţare si, mai în profunzime, la proprietăţile fundamentale ale limbilor si limbajului, pe de o parte, si la modalităţile simbolizării, pe de altă parte. Pînă la urmă, tocmai prin si în discurs se realizează *aproprierea intelectuală a naturii.* Orice cuvînt e acţiune („a spune înseamnă a face"); orice discurs e înzestrat cu eficacitate : în acest sens, el e „magic" (T. Todorov).

Discursul religios - religiosul ca discurs - tine de această caracterizare generală, care propune o relaţie, fundamentală aici, între „ştiinţa" capitalizată de discurs si „puterea" conferită de proprietatea asupra lui si de 'dreptul de enunţare.

Există raţiuni întemeiate de a considera că formele discursului religios nu sînt independente de formele pe care le îmbracă organizarea generală a societăţii care produce acel discurs si reprezentările asociate lui. Am putea, într-o primă aproximare, să operăm o distincţie între două forme de atribuire a unei „funcţii" religioase, după cum aceasta se depozitează într-o instanţă de control social *a priori* exterioară sferei religiosului - relaţii parentale, putere politică etc. - sau este asumată de un grup specializat - un colegiu sacerdotal, o castă, un grup de vîrstă etc. -, a cărui existentă funcţională e identificată atît prin intermediul membrilor săi, cît si prin ansamblul mediului social. E momentul să amintim că, dacă nu există practici sociale a căror existentă să nu tină - ca posibilitate sau ca realitate - de un mod de apropriere intelectuală a naturii, la fel de adevărată e si afirmaţia contrară, aceea că e cu neputinţă să identificăm reprezentări cu totul independente de practici.

Delimitarea domeniului religiosului ar putea echivala, potrivit perspectivei pe care am adoptat-o, cu reperarea, în cadrul unei societăţi determinate, a discursului care, unic prin ţintă, intenţionalitate si forme, ar constitui aşadar specificitatea unei ordini pe care am putea-o califica, în acest caz, ca „religioasă".

Discursul religios se referă la totalitatea experienţei umane cu privire la natură, experienţă a cărei punere în practică organizează, din acest punct de vedere, tot ceea ce-i este dat omului: vizibilul si invizibilul, materialul si imaterialul, imanentul si transcendentul etc. El degajă o *intenţie taxinomică:* distinge, clasează si *ordonează. Valorizează* si *ierarhizează:* discursul religios este *normativ* (axiologic, ar spune A.J. Greimais). El se manifestă ca un enunţ fără enunţător empiric identificabil (originea presupusă a discur-sului nu este vorbirea unei fiinţe umane). Ceea ce scriu J. si C. Dubois (1971) cu privire la acţiunea lexicografică - „sursa unui dicţionar este un subiect de enunţare *colectiv, atemporal* [...]. Enunţul însuşi e prezentat ca *text al comunităţii"* - poate fi afirmat si cu referire la discursul religios,'căruia i-am sublinia în acest caz caracterul pedagogic.

Discursul religios *instaurează în mod intenţional un sens,* ceea ce-l apropie mai degrabă de discursul istoric şi filosofic decît de discursul ştiinţific: savantul nu trebuie să-şi pună problema sensului în momentul în care el pune ordine în datul imediat al

experienţei. Discursul religios se distinge fundamental de toate celelalte discursuri prin faptul că, pentru el, *domeniul sensului este în afara omului:* nu există discurs religios care să nu facă referire la o absentă sau la un „celălalt" cu totul aparte. Această afirmaţie necesită trei comentarii:

1) Discursul religios e *alienat*, în sens hegelian. Situînd domeniul sensului în afara lui, omul nu se recunoaşte ca producător al propriului său discurs în măsura în care acesta instaurează un sens; omul caută inteligibilul pe care el l-a conceput, dar îl gîndeste ca fiindu-i preexistent si îl vizează în calitatea sa de obiect.

2) Orice discurs ce consideră'că domeniul sensului e dincolo de om este, prin chiar acest fapt, un discurs religios şi ţine de o hermeneutică: de la R. Otto la fenomenologia lui Van der Leeuw, Eliade sau P. Ricoeur, sîntem *în* religios. Reiese de aici că nu se poate vorbi de religie decît cu condiţia de a ieşi din discursul religios, deci de a situa în om si nu în afara lui domeniul de origine si de producere a sensului. Se ajunge astfel la un soi de *axiomatică* conform căreia universului nu-i este dat un sens decît în măsura în care omul ţine un discurs despre el însuşi. Hegelianismul indus de o asemenea poziţie îşi găseşte ecoul în gîndirea sartriană: „afirmaţia că noi inventăm valori [...] nu semnifică altceva decît următoarele : viaţa nu are un sens *a priori"*. Lucrul nu e lipsit de consecinţe pentru proiectul de constituire a unei antropologii a religiei, al cărei obiect se va construi el însuşi pornind de la o opţiune iniţială fundamentală privind sensul cu care trebuie investită lumea şi relaţia omului cu'sine.

3) Termenii „absenţă" şi „celălalt" utilizaţi mai sus nu sînt interschimbabili; dimpotrivă, ei trimit la două sisteme de reprezentare opuse, primul situînd sensul într-un principiu abstract, cel de-al doilea într-o reprezentare ontologică, a cărei cea mai des atestată „formă" e personificarea antropomorfică, „fiinţa" astfel concepută nefiind sepa-rabilă de o „voinţă" ce se manifestă ca „proiect". Cele două sisteme ordonează aceleaşi elemente, însă modalitatea de ordonare diferă. în primul sistem există o prevalentă a ordinii lumii asupra zeilor şi a zeilor asupra oamenilor: avem de-a face cu religiile cosmosului, de tip *tao, dharma* etc, cu un politeism funcţional, cu o temporalitate ciclică. în aceste religii, sacrificiul, ca activitate formală înzestrată cu eficacitate, ocupă un loc fundamental: pornind de la o apropriere simbolică a lumii prin mijlocirea unei practici, el permite oamenilor să transceandă condiţia umană si să stabilească o relaţie imanentă cu zeii. în cadrul celui de-al doilea sistem', creatorul ordinii lumii este un zeu unic - Dumnezeu, căruia i se supune omenirea. Ne aflăm printre religiile Cărţii. Universul Vechiului Testament se naşte dintr-un proiect al lui Dumnezeu; nu există ordine universală si necesară decît în măsura în care Dumnezeu se prezintă în fata oamenilor ca garant al acestei ordini, toate acestea pe fondul unei contingente a lumii care nu constituie altceva decît expresia puterii divine: lumea ar fi putut fi alta, cum spune Coranul, si de altfel potopul biblic semnifică înlocuirea unei ordini cu o alta. Perenitatea ordinii lumii este garanţia dată omului de către Dumnezeu în schimbul supunerii sale : aceasta este miza „alianţei" aflate la temelia iudeo-creştinismului, formă exemplară de monoteism, căreia îi este asociată o concepţie liniară a evoluţiei temporale (Herrenschmidt, 1979).

Spaţiul religios

A vorbi despre „domeniul" sau „spaţiul" religios înseamnă să te referi la ceea ce se înscrie sau ia formă în intervalul dintre oameni si obiectele reprezentărilor lor. întorcîndu-ne la Hegel: alienarea e obiectivare, deci exteriorizare: omul „se proiectează în afara lui" *(stellt sich vor)* si dă formă „reprezentării" *(Vorstellung)* unui Dumnezeu transcendent, în prezenţa căruia crede că se va afla de acum înainte ; după cum spune A. Kojeve, omul „se contemplă în propria sa lucrare fără să ştie că e propria sa lucrare". între om si obiectul reprezentării sale trebuie să se stabilească un raport, iar această instaurare se realizează prin activitatea culturală, teatrul a ceea ce am numi spaţiu religios. Hegel izolează două momente sau determinări de manifestare a religiei: 1) prin *separare* de

propria sa esenţă, omul dă formă esenţei divine, cu totul alta şi cu totul îndepărtată: acesta e momentul alienării; 2) dar separarea - intenţia ce a prezidat-o şi modalităţile necesarei sale instaurări ne sînt date de *mit* (al creaţiei, al originilor) - nu poate fi gîndită decît ca exigentă sau făgăduinţă a reunirii: ea conduce la momentul „fervorii" *(Andacht),* care se exprimă în cult şi-i impregnează acestuia punerea în practică: „Astfel, omul depăşeşte opoziţia si se înaltă pînă la Dumnezeu si la conştiinţa propriei sale unităţi cu această esenţă.'Iată semnificaţia cultului în toate religiile".'

între oameni si obiectul reprezentării lor, relaţia poate fi imediată sau mediată. Relaţia imediată este cea căutată prin uniunea mistică. Ea a atras foarte puţin atenţia antropologilor, deşi îi pot fi asociate atît tehnici (post, mortificare, yoga, meditaţie, retragere din lume etc), cît si instituţii (ascetism, anahoretism, monahism etc), toate manifestări inseparabile de contextele sociale ale producerii lor. Relaţia mediată stă la baza practicii religioase colective sau a celei de zi cu zi. G. Dumezil, rezervat totuşi în exprimarea generalizărilor, îsi începe unul din capitolele lucrării *La religion romaine archaique* scriind că în cadrul „ansamblului raporturilor cultuale dintre oameni si zei" poate fi întotdeauna operată o distincţie între „ofrandele pe care oamenii le aduc zeilor" si „mesajele pe care zeii le trimit oamenilor". Există două mişcări în sens invers, dinspre oameni către zei şi dinspre zei către oameni, mişcări prezente împreună, cu mici dife-rente de pondere, în toate religiile, definind două domenii complementare: *sacra* şi *signa.*

Domeniul ce tine de *sacra* - al ofrandelor, al sacrificiilor etc. -, a căror practică necesită eventualul apel la specialişti (preoţi), este cel al rutinei cultuale, al formalismului discursurilor si actelor cărora le este inerentă o eficacitate specifică. Exemplul sacramentelor catolice'care lucrează *ex opere operato* demonstrează faptul că, din acest punct de vedere, nu putem opune magia religiei, rezervînd doar magiei monopolul eficacităţii actului si cel al capacităţii acţiunii constrîngătoare asupra zeilor. *Repetarea* la infinit a actului nu dizolvă modelul, ci îl constituie nu doar ca element al unei tehnici, dar şi ca ştiinţă relativă la această tehnică: Max Weber, vorbind despre iudaismul antic, ne-a ilustrat cu măiestrie condiţiile si modalităţile în care se poate constitui o clasă sacerdotală însărcinată cu o asemenea ştiinţă. '

Signa pot îmbrăca formele cele mai diverse (forme de care sînt adesea legate tehnicile de interpretare): discurs oracular, mesaj divinatoriu, posesie etc.; *signa* fac din omul însuşi un discurs, prin gura acestuia, sau un act, prin schimbarea stării corpului său. Complementare la nivelul unei viziuni globale asupra fenomenului religios, *sacra* si *signa* sînt aproape de punctul de a se exclude reciproc, asa cum se exclud actorul si cel „pe care-l joacă". Profeţii Vechiului Testament - care, după cum bine observa Weber, nu sînt mistici si, ca atare', se manifestă în cîmpul relaţiei mediate cu Dumnezeu - intră în coflict cu tehnicile ce tin de *sacra,* cărora le devalorizează intervenţiile rituale: „dez-vrăjirea lumii" începe o dată cu ei...

Dacă importanta locului ocupat de *sacra* în cadrul religiei se dezvăluie în practica acestora, repetarea si dorinţa, ca modalităţi de interventie asupra timpului, nu sînt totuşi străine de domeniul *signa,* mai cu seamă în măsura în care acesta permite, prin iluzia imediatităţii, stabilirea unei relaţii cu divinul ce apelează cu parcimonie la *sacra.* în situaţia monopolizării relaţiei cu divinul de către o clasă sacerdotală, cei excluşi de la discurs pot lua cuvîntul în'spaţiul „alternativ" oferit de *signa.* Multiplele forme de mesianism sau milenarism tin de domeniul *signa.* Aici, antropologia religiei si fenomenologia experienţei religioase cedează locul unei sociologii a refuzului, a aşteptării si a eşecului (R. Bastide, G. Balandier, H. Desroches); repetarea ia forma unei aşteptări fără sfîrşit, iar dorinţa, pe cea a nerăbdării.

O. HERRENSCHMIDT

• ARON R., 1967, *Les etapes de la pensee sociologique,* Gallimard, Paris. - DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes,* Mouton, Paris - Haga. - DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure,* Maspero, Paris, 1971). - DUBOIS J., DUBOIS C, 1971, *Introduction a la lexicographie: le dictionnaire,* Larousse, Paris. -DUMEZIL G., 1966, *La religion romaine archaique,* Payot, Paris. - DURKHEIM E., 1963,

„Determination du fait moral" (1906), în *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris. - HEGEL G.W.F., 1954, *Lecons sur l'histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris. - HERRENSCHMIDT O., 1979, „Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace", în M. Izard, P. Smith (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage*, Plon, Paris. -MAUSS M., 1968, *(Euvres*; t. I, *Les fonctions sociales du sacre*, Payot, Paris. - TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture*, Londra. - VAN DER LEEUW G., 1948, *La religion dans son essence et* ses *manifestations. Phenomenologie de la religion*, Payot, Paris. - WEBER M., 1970, *Le judaisme antique*, Plon, Paris.

RELIGII (ISTORIA ~LOR) ŞI ANTROPOLOGIE

Istoria religiilor si antropologia sînt mai mult decît apropiate. Strîns legate una de cealaltă, aceste două discipline se implică reciproc, fiecare fiind un punct de vedere asupra celeilalte în întregul ei. Nu putem trage concluzia că aceste domenii conexe se confundă. în schimb, punctele lor de contact apar ca nişte puncte de articulare. Se pune atunci întrebarea : cum a ajuns istoria religiilor, avînd în vedere configuraţia ei actuală, să se suprapună peste problematica antropologiei?

Hinduismul, de pildă, corpus de credinţe, doctrine si practici rituale, este indubitabil o religie; putem deci încerca să-i compunem istoria. Dar acest corpus este alcătuit din sisteme simbolice care au o importantă bine definită si îsi găsesc sensul în ansamblul sistemelor simbolice care fac din populaţia indiană o societate. Plasarea într-o perspectivă antropologică înseamnă abordarea'religiei ca o „dimensiune a socialului" (astfel caracterizează J.-P. Vernant demersul lui M. Mauss [1987]). Dar aceasta nu înseamnă că religia este considerată doar în determinările ei sociale, nici că este redusă la calitatea ei de „proiecţie a socialului" - ceea ce M. Izard si P. Smith (1979) reproşează funcţionalismului. Aceste „obiecte", că e vorba de religie sau de societate, impun celor care le studiază atitudini similare: în ambele cazuri este vorba doar de „celălalt". Simpatia, compasiunea, admiraţia pentru „celălalt" nu pot si nu trebuie să se transforme în acea empatie imediată proprie indigenului sau adeptului. O religie, la fel ca si o societate, propune date factuale si un discurs indigen asupra acestor date. Istoricul religiilor, la fel ca antropologul, lucrează cu aceste date si cu acest discurs pentru a ajunge la o interpretare. Fără îndoială putem admite, la fel ca Izard si Smith, că ambiţia si impactul interpretării nu sînt aceleaşi pentru istoricul religiilor si pentru antropolog: istorică şi hermeneutică pentru primul, ea se situează pentru cel de-al doilea în plan logic, punînd în lumină *structuri* „în mare parte inconştiente". Această diferenţă se estompează atunci cînd sistemele care formează o religie - legate explicit sau nu de alte sisteme simbolice - sînt percepute ca o realizare a „funcţiei simbolice". Spre acest lucru ţintesc cei ce nu se mulţumesc cu o simplă cunoaştere a religiilor, care s-ar reduce în cele din urmă la un catalog de teme (cum e cazul la M. Eliade). în plus, punctul de vedere antropologic este legitim pentru studiul culturii popoarelor care nu cunosc scrierea si pe care nu le putem studia decît prin observaţie directă. Acest lucru este valabil si pentru „civilizaţii" (precum cea din India, China sau Japonia, cu o istorie milenară), atunci cînd vrem să înţelegem sistemele lor simbolice. Problema specifică este însă alta : găsim într-adevăr în hinduism toate datele ce caracterizează India tradi-ţională ca civilizaţie susceptibilă de a fi interpretată de antropologie ? Sau altfel spus: în ce condiţii putem ordona în jurul religiei, concepută ca ceva ce se pretează cel mai bine la interpretări, celelalte sisteme simbolice ? Pentru hinduism răspunsul îl găsim uşor: el nu este doar o religie „în sens restrîns", ci si totalitatea „valorilor" legate de practicile sociale si individuale stabilite. Unde se mută atunci frontiera dintre sensul restrîns si sensul larg? Luînd în considerare toate formele de simbolism şi lăsînd la o parte limba (Sperber, 1974), cum putem circumscrie formele care ţin de fenomenul religios ?

încercînd să răspundă la această întrebare, Izard şi Smith lasă să se întrevadă un răspuns restrictiv pe care nu îl formulează însă : religiile, spun ei, sînt nişte „asamblaje de compoziţie variabilă", ale căror elemente constitutive - miturile, riturile, codurile morale etc. - pot să devină autonome şi să iasă din sfera religiosului. Dacă e adevărat

că trebuie să ne ferim de ameţeala dată de „întregul religios”, trebuie să ne punem, în mod necesar, întrebări asupra acestui liant care face din joncţiunea „întîmplătoare” a acestor elemente o religie. Altfel spus, care este *religio* al unei religii?

Spre deosebire de antropologie, care, în ciuda caracterului său „risipit”, păstrează proiectul definitoriu („înţelegerea unităţii omului social în multiplicitatea operelor sale”; Sindzingre, 1986),'istoria religiilor nu dispune de o caracterizare liminară a obiectului său: definirea religiei este pentru ea nu un punct de plecare, ci o problemă „finală” (Sabbatucci, 1977).

Tradiţia pe care se sprijină - si împotriva căreia se construieşte - istoria religiilor este în primul rînd cea a apologeticii creştine. Ea apare începînd'cu momentul în care se recunoaşte că nu există o adevărată'religie, pe de o parte, si, pe de altă parte, simulacre, eboşe, forme degenerate sau substitute ale acestei religii, ci există o plurali-tate de religii care pentru istoric au aceeaşi însemnătate: ele se bazează pe texte a căror poveste o putem urmări, pe instituţii specializate, pe proceduri de afiliere care îi desenează clar contururile.

Un pas decisiv s-a făcut în momentul cînd au trebuit luate în considerare societăţile pe care ni le face cunoscute etnografia: există într-adevăr religii a căror dimensiune diacronică ne scapă; societăţi în care elementul religios „pare difuz în ansamblul texturii sociale” (Vernant, 1987), aceste societăţi nefiind în mod necesar „primitive”. Desigur, istoria religioasă a omenirii nu permite dispunerea formelor de religie, a tipurilor de „asamblaje” religioase, pe o linie care ar figura o evoluţie (e arbitrar, asa cum o remarcă M. Auge [1982], să postulăm că „impersonalul preexistă personalului, forţa preexistă autorităţii, magia preexistă religiei”).

Această conştientizare transformă „istoria religiilor” într-un fascicul de „ştiinţe religioase”, dintre care unele nu sînt decît aplicarea metodei istorice si psihologice'a documentelor despre care se admite dinainte că sînt „religioase”, în timp ce alte metode de investigare sînt tributare unei antropologii puternic influenţate de psihologie, teoria cunoaşterii şi lingvistică. Antropologia imprimă o dublă marcă studiului religiilor: impunîndu-i scopul de a ajunge la punerea în practică a criteriilor fenomenului religios si împovărîndu-l cu date care, prin cantitatea si diversitatea lor, fac acesta sarcină imposibil de îndeplinit. Nedefinit de antropologie, studiul religiilor îi oferă acesteia un contradar: dacă, în lumea modernă, „terenurile” etnografice dispar încetul cu încetul, domeniile fenomenului religios, adică problemele acestuia, nu încetează să apară; iar antropologiei îi revine sarcina de a le parcurge.

C. MALAMOUD

• AUGE M., 1982, *Genie du paganisme*, Gallimard, Paris. - BIARDEAU M., 1981, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris. - IZARD M., SMITH P (ed.), 1979, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris. - SINDZINGRE N, 1986, „L'Anthropologie: une structure segmentaire ?”, în *L'Homme: L'Anthropologie, Etat des lieux*, 97-98: 39-61. -SPERBER D., 1974, *Le symbolisme en general*, Hermann, Paris. - VERNANT J.-P, 1987, „Les sciences religieuses entre la sociologie. Le comparatisme et l'anthropologie”, în *Cent ans de science religieuses en France*, Cerf, Paris.

REPREZENTĂRI (SISTEM DE ~)

Expresia „sistem de reprezentări” desemnează într-o manieră generală ansamblul ideilor si valorilor proprii unei societăţi. Aceste date sînt tratate de sociologie ca nişte realităţi autonome, existînd independent de ceea ce psihologii numesc „reprezentări” sau „imagini” mentale. Aşadar, orice societate elaborează mai multe sisteme de reprezentări specializate : ale cosmosului, ale întregului social, ale magiei şi vrăjitoriei etc. în spiritul indivizilor, asemenea sisteme nu sînt prezente decît incomplet si parţial conştient. De aceea se va vorbi de „reprezentări colective”, care pun în lumină atitudini intelectuale ale grupului si nu dispoziţii mentale individuale. Această concepţie antipsihologică a fost susţinută mai ales de Durkheim si continuatorii acestuia. '

Aceste fapte culturale nu sînt pur si simplu juxtapuse, ci formează sisteme. Astfel, clasificările speciilor naturale si ale grupurilor sociale, organizarea simbolică a spaţiului si reprezentările corpului sînt concepute ca elementele interdependente ale unei reprezentări culturale a lumii. Insistînd asupra acestui aspect sistematic, antropologia structurală a încercat să descrie principiile formale, pe care le atribuie unor dispoziţii înnăscute ale spiritului uman. Datorită acestui fapt s-a revenit la dimensiunea psihologică pe care sociologii durkheimieni voiau să o elimine. înţelegem astfel de ce folosirea expresiei „sistem de reprezentări" este azi cu totul ambiguă.

Realizarea descrierii etnografice trimite implicit la existenţa reprezentărilor colective; se admite aşadar că organizarea si conţinutul acestora depinde de mecanismele psiho-logice, dar acestea sînt rareori studiate ca atare, asa cum îsi propune antropologia cognitivă. La polul opus acesteia din urmă, antropologia asa-zis „simbolică" dezvoltată de C. Geertz si D. Schneider consideră sistemele de reprezentări ca o „realitate" autonomă, independentă de spiritele care o manipulează, cu riscul de a considera propriile sale categorii analitice tot atîtea date empirice.

P. BOYER

• DURKHEIM E., 1895, *Le regles de la methode sociologique,* Alcan, Paris. - GEERTZ C, 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology,* Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir,* PUF, Paris, 1986). -LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage,* Plon, Paris.

REZIDENŢĂ

în aceeaşi măsură ca si filiaţia sau alianţa, rezidenta este un element al sistemului de înrudire. Ea determină constituirea de unităţi domestice si de grupuri locale, aceasta pentru că orice cuplu, după căsătorie, trebuie să rezolve următoarea problemă: unde să locuiască? Unul dintre cei doi soţi - care dintre ei? - va trebui să meargă în locuinţa celuilalt. Sau poate trebuie ca acest cuplu să-si afle rezidenta în altă parte decît acolo unde locuia unul sau altul din soţi înainte de căsătorie? Regulile de rezidentă ridică probleme diferite, conform tipului de filiaţie existent.

Pentru regimul de filiaţie uniliniară,' rezidenta patrilocală constă în instalarea cuplului în locuinţa tatălui soţului; se va vorbi de asemenea de rezidenţă virilocală, pentru a semnala variaţiile legate de locul de rezidentă, variaţii care pot merge de la locuinţa tatălui, pînă la locuinta autonomă a soţului, plasată într-un loc ce depinde de autoritatea paternă (excepţie făcînd cazul în care soţul a avut, înainte de căsătorie, o rezidentă independentă în care soţia îl urmează). Atunci cînd filiaţia patriliniară este asociată acestei reguli, grupurile locale reunesc taţi si fii, femeile fiind singurele care-si părăsesc familiile. Rezidenţa matrilocală, sau uxorilocală, se defineşte prin instalarea cuplului în locuinţa părinţilor soţiei, fiind cel mai adesea asociată unei filiaţii matri-liniare. Acest tip de rezidentă, deşi în armonie cu filiaţia matriliniară, poate fi o sursă de instabilitate în cazul în care intră în contradicţie cu alţi factori, precum acela al regimului funciar, al autorităţii, al puterii politice, al organizării economice, factori ce intervin în evoluţia grupurilor locale. Familiile extinse ale populaţiei navajo sînt organizate în jurul femeilor din ramura genealogică si al soţilor acestora, însă, la moartea celei mai vîrstnice femei, familiile se dezintegrează, formîndu-se unităţi noi, mai restrînse. La populaţia bemba din Zambia, grupul matrilocal al căpeteniei este instabil, aceasta deoarece ginerii, după mai mulţi ani de muncă în casa socrului, pot pleca şi se pot instala în altă parte ; atunci cînd nu există avere de transmis mai departe, ei se alătură bărbatului ce deţine poziţia de autoritate. Concurenta între grupuri se înscrie în cadrul unui clientelism parental si poate anima, fatalmente, situaţii de conflict între tată si unchiul matrilateral în ce priveşte drepturile asupra copiilor. Locuirea în casa unchiului matrilateral al soţului este numită avunculocală ; ea decurge uneori din transmiterea de bunuri dinspre unchiul matrilateral către nepot. Copilul trobriandez (Melanezia) e crescut de tatăl său, însă, căsătorindu-se, el va trebui

să locuiască în satul unchiului său matrilateral ; chiar fără a forma alături de acesta din urmă o familie extinsă, el îi va moşteni averea.

în aceste societăţi cu filiaţie matriliniară, soţul si soţia trăiesc împreună, în vreme ce fraţii şi surorile sînt separaţi. Există şi situaţii intermediare : la populaţia yao din Malawi, după ce se căsătoreşte, fratele mai mare rămîne în grupul format din surorile sale si soţii acestora, asigurînd în cadrul acestui grup funcţia de autoritate, în vreme ce fraţii mai mici locuiesc în regim matrilocal. Populaţia nayar din sud-vestul Indiei oferă o soluţie extremă ; fraţi şi surori locuiesc împreună, în vreme ce soţul (al cărui rol este foarte şters) si amanţii trebuie să viziteze soţia. în cazul populaţiei dobu, soluţia este mixtă, 'soţii locuind alternativ la părinţii soţiei si în casa unchiului matrilateral al soţului ; vorbim astfel de o rezidenţă bilocală. Situaţia opusă poate fi întîlnită în cazurile de filiaţie matriliniară asociate cu rezidenta patrilocală, cazuri legate adesea de un mod de transmitere a bunurilor pe care bărbaţii încearcă să le dea mai degrabă fiilor decît nepoţilor. Moştenirea trece din tată în fiu, iar unchiul nu păstrează decît cîteva drepturi asupra nepotului. Regimul matriliniar persistă datorită exogamiei de clan sau de neam, însă grupul de unificare pierde din puterea sa politică si rituală. Ne aflăm astfel într-un punct de joncţiune : societatea poate aluneca către patriliniaritate sau poate adopta un regim de filiaţie biliniar prin constituirea progresivă a unui grup local agnatic de filiaţie patriliniară. Populaţia biliniară yako din Nigeria are rezidentă patrilocală si moşteneşte pămîntul pe linie paternă, primindu-si însă bunurile mobile din partea matriclanului.

Oricare ar fi tipul de filiaţie, modalitatea de corezidentă suportă transformări legate de ciclul de evoluţie al grupurilor domestice : acestea, supuse mai întîi unei reguli rezidenţiale destul de stricte, îsi pot schimba apoi locul de rezidentă, cîstigînd în acest fel mai'multă independentă. în fine, există cazuri în care ginerele, înainte de a se instala, împreună cu soţia, într-un mod autonom, trebuie să locuiască în casa socrilor si să lucreze pentru aceştia vreme de mai mulţi ani (serviciu marital).

Problema alegerii rezidentei se pune în mod diferit în situaţia filiaţiei nediferentiate, situaţie compatibilă cu toate modalităţile de rezidentă. Societăţile moderne, dar nu numai ele, cunosc modalitatea neolocală, conform căreia cuplul se instalează în altă parte decît în locuinţa părinţilor unuia dintre cei doi soţi, uneori foarte departe de aceştia. Atunci cînd un tip de'rezidentă e asociat unei filiaţii cognatice, se poate vorbi de o modificare patri- sau matriliniară, putîndu-se însă face referire si la o situaţie de unifiliatie. Maorii din Noua Zeelandă au un mod de rezidentă „optativ" pentru grupurile teritoriale, *hapu*, din care fac parte strămoşii lor bilaterali. Mulţi fiind cei ce aleg *hapu-ul* tatălui, acesta adună laolaltă un anumit număr de agnati, fără însă a constitui prin aceasta un grup patriliniar. W.H. Goodenough (1955) a arătat felul în care, în aria malaiezo-polineziană, raportul cu pămîntul asociat alegerii rezidentei joacă un rol considerabil în maniera de constituire a grupurilor cognatice sau uniliniare.

Se poate conchide că tipologia clasică este inadecvată analizei rezidentei în societăţile cognatice, si încă si mai inadecvată pentru cea a societăţilor organizate în „case", în'care toate modalităţile pot fi întîlnite si în care alegerea rezidentei, în principiu liberă, poate deveni uneori o miză. Ibanii'din Borneo atribuie copiii'familiei la care locuieşte cuplul în momentul naşterii acestora; batakii din Sumatra adună în marile lor case mai multe familii aliate, atît donatori, cît si receptori de femei. Unele situaţii pun în evidentă presiunile ce se exercită asupra familiei conjugale atunci cînd i se pune problema alegerii locului de rezidentă. Aceste tensiuni sînt legate de o miză adesea exterioară relaţiilor de înrudire. Astfel, în Franţa, în zonele rurale, e abuziv să vorbeşti despre rezidentă patri- sau matrilocală, în măsura în care moştenirea este cea care determină locul de'rezidentă. Noţiunea de „rezidentă", deşi se referă la sistemul de înrudire, îi este în acelaşi timp exterioară datorită implicaţiilor sale politice, econo-mice şi rituale; în consecinţă, tipologiile formale sînt uneori insuficiente pentru a da seamă de realitatea observată.

E. COPET-ROUGIER

• FIRTH R., 1957, ia A Note on Descent Groups in Polynesia", în *Ma*n, 57 : 4-8. - FOX R., 1967, *Kinship* and *l^d.cxfT'SB iiz ctw Anthropological P*erspect*i*ve Penguin Books Harmondsworth (trad. fr. *Anthropologie de la parente,* Gallimard, Paris, 1972). - GOODENOUGH W.H., 1955, „A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization", în *American Anthropologist* 57: 71-83; „Residence Rules", în *Southwestern Journal of Anthropology* 12: 22-37. -LEVI-STRAUSS C, 1984, „Clan, lignee, maison", în *Paroles donnees,* Plon, Paris : 189-241. -MURDOCK G.P, 1949, *Social Structure,* The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale,* Payot, Paris, 1972). - RADCLIFFE-BROWN A.R., FORDE D., 1950, *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* PUF, Paris, 1953). - SCHNEIDER D., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrilineal Kinship,* University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

RICHARDS Audrey Isabel

Audrey I. Richards s-a născut la Londra (1899), într-o familie de funcţionari si universitari; înainte de a se dedica antropologiei, studiază ştiinţele naturii. Cercetător de teren, A.I. Richards a lucrat mai ales în nordul Rhodesiei si Zambia (bemba: 1930 -1931, 1933-1934, 1957), în Africa de Sud (tswana din Transvaalul de nord: 1939 - 1940) si în Uganda, unde, între 1950 si 1955 conduce East African Institute of Social Research (Makerere College, Kampala)', fondat în 1948. în 1962 întreprinde împreună cu E.R. Leach un studiu asupra unui sat din Essex. Cariera de profesor a lui A.I. Richards s-a desfăşurat la London School of Economics (1937, apoi 1944-1950), la Universitatea din Witwatersrand, Johannesburg (1938) si la Cambridge (1956), unde fondează în 1962 si conduce pînă la pensionare (1967) Centre of African Studies. A.I. Richards a murit în 1984 la Cambridge.

Atît în cadrul Colonial Office (1941), cît si ca secretar al Colonial Social Science Research (1944), A.I. Richards s-a străduit să obţină implicarea puterilor politice britanice în dezvoltarea cercetării antropologice. împreună cu E.E. Evans-Pritchard, R. Firth si I. Schapera, ea aparţine primei mari generaţii de cercetători formaţi la Londra de B. Malinowski, primele ei lucrări înscriindu-se explicit în curentul asa-zis functionalist.

Studiul populaţiei bemba din Rhodesia ocupă un loc central în opera sa, care vizează în primul rînd faptele economice si condiţiile de viată, mai ales alimentaţia si nutriţia, asa cum arată importanta monografie pe care a consacrat-o acestei societăţi în 1939. Cercetările lui A.I. Richards asupra căsătoriei la populaţia bemba (1939, deja citat; 1940, 1950) au jucat un rol important în dezvoltarea reflecţiei asupra înrudirii matri-liniare ; în acelaşi fel, lucrările asupra iniţierii tinerelor fete bemba (1956) au contribuit la dezvoltarea problematicii ritualului ca act integrat în totalitatea cîmpului social si ca suport pentru simboluri. Luînd în considerare situaţiile de schimbare economică si socială, A.I. Richards a insistat asupra caracterului ireductibil complex si compozit al organizaţiilor sociale africane, ce nu pot fi explicate printr-o abordare totalizantă, considerată a fi schematică şi a face abstracţie de istorie.

MARION ABELES, M. IZARD

► 1932, *Hunger and Work in a Savage tribe: A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu,* Routledge, Londra. 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe,* Oxford University Press, Londra. 1940, *Bemba Marriage and Modern Economic Conditions,* Rhodes-Livingstone Institute, Livingstone. 1950, „Some Types of Family Structure among the Central Bantu", în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique,* PUF, Paris, 1953). 1956, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia,* Faber & Faber, Londra. 1966, *The Changing Structure of a Ganda Village: Kisozi, 1892-1952,* East African Publishing House, Nairobi. 1959 (ed.), *East African Chiefs: A Study of Political Development in Some Uganda and Tanganyika Tribes,* Faber & Faber, Londra.

• LA FONTAINE J.S. (ed.), 1972, *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A.I. Richards,* Tavistock, Londra.

RIT

Ritul se înscrie în viata socială prin refacerea circumstanţelor care determină repetarea efectuării lui. El se caracterizează prin proceduri a căror aplicare o prescrie cu scopul de a marca situaţia pe care însăşi intervenţia sa o defineşte în bună parte. Procedurile rituale sînt mai mult paradoxale decît semnificative, întrucît ritul îsi propune să ducă la îndeplinire o sarcină si să producă un efect folosindu-se de anumite practici de captare a gîndirii care să o facă pe aceasta să „creadă" în el si mai puţin să-i analizeze sensul. Prin aceasta, fără să existe însă excludere reciprocă, ritul se distinge de serbări, ceremonii, celebrări etc, manifestări cu încărcătură simbolică ce se raportează la eticheta privată sau publică. Dacă ritul se inserează în asemenea manifestări, el constituie în general momentul forte în jurul căruia se organizează ansamblul ramificaţiei ceremoniale, ansamblu ce poate fi astfel calificat ca „ritual". Ritul nu se mărgineşte la fenomenul religios; mai degrabă acesta nu se poate lipsi de el, întrucît se manifestă prin el si îsi revendică exclusivitatea punerii lui în practică. Ca si diferitele forme de artă care îi sînt adesea asociate sau care îsi au originea în ele,' riturile sînt creaţii culturale special elaborate, presupunînd articularea actelor, a vorbirii si a reprezentărilor unui număr mare de persoane, de-a lungul generaţiilor. Nu putem spera să lămurim dezarmanta complexitate a riturilor decît încercînd să ajungem pînă la principiile elaborării lor. Fără să vadă astfel lucrurile, tradiţia antropologică, în ciuda descrierilor si analizelor care îi explorează toate faţetele si cu toată varietatea abordă-rilor teoretice, a ajuns să acumuleze comentarii si să propună clasificări îndoielnice în loc să formuleze adevăratele date ale problemei. în „Finalul" lucrării *L'homme nu* (1972), Levi-Strauss propune (în sfîrsit) studierea „ritualului în sine si pentru sine, pentru a înţelege prin ce anume acesta se constituie ca obiect distinct al mitologiei" si „pentru a-i determina caracteristicile proprii". După comparativismul evoluţionist al lui' J.G. Frazer, în care efectul de refracţie reciprocă imputat miturilor si riturilor din lumea întreagă face ca ansamblul pe care acestea îl constituie să apară ca fiind expresia unui stadiu al gîndirii, principalii reprezentanţi ai scolii durkheimiene (R. Hertz, H. Hubert si M. Mauss) au propus analizarea anumitor mari categorii de practici rituale (sacrificiu, rugăciune, rit funerar, practică magică etc), interesîndu-se de reprezentările care se leagă de acestea. Dar primul care a adus o contribuţie memorabilă la studiul elaborării propriu-zise a ritualurilor a fost A. Van Gennep, prin identificarea grupului de rituri numite „de trecere". Pornind de la acestea, el punea în evidentă modalităţi care, indiferent de conţinuturile semnificative de ordin social sau simbolic, se succedă după o logică universal aplicată. Riturile de trecere separă indivizi sau grupuri de un anumit statut pentru a le ataşa altuia. între aceste două momente (separare, agregare) faza centrală reprezintă un'fel de *no man's land* în care se acumulează procedurile cele mai deconcertante - rituri de inversare, de moarte, de reînviere - sau alte transmutaţii bazate pe coduri simbolice variate. în felul acesta se poate vedea cum riturile operează schimbarea, şi mai puţin o exprimă sau o semnifică; fabricînd o nouă persoană prin recurgerea la diverse puneri în scenă, ele trec peste adeziunea actorului principal sau a asistentei, pentru că totul, în noul statut, va aminti fără încetare de eficacitatea ritului. Nici scoala functionalistă engleză, nici scoala franceză a lui M. Griaule nu s-au angajat pe calea mai sus pomenită. Concepute să reflecte organizarea socială sau pe cea a miturilor, riturile, trimitînd mereu la altceva, n-au făcut niciodată, spre deosebire de alte mari domenii, obiectul unei specializări strict etichetate în cadrul cercetării antropologice, chiar dacă opere remarcabile precum cea a lui E.E. Evans-Pritchard au contribuit masiv la rafinarea cunoaşterii proceselor mentale în cauză.

începînd cu anii '60, autori ca M. Gluckman, V.W. Turner, T.O. Eidelman, realizînd că fenomenele rituale depăşeau cu mult funcţiile în care erau cantonate, au căutat în ele expresia funcţiilor sociologice sau psihologice latente, încărcate de o afectivitate pe care instituţiile rituale aveau rolul să o analizeze. Urmînd această tendinţă confuză ce-l

putea expune unor acuze de intelectualism, Levi-Strauss, în „Finalul" deja citat, îsi prezintă propria teorie : prin fărîmiţarea şi repetiţia ce caracterizează procedurile sale, ritualul „hrăneşte iluzia că putem coborî spre originile mitului, că putem ajunge la continuitate plecînd de la discontinuităţi" ; e vorba totuşi aici de o „tentativă extremă", de o „supunere consimţită a gîndirii la servitutile vieţii". Există o opoziţie între continui-tatea vieţii si discontinuitatea gîndirii, între caracterul „rece" al riturilor si un caracter „cald" al cursului lucrurilor. Riturile sînt „reci" prin faptul că desfăşurarea lor este o punere în evidentă a mecanismelor de funcţionare a experienţelor singulare. Prin opoziţie, sînt „calde" experienţele trăite, care pot uneori reconcilia servitutile vieţii si ale gîndirii. Faptul că, asa cum scrie Levi-Strauss, „ritualul are întotdeauna o latură maniacă si disperată" nu trebuie să ne facă să uităm că mania si disperarea sînt afecţiuni ale gîndirii: rugăciunea, de pildă, mimînd un ecou absent, are menirea să redea speranţa si să permită vieţii să continue. Piedici pentru gîndire, suporturi pentru simulări si purtătoare de iluzii, fascinante prin folosirea magiilor artei, riturile captivează si capturează spiritul pentru a-l face să fie conform cu experienţa tradiţională care constituie punctul de plecare în elaborarea acestora. Este totuşi cert că etnologul nu poate spera să surprindă partea „caldă" a lumii fără să rişte să se afunde în confuzii, decît dacă se bazează mai întîi pe cunoaşterea laturii „reci" a acesteia. înainte de a oferi mărturii, el trebuie să înţeleagă.

Astfel, o dată schiţată specificitatea riturilor, constatăm că ele se organizează în sisteme. Ocurenta unui rit e destinată să se repete de fiecare dată cînd reapar circumstanţele care o comandă. Avem aici un principiu fundamental si universal de elaborare a riturilor. Prin urmare, unul si acelaşi rit modificat va răspunde la variaţii sensibile în contextele circumstanţiale, concepute totuşi ca asemănătoare sau apropiate. Două contexte care se opun net în cadrul aceluiaşi decupaj temporal vor solicita apelul la două ritualuri puternic contrastante, atît în proceduri, cît şi în simbolismul folosit. Circumstanţelor date le corespund rituri care formează un sistem; circumstanţelor definite după un alt decupaj evenimential le pot răspunde alte rituri, care vor depinde de raporturile sistematice dintre ele, însă nu si de riturile dintr-un alt sistem.

Decupajul temporal se poate face prin referire la un calendar astronomic sau după un *comput* biologic legat de destinul individual. în primul caz am putea avea de-a face, de pildă, cu un ciclu de rituri sezoniere marcînd diferitele momente ale anului si privind ansamblul colectivităţii. în cel de-al doilea, vom avea asa-numitele rituri ale „ciclului vieţii" (naştere, căsătorie, moarte). în ambele cazuri, ordinea succesiunii diferitelor ritualuri e definită de calendarul în cauză. Acestor rituri periodice li se opun rituri ocazionale care intervin neprevăzut, sub constrîngerea „evenimentelor"; prin definiţie, aceste rituri nu se desfăşoară după o ordine prestabilită. Circumstanţele susceptibile să provoace aplicarea ritualurilor ocazionale pot să privească atît viata colectivă (secetă, epidemie, război etc), cît si viata individuală (sterilitate, boală, naştere de gemeni, nefericire, litigiu etc).

Avem astfel, ca o primă schemă, patru serii de circumstanţe universale apte să determine elaborarea diferitelor sistemelor rituale, fondate pe opoziţia dintre societate si individ, pe de o parte, si dintre recurentă si ocurentă singulară', pe de altă parte. Fiecare cultură dezvoltă inegal si diferit aceste posibilităţi care implică anumite opţiuni ideologice. Riturile periodice intervin atît în celebrarea întoarcerii manifestărilor pozitive, cît si în înfruntarea unei crize previzibile sau pentru a consfinţi ineluctabilul. Riturile ocazionale, însă, nu intervin în mersul lucrurilor, limitîndu-se la a pregăti riposta pentru eventuale accidente sau la a marca surprizele fericite. Riturile care privesc viata colectivă apelează la indivizi ca la nişte actori sociali, în timp ce în riturile cu destinaţie individuală îi pun la dispoziţie persoanei, prin identitatea ei fizică, afectivă si intelectuală, o scenografie colectivă. în fine, culturile asociază diferit anumite aspecte ale unui sistem ritual cu anumite aspecte ale altui sistem ritual. Iniţierea bărbaţilor tineri se inserează adesea în ciclul sezonier, în cadrul căruia ea poate juca un rol major, după modelul rolului pe care-l joacă în ciclul de viaţă al celor implicaţi; în multe regate

africane, etapele vieţii regelui marchează marile momente ale ritualurilor colective ; în liturghia catolică, sărbătorile anuale se succedă după etapele vieţii terestre si după parcursul eschatologic al lui Cristos.

Toate aceste dimensiuni trebuie avute în vedere cînd se pune problema interpretării unui rit: semnificaţia aceleiaşi operaţii rituale (sacrificiu, transă etc.) sau a aceluiaşi simbolism poate varia după cadrul punerii lui în practică; să notăm în acest sens că s-a încercat prea des sistematizarea interpretărilor în locul punerii în valoare, mai întîi, a coerentei elementelor constitutive ale unui sistem dat. Multe dezbateri sterile asupra sensului ce trebuie dat unuia sau altuia din aspectele ce tin de rituri ar putea fi evitate, dacă ne-am da seama că în elaborarea scenariilor pe care'lucrăm s-au folosit paradoxuri productive, nu doar la nivelul operaţiilor sensibile care pun capcane gîndirii, ci si în concepţia de ansamblu a sistemelor rituale. De pildă, situarea Crăciunului în conjuncţie aproximativă cu solstitiul de iarnă sau a Pastelui la venirea primăverii viza integrarea în ordinea creştină a lumii a păgînismului care trebuia abolit, manifestările sale fiind obliterate prin apropriere. într-un alt registru, tranziţiile brutale impuse de riturile de trecere nu sînt însoţite de accesul privilegiat la un secret pentru simplul motiv că acest secret reprezintă „adevărul" ritului: el impune supunere celor care îl duc mai departe. Astfel aplatizate, ritualurile îsi pierd caracterul misterios sau straniu, pentru a nu mai fi altceva decît efectele unui joc cu dublă finalitate, bazat pe falsificarea evidenţei.

P. SMITH

• BEIDELMAN T.O., 1966, „Swazi Royal Rituals", în *Africa*, XXXVI (4): 373-405. -EVANS-PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Londra. - FRAZER J.G., 1911-1915, *The Golden Bough*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981-1984). - GLUCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen & West, Londra. - HERTZ R., 1928, *Melanges de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris. - IZARD M., SMITH P. (ed.), 1979, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris. - KUPER H., 1947, *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Oxford University Press, Londra. - LEVI-STRAUSS C, 1971, *L'homme nu (Mythologiques*, t. IV), Plon, Paris. - MAUSS M., 1968-1969, *(Euvres*, 3 vol., Editions de Minuit, Paris. - TURNER VW., 1967, *The Forest of Symbols.* Aspects *of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca - New York. 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972). - VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris.

RIT DE TRECERE

Expresia „rit de trecere" a fost folosită pentru prima dată de A. Van Gennep (1909). în opinia lui, fiecare individ traversează mai multe statute pe parcursul vieţii sale, iar tranziţiile sînt adesea marcate de rituri diversificat elaborate de la o societate la alta. Naşterea constituie prilejul primului rit de trecere. Copilăria poate fi divizată sau nu în mai multe stadii, însă accesul la vîrsta adultă este cel care e cel mai adesea însoţit de rituri, zise de iniţiere. Căsătoria face si ea parte din riturile de trecere, ca si promovarea la statutul de viitoare mamă în timpul sarcinii, la statutul de mamă după naştere, la fel în cazul statutului de tată, acesta din urmă fiind, în general, mai puţin'marcat în context decît cel al mamei. Moartea e ultimul rit de trecere, avînd ca scop acela de a conferi defunctului noi proprietăţi, care îi vor permite sau nu viitoare tranzacţii cu cei în viată. Există si alte rituri de trecere care însoţesc accederea la un statut profesional, religios, politic sau de alt gen. Din punct de vedere formal, toate aceste rituri prezintă o structură ternară ce asociază, potrivit lui Van Gennep, o fază de separare, în care individul părăseşte starea sa anterioară, o fază de latentă, în care individul se află între cele două statute, si o fază de agregare, în care persoana îsi dobîndeste noul statut. Cele trei fraze sînt diversificat elaborate în funcţie de riturile de trecere care, fie individuale, fie colective, redefinesc toate statutele si rolurile. Aceste rituri, numeroase în micile

societăţi „tradiţionale”, tind către o oarecare diferenţiere în societăţile moderne si industriale. M. Gluckman (1962) remarcă faptul că, în cazul societăţilor tradiţionale, una si aceeaşi persoană poate juca mai multe roluri, riturile servind la determinarea fiecărui rol, în vreme ce, în societăţile moderne, un individ nu joacă în general decît un singur rol. Riturile de iniţiere au constituit obiectul celor mai atente tentative de teoretizare. Psihologi precum J.M.W. Whiting (1958) sau B. Bettelheim (1954) au încercat si ei să interpreteze riturile naşterii, primul din perspectiva necesităţii de a-l separa pe băiat de mamă, cel de-al doilea afirmînd că, prin circumcizie si excîzie, se urmăreşte satisfacerea, doar pentru o singură dată, a dorinţei inconştiente de a fi si de celălalt sex, fapt care, intrat în rit, permite apoi o veritabilă identificare sexuală. în legătură cu această teorie, J. Pouillon (în Bettelheim, 1971) remarca faptul că ea tine mai degrabă de proiecţie decît de analiza etnologică. Interpretările mai apropiate de sociologie, în circulaţie la ora actuală, nu mai privesc ritul doar din perspectiva eficacităţii sale simbolice, ci ca discurs, sau ca metadiscurs, pe care societatea îl elaborează despre ea însăşi, atît prin exegezele pe care le oferă celor interesaţi, cît si prin actele pe care le realizează (Turner, 1967).

J.-C. MULLER

• BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, The Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les blessures symboliques. Essai d’interpretation des rites d’initiation*, Gallimard, Paris, 1971). - GLUCKMAN M., 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester. - TURNER V.W., 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*, Cornell University Press, Ithaca - New York. -VAN GENNEP A., 1909, *Rites de passage*, Nourry, Paris. - WHITING J.M.W., KLUCKHON R, ANTHONY A., 1958, „The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty”, în: Maccoby E.E., Newcomb T.M., Hartley E.L. (ed.), *Readings in Social Psychology*, Henry Holt, New York.

RIVERS William Halse Rivers

Psiholog si antropolog britanic, născut în 1864 la Luton (Kent), William Halse Rivers Rivers îsi începe cariera ca medic la Londra, înainte de a se angaja în cercetări de psihologie experimentală. începînd cu anul 1897, predă la Universitatea din Cambridge apoi, din 1902, la St. John’s College. în 1898, participă ca psiholog la expediţia din strîmtoarea Torres, expediţie condusă de A.C. Haddon, în cadrul căreia aplică insularilor unele teste senzoriale. Din acel moment se orientează definitiv spre antropologia socială si se dedică unor cercetări de teren la populaţia todas (1902, sudul Indiei), apoi, în 1908 si 1914, în Melanezia. în 1915, revine parțial la psihologia experimentală si se preocupă de terapeutica traumatismelor de război. Moare în 1922, la Cambridge. ’

De la începutul carierei sale de antropolog, Rivers preconizează statistica genealogiilor (tehnică pe care o utilizează în studiile sale asupra eredităţii comportamentelor) la rangul de unică metodă ştiinţifică, permitînd accesul fără risc la terminologia parentală. Descoperirile lui L.H. Morgan, cum ar fi cea a distincţiei dintre sistemele descriptive si sistemele clasificatorii, ca si perspectiva sa puternic marcată sociologic îl îndepărtează de căile deschise de antropologia religioasă prin opera lui E.B. Taylor si J.G. Frazer. El vede în terminologiile si atitudinile parentale reflexul fidel sau reminiscenţa unor forme de căsătorie azi dispărute, fără a fi capabil să înţeleagă limitele metodei sale genealogice. în 1909, A.L. Kroeber, susţinut de A.R. Radcliffe-Brown, atacă virulent reconstrucţiile sale conjecturale, tributare scolii evoluţioniste, dînd prioritate dimensiunilor psihologice si lingvistice ale nomenclaturii parentale. Rivers îsi apără punctul de vedere în lucrarea *Kinship and Social Organisation* (1914), în care oferă mai cu seamă o justificare teoretică a operei sale celei mai cunoscute, *The History of Melanesian Society*, apărută în acelaşi an.

Ca urmare a participării sale în 1908 la expediţia Percy Sladen Trust în Melanezia si Polinezia, Rivers intră în faza difuzionistă a carierei sale. „Convertirea”, după cum el

însuşi o numeşte, coincide formal cu momentul discursului prezidenţial la secţiunea de antropologie a British Association for the Advancement of Science (1911) si îl inspiră pentru al doilea volum al *The History of Melanesien Society*. Acest reviriment marchează în opera antropologică a lui Rivers limita dintre două perioade, cea dintîi fundată pe aplicarea metodei genealogice, cea de-a doua marcată de fascinaţia exercitată asupra lui de difuzionismul radical, la modă pe atunci. începînd cu anul 1916, Rivers semnalează comunităţii antropologice importanta tezelor lui Freud, însă modalitatea sa de aplicare a ideilor psihanalitice rămîne incompletă, din pricina respingerii teoriilor freudiene despre pulsiunea sexuală si refulare si în ciuda adoptării entuziaste a noţiunii de „inconştient" (Pulman, 1986).
'

Rivers a suscitat numeroase polemici între apărătorii săi, din ce în ce mai puţin numeroşi, si reprezentanţii noii scoli britanice, Radcliffe-Brown si mai ales B. Malinowski. Prestigiul care-l aureola în timpul vieţii în Anglia nu a rezistat prea mult în Statele Unite. Azi el este citat mai ales ca inventator al metodei genealogice. Monografia sa consacrată populaţiei todas îsi păstrează valoarea etnografică, însă studiile asupra înrudirii, ca si analizele sistemelor sociale melaneziene si-au pierdut orice credibilitate. Din punct de vedere istoric, Rivers rămîne totuşi fondatorul antropologiei britanice.

B. JUILLERAT

► 1900, „A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics", în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30 : 74-82. 1906, *The Todas*, Macmillan, New York - Londra. 1914, *The History of Melanesian Society*, Cambridge University Press, Cambridge; *Kinship and Social Organization*, Constable, Londra. 1920, *Instinct and the Unconscious*, Cambridge University Press, Cambridge. 1923, *Conflict and Dream*, Routledge - Harcourt, Londra - New York. 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Routledge -Harcourt, Londra - New York; *Social Organization*, Routledge - Harcourt, Londra - New York. 1926, *Psychology and Ethnology*, Routledge - Harcourt, Londra - New York.

• HADDON A.C., BARTLETT F.C., 1922, " William Halse Rivers Rivers, M.D., F.R.S. With a Bibliography Compiled by Ethel S. Fegan, în *Man* 22: 97-107. - LANGHAM I., 1981, *The Building of British Social Anthropology. W.H.R. Rivers and His Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*, D. Reidel Publishing Co, Dordrecht - Boston -Londra. - PULMAN B., 1986, „Aux origines du debat ethnologie/psychanalyse: W.H.R. Rivers (1864-1922)", în *L'Homme* 100: 119-142. - SLOBODIN R., 1978, *W.H.R. Rivers*, Columbia University Press, New York.

RIVET Paul

Antropolog francez, Paul Rivet se naşte în 1876 la Wasigny (Ardeni). După studii liceale la Nancy, Paul Rivet urmează Ecole'du Service de Sante Militaire din Lyon, scoală pe care o absolvă în 1897. în 1901, însoţeşte ca medic si naturalist misiunea'franceză însărcinată să măsoare în Ecuador un arc de meridian. Pe parcursul celor cinci ani pe care-i petrece în ţările andine, se arată preocupat de arheologie, lingvistică, antropologie fizică şi etnologie; adună cu acest prilej importante colecţii de istorie naturală. La întoarcerea sa în Franţa, în 1906, se transferă la Museum National d'Histoire Naturelle. Descoperindu-si adevărata vocaţie, Rivet părăseşte armata si începe să lucreze la laboratorul de antropologie al muzeului. Americanistul se afirmă o dată cu publicarea, în 1912, a primei sale lucrări, consacrată Ecuatorului. în timpul războiului e mobilizat ca medic militar. în 1919, îşi reia cercetările, consacrate mai ales domeniului american: limbile amerindiene, metalurgia precolumbiană, vechea populaţie a Americii. în 1925 întemeiază, împreună cu L. Levy-Bruhl si M. Mauss, Institut d'Ethnologie de pe lîngă Universitatea din Paris.

în 1929, Rivet este numit profesor de antropologie la Museum si director la Musee d'Ethnographie de la Trocadero, ataşat catedrei sale. Cu ocazia Expoziţiei universale din 1937, bătrînul Trocadero cedează locul palatului Chaillot, iar una din aripile acestuia din urmă va adăposti Musee de l'Homme, loc în care Rivet va aduna, cu

ajutorul G.H. Riviere, colecţiile de antropologie fizică si etnologie de la Museum si cele de la fostul Musee d'Ethnographie (1938).

Militant socialist si antifascist, prieten cu Leon Blum, Rivet este revocat, după armistiţiul din 1940, de regimul de la Vichy, fiind nevoit să părăsească Franţa. Refugiat în America Latină, fondează acolo Institutul de Etnografie din Bogota si,' la Mexico, Institutul Francez din America Latină.

La întoarcerea sa în Franţa, în 1944, Rivet îsi reia postul de director al Musee de l'Homme, ca şi activităţile politice. Moare la Paris în 1958.

D. LEVINE

► 1912 şi 1922 (coaut. R. Verneau), *Ethnographie ancienne de l'Equateur,* Gauthier-Villars, Paris; 1929, *Sumeriens et Oceaniens,* Societe de Linguistique, Paris. 1929 (coaut. H. Labouret), *Le royaume d'Arda et son evangelisation au XVII*e *siecle,* Institut d'Ethnologie, Paris. 1943, *Les origines de l'homme americain,* Les Editions de l'Arbre, Montreal (ediţie revizuită si adăugită, Gallimard, Paris, 1957). 1946 (coaut. H. *Arsandaux), Mettalurgie precolombienne,* Institut d'Ethnologie, Paris. 1951-1956 (coaut. G. de Crequi-Montfort), *Bibliographie des langues aymara et kicua,* 4 vol., Institut d'Ethnologie, Paris. 1954, *Cites maya,* Albert Guillo, Paris. - RIVET P (ed.), „L'Espece humaine", în *L'Encyclopedie franqaise,* 7, Larousse, Paris.

ROHEIM Geza

Psihanalist si antropolog maghiar, Geza Roheim s-a născut la Budapesta în 1891. E considerat' pionierul antropologiei psihanalitice. După primirea premiului Freud pentru psihanaliză aplicată, se angajează în verificarea tezei lui B. Malinowski, care susţinea inexistenta complexului lui Oedip în societăţile matriliniare. între 1928 si 1931, călătoreşte din Somalia pînă în Arizona (la indienii yuma), trecînd prin Australia centrală (populaţiile aranda, pitjentara, pintupi si luritja) si insulele Normanby din Noua Guinee. Observaţiile lui Roheim, completate de o şedere printre indienii navajo în 1947, se ridică împotriva ideilor lui Malinowski privitoare la „viata sexuală a primitivilor". Ele se sprijină pe o metodă specifică de culegere a datelor (analiza lapsusurilor, a înjurăturilor, a jocurilor de copii, a viselor etc).

Rămînînd fidel ideologiei freudiene, Roheim a substituit perspectivei filogenetice din *Totem and Taboo* o perspectivă ontogenetică asupra culturii: din violenţa exercitată de adulţi asupra nou-născutului rezultă traumatisme ce determină evoluţia psihică a acestuia si modul său de socializare. Fiecărui grup uman îi corespund practici educaţionale specifice si, în consecinţă, o traumă ontogenetică predominantă, traumă ce dă seamă de trăsăturile de personalitate preponderente si de formaţiunile culturale specifice unui anumit grup uman. Tendinţa lui Roheim de a privilegia problematica preoedipiană (revine mereu la fantasmele arhaice si la scena originară) se datorează în mod clar influentei teoriilor despre copii ale lui'M. Klein. Această tendinţă va fi criticată de G. Devereux, care-i va reproşa si faptul de a nu fi analizat îndeajuns fenomenele de transfer inerente situaţiilor de teren. Roheim se exilează în Statele Unite în 1938, iar în 1953 moare la New York, oraş în care fondase revista *Psychoanalysis and the Social Sciences.*

M. MOISSEEFF

► 1930, *Animism, Magic and the Divine King,* Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *L'animisme, la magie et le roi divin,* Payot, Paris, 1988). 1934, *the Riddle of the Sphinx, or Human Origins,* The Hogarth Press, Londra (trad. fr. *L'enigme du Sphinx,* Payot, Paris, 1976). 1943, „The Origin and Function of Culture", *în Nervous and Mental Disease Monographs,* 69, New York (trad. fr. *Origine et fonction de la culture,* Gallimard, Paris, 1972). 1945, *The Eternal Ones of the Dream : A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual,* International Universities Press New York (trad. fr *H*BROS *phalliq*ues *et symboles* mater*nels dans la mythologie australienne, essai d'interpretation psychanalytique d'une culture archaique,* Gallimard, Paris, 1970). 1950, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious,* International Universities Press, New York (trad. fr. *Psychanalyse et anthropologie. Culture, inconscient, personnalite,* Gallimard, Paris, 1967).

1974, *Children of the Desert;* t. I, *The Western Tribes of Central Australia*, Harper & Row, New York. 1988, *Children of the Desert;* t. II, *Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia*, University of Sydney, Sydney.

• DADOUN R., *Geza Roheim et l'essor de l'anthropologie psychanalytique*, Payot, Paris, 1972. - MUENSTERBERGER W. (ed.), *Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after „Totem and Taboo"*, Harper & Row, New York, 1969 (trad. fr. *LAnthropologie psychanalytique depuis „Totem et Tabou"*, Payot, Paris, 1976).

RURALE (SOCIETĂŢI ~)

Putini antropologi numesc „rurale" populaţiile pe care le studiază. Totuşi, putem considera că majoritatea acestora sînt rurale si nu „primitive".

Se admite în general faptul că „lumea rurală" se caracterizează printr-o relativă autonomie fată de formele de organizare socio-economică dominante care-i sînt exterioare (societăţi feudale, tributare, statale, coloniale, capitaliste, socialiste etc). Aceste forte diferite operează „punctii" sau „prelevări" asupra ruralităţii, prin manipulări politice în numele „întoarcerii" unor servicii, servicii ce variază atît în conţinut, cît si în eficacitate (protecţie religioasă, securitate, dezvoltare etc). Prin aceasta, ruralitatea se distinge atît de societăţile „primitive" (izolate, cvasiautarhice), cît si de societăţile urbane si industriale (Redfield, 1956).

Au fost evidenţiate şi alte caracteristici ale ruralităţii, toate alcătuind un soi de „ideal-tip" al acesteia (Mendras, 1976):

- grupul domestic este structura de producţie centrală, iar familia este modul domi-nant de organizare socială;
- agricultura (asociată uneori cu creşterea animalelor si artizanatul) acordă o impor-tanţă decisivă raporturilor cu pămîntul (fie în forma funciară şi patrimonială, fie în cea simbolică şi religioasă);
- e vorba de societăţi de „intercunoaştere" (M. Maget); satul este forma lor cea mai răspîndită;
- „notabilităţile" joacă un rol de mediere esenţială între colectivitatea rurală si socie-tatea în ansamblul ei.

Se observă faptul că aceste trăsături, deşi extrase pe baza analizelor societăţilor rurale occidentale, pot fi aplicate majorităţii societăţilor rurale ale lumii a treia, atît celor precapitaliste sau precoloniale, cît şi celor contemporane.

„Economie primitivă" si ruralitate

încercînd să redefinească bazele antropologiei economice, M. Sahlins a elaborat noţiunea de „mod de producţie domestic", aplicată atît grupurilor de vînători-culegători, cît si unui număr de comunităţi de agricultori (Sahlins, 1981): grupul domestic (familia), bazat pe diviziunea sexuală a muncii, susţine acest mod de producţie ; producţia acestuia este orientată spre valoarea de uz, schimburile cu exteriorul sînt limitate la satisfacerea necesităţilor, redistribuirea este regula schimburilor interne, înrudirea structurează relaţiile sociale. Pînă la acest nivel de generalitate nu există nici o diferenţă (în afară de cea a absentei unei „punctii") între economiile „epocii de piatră" evocate de Sahlins si economiile medievale europene descrise de istorici (Duby, 1973). ' C. Meillassoux (1975) îi reproşează pe bună dreptate lui Sahlins că a adunat laolaltă în aceeaşi categorie societăţi foarte diferite. El rezervă termenul de „mod de producţie domestic" societăţilor agrare (chiar cerealiere), în acest scop introducînd însă, într-un mod destul de arbitrar, două condiţii: absenţa prelevărilor şi caracterul puţin deter-minant al schimburilor cu exteriorul. Or, o mare parte a societăţilor rurale precoloniale sau precapitaliste care ar putea aparţine modului de producţie domestic erau obligate să plătească un „tribut", aşadar pare imposibil să determinăm pragul dincolo de care

schimburile cu exteriorul devin indispensabile reproducerii sociale; orice economie rurală realizează schimburi, dovedindu-se în acelaşi timp capabilă să supravieţuiască unei întreruperi a acestora.

Putem astfel formula două ipoteze:

1) Printre economiile agrare „tradiţionale", unele erau esentialmente economii de „autosubzistentă" (considerate deci a fi cele mai „primitive"), în vreme ce altele erau integrate într-un sistem mai larg, adesea asociat cu organizarea statală, considerate ca atare ca fiind cele mai „rurale"; e vorba însă aici de un continuum, iar formele de organizare socială internă nu sînt în mod necesar diferite din punctul de vedere al structurii.

2) în toate cazurile, grupul domestic stă la baza producţiei agricole, fapt ce implică raporturi de producţie întemeiate pe vîrstă si sex, ce se pot însă combina cu alte raporturi de producţie (si nu e vorba doar de sclavie sau serbie), precum si cu raporturi externe de extorcare. '

Ruralitate si economie de piaţă

Fără îndoială „noii agricultori" occidentali (tehnicieni, antreprenori si gestionari), apăruţi între 1950 si 1970, au vestit „moartea ţăranului" (Mendras, 1984). însă în alte părţi ale lumii, ruralitatea rămîne forma socio'-economică dominantă, chiar dacă legăturile cu societatea în totalitatea ei s-au schimbat. Conectarea la „economia-lume" (F. Braudel) a făcut ca de-acum înainte prelevarea să fie realizată cu ajutorul unor mecanisme economice (problema schimbului inegal). „Misterul" funcţionării unei economii rurale în context capitalist, mister pe care Ceaianov a încercat cel dintîi să-l risipească, rezidă în următorul fapt: explozia economiei monetare, articularea cu piaţa mondială, dominaţia aparatului birocratic al statului, iată o serie de elemente care au afectat toate societăţile agrare ale lumii, or nu e mai puţin adevărat faptul că funcţionarea internă a economiilor rurale continuă să nu fie impulsionată exclusiv de interesul profitului, ea neputînd fi cu adevărat gestionată de către instituţiile politico-economice naţionale.

După unele păreri, tocmai prin acest decalaj se explică exploatarea ţăranilor din lumea a treia, formă modernă a „acumulării primitive": modul de producţie capitalist subordonează modurile de producţie anterioare (Ray, 1971). Sau, o altă explicaţie, reproducerea cu cele mai mici cheltuieli a forţei de muncă este lăsată pe seama economiei domestice rurale (Meillassoux, 1975).'Alţii, dimpotrivă, văd aici un efect al rezistentei economiei rurale, care ar refuza să se lase „capturată" si s-ar refugia în producţia de subzistentă si în „economia afectivă".

în miezul acestor teze pare să stea dihotomia sector de subzistentă/sector de schimburi monetare. Economia domestică si sătească de subzistentă s-ar opune radical economiei de piaţă (culturi comerciale si bazate pe retribuirea muncii). De fapt, societăţile rurale contemporane, de oriunde ar fi ele, conjugă si combină producţia consumată si producţia vîndută de piaţă conform unor modalităţi deosebit de subtile si complexe. '

Pentru a înţelege această complexitate e preferabil să disecăm unitatea „ruralitate" pentru a distinge în cadrul ei o diversitate de raporturi de producţie sau de „forme de producţie" (Chevalier, 1982), care antrenează relaţii diferenţiate cu capitalismul, capitalism care, la rîndul lui, nu este uniform; între aceste forme, „mica producţie de mărfuri" (agricultură familială pe suprafeţe mici) reprezintă versiunea de departe cea mai răspîndită, care corespunde perfect unui mod de producţie domestic parţial integrat economiei de piaţă.

Practici si valori

în privinţa punctiilor si intervenţiilor din exterior, accentul a fost pus fie pe pasivitatea si inertia'rurală (stereotip clasic)', fie pe capacitatea de revoltă (Wolf, 1974). în realitate, practicile efective nu sînt de genul „totul sau nimic"; ele se bazează pe „strategiile eschivei" (Olivier de Sardan, 1984) sau pe „formele cotidiene de subzistenţă" (Scott, 1986).

Pornind de la multiplicitatea comportamentelor individuale, ca si de la convergenta acestora, se încearcă formularea unei logici rurale, distinctă de logica societăţii capitaliste sau de logica birocratică, fapt ce ar permite sesizarea distantei dintre practicile ţărăneşti reale si cele pe care instituţiile naţionale ar dori să le introducă. Astfel, Icăutarea securităţii" ar permite interpretarea strategiilor rurale (Scott, 1976), după cum „logica subzistentei" poate clarifica atît fenomenul producţiei alimentare pentru consumul propriu, cît' si cel al producţiei în vederea vînzării sau al celei temporar retribuite (Olivier de Sardan, 1984). '

într-adevăr, în spatele unei metalogici rurale, acţionează, împreună sau alternativ, logici multiple (economice, tehnice, sociale, simbolice etc.) (Olivier de Sardan, 1984). Cînd vorbim despre logici rurale e absolut necesar să abordăm nivelul normelor si valorilor. Astfel, J. Scott descrie o „economie morală" a ruralităţii, perceptibilă prin intermediul unei serii de instituţii puse „în slujba" securităţii si care asigură un minim de redistribuire si solidaritate (Scott, 1976). Mecanismele de prestare si redistribuire pe care Polanyi (1944) le-a identificat cel dintîi ca fiind în contrast cu economia de piaţă, caracteristice economiilor tradiţionale, sînt astfel încrustate în practicile sociale'non-economice.

în momentul în care se trece de la practici economice la norme culturale, cercetarea relaţiilor constante, invariabile, dintre acestea devine periculoasă. în această privinţă, afirmarea existentei unor „valori rurale" aminteşte uneori de dihotomiile sociologiei începutului de secol (Durkheim, Weber); reluate si dezvoltate de Parsons si Redfield, axează pe opoziţia dintre tradiţie si modernitate, *ascription* si *achievment*, solidaritate si individualism, ruralitate si urbanitate. Or, studiul ruralităţii implică distanţarea de ideologia „ruralistă", care transformă societăţile rurale, oricum deosebite de societăţile urbane industriale, în negativul (ieri devalorizat, azi valorizat) al acestora din urmă. Autonomia societăţilor rurale trebuie şi ea relativizată: urbanizarea şi subproletarizarea galopantă a lumii a treia, ca si multiplele legături dintre lumea rurală si lumea urbană ne împiedică să privim societăţile rurale din sud ca pe nişte „rezerve" de ţărani într-un moment în care, în nord, aceştia au dispărut. Antropologul ce studiază comunităţile rurale nu mai poate pretinde azi că are ca obiect de studiu societăţi „tradiţionale".'

J.P. OLIVIER DE SARDAN

• CHEVALIER J.M., 1982, *Civilization and the Stole*n *Gift: Capital, Kin and Cult in EasternPeru,* University of Toronto Press, Toronto. - DUBY G., 1973, *Guerriers et paysans,* Gallimard, Paris. - MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux,* Maspero, Paris. -MENDRAS H., 1976, *Societes paysannes,* Armand Colin, Paris; 1984, *La fin des paysans, suivi d'une reflection sur la fin des paysans vingt ans apres,* Actes-Sud, Arles. - OLIVIER DE SARDAN J.-P, 1984, *Les societes songhay-zarma; chefs, guerriers, esclaves, paysans...,* Karthala, Paris. - POLANYI K, 1944, *The Great Transformation,* Rinehart, New York (trad. fr. *La grande transformation,* Gallimard, Paris, 1983). - REDFIELD R., 1956, *Peasant Society and Culture,* University of Chicago Press, Chicago. - REY P.P., 1971, *Colonialisme, neo--colonialisme et transition au capitalisme. L'exemple de la «Comilog» au Congo-Brazaville,* Maspero, Paris. - SAHLINS M. (1972), *Stone Age Economics,* Aldine, Chicago - Atherton (trad. *fr. Âge de pierre, ăge d'abondance. L'economie des societes primitives,* Gallimard, Paris, 1976). - SCOTT J., 1976, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia,* Yale University Press, New Haven - Londra; 1986, „Everyday Forms of Peasant Resistance", în *The Journal of Peasant Studies,* 13 (2): 5-35. – SHANIN T, 1971, *Peasants and Peasant Societies,* Penguin Books, New York. - WOLF E., 1974, *Les guerres paysannes au XXe siecle,* Maspero, Paris.

S

SACRIFICIU

Sacrificiul este un tip de rit a cărui universalitate a reţinut foarte devreme atenţia antropologilor, astfel încît, mai ales prin E.B. Tylor (1870), W. Robertson Smith (1880), H. Hubert si M. Mauss (1899), studiile despre sacrificiu, descriptive sau teoretice, particulare sau comparative, ocupă un loc central în cercetările de antropologie religioasă. Lucrările marilor întemeietori de scoală citaţi mai sus inaugurează un nou stil de cercetare asupra sacrificiului, datorită grijii lor de a compara rituri sacrificiale provenind din diverse culturi si de a le studia dintr-o perspectivă sociologică. Astăzi, oricît de mult ar fi fost criticate, în centrul dezbaterii se află mai ales tezele dezvoltate de Hubert şi Mauss în „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (1899). Să amintim două dintre definiţiile sacrificiului date de Hubert şi Mauss: „Sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care îl îndeplineşte sau a anumitor obiecte de care ea este interesată" (1968) si „Sacrificiul este pentru profan un mijloc de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime" (1968).

Cea mai mare parte a materialelor pe care Hubert si Mauss le-au utilizat provin din domeniul indian. Mauss a dobîndit esenţialul cunoştinţelor sale despre vechea Indie si a avut acces la cele cîteva texte vedice cunoscute în acea vreme în Europa datorită legăturilor sale cu marele indianist S. Levi, al cărui elev si prieten a fost. în 1898, Levi, la cererea lui Mauss, a publicat o monografie (care se mai bucură încă de autoritate) despre „sacrificiul solemn" ai cărui oficianţi sînt brahmanii. Prin lectura textelor vedice, Hubert si Mauss au descoperit o civilizaţie ale cărei valori esenţiale erau construite chiar în jurul actului sacrificiului. în plus, speculaţiile „doctorilor" indieni arătau că riturile sacrificiale, în interiorul unei societăţi, formau un tot coerent. Prin urmare, ele ofereau reflecţiei o materie bogată pentru construirea unei tipologii riguroase a sacrificiilor. Hubert si Mauss au înţeles că, pentru a propune o teorie a sacrificiului, trebuiau comparate nu Igrupuri de fapte formate artificial" (asa cum procedaseră Tylor si Robertson Smith), ci „sisteme naturale de rituri". A doua sursă a lor au fost textele biblice, pe care le-au utilizat, totuşi, mai puţin decît pe Vede.

Tylor si Robertson Smith au avut curajul'să compare exemple de sacrificii preluate din civilizaţii diferite, ceea ce le-a adus omagiul lui Hubert si Mauss, însă metoda pe care au utilizat-o pentru a realiza această comparaţie le-a'atras numeroase critici. Tylor a imaginat „o geneză a formelor sacrificiului" potrivit căreia ar fi apărut întîi un „sacrificiu-dar", apoi un „sacrificiu-omagiu", urmate de forme si mai evoluate, ritul eliberîndu-se progresiv de toate componentele magice si dobîndind o formă pură, în care actul sacrificiului se identifică cu un demers de renunţare si de abnegaţie. O asemenea teorie, admit Hubert si Mauss, „descrie bine fazele dezvoltării morale a fenomenului", însă nu explică mecanismul său. Robertson Smith, analizînd ritualuri tribale practicate în civilizaţia arabă preislamică, si-a axat reflecţia pe legătura substanţială care se stabileşte între membrii unui trib'datorită consumării în comun a victimei sacrificiale. Sprijinindu-se pe teoriile din epoca referitoare la totemism, el a lansat ipoteza că această

formă de consumare rituală ar putea permite atît înţelegerea semnificaţiei mesei totemice, cît si degajarea fundamentelor actului sacrificial. După ce au amintit tot ceea ce îi datorau acestui mare teoretician, Hubert si Mauss, mai întîi în „Eseu...", apoi într-un studiu ulterior (1906), au încercat să arate că principala eroare a lui Robertson Smith îsi are originea în chiar principiul metodei sale. Tinînd seama de sărăcia surselor sale documentare, acest autor ar fi trebuit să presimtă că „orice încercare de realizare a unei cronologii comparate a sacrificiilor arabe, ebraice sau a altora pe care le studia îl duce inevitabil la eşec" (1968). El nu a putut să aprecieze acest risc pentru că nu a reuşit să ia o atitudine critică fată de prejudecata doctrinară a scolii evoluţioniste potrivit căreia a explica faptele sociale înseamnă „a le grupa în mod genealogic", în funcţie de raporturile de analogie pe care crezi că „le percepi între ele" (1899). Asa cum a arătat Levi-Strauss, această critică este una dintre cele mai lucide care au fost formulate vreodată împotriva evolutionismului sociologic si, în special, împotriva manierei sale de a trata instituţiile apărute în diferite epoci istorice si în diferite regiuni ale lumii ca „proiecţii împrăştiate în prezent" ale unor „stadii ipotetice ale evoluţiei spiritului uman" (1973). Stabilind aceste lucruri, trebuie să spunem că din mai multe pasaje ale „Eseului" reiese cu claritate că Hubert si Mauss nu au urmat întotdeauna regulile metodei pe care o recomandau si că au regrupat adesea în acelaşi tip, pe baza unor simple raporturi de analogie, practici sacrificiale foarte eterogene sau care nu aveau „acest nucleu" comun (acelaşi „mecanism") pe care ei pretindeau că îl percep. în prefaţa sa la o culegere de texte despre sacrificiu în Grecia antică, M. Detienne a demonstrat că, în ciuda tuturor aserţiunilor sale, „Eseul" (mai ales în paginile în care este vorba despre tema „zeului sacrificat") rămîne tributar teoriilor evoluţioniste (Detienne, Vernant, 1979). Sustinînd ideea că animalul ucis în timpul mesei totemice nu este decît un fel de zeu sacrificat, Robertson Smith încerca să demonstreze că noţiunea de sacrificiu al zeului există, în germene, în religiile cele mai rudimentare. Hubert si Mauss au încercat să dezvăluie presupoziţiile ideologice ale acestei teze. Totuşi, la sfîrsitul lucrării, ei enunţau o problematică în care noţiunea de sacrificiu *al* zeului devine mai importantă decît cea de sacrificiu *pentru* zeu. Desigur, aceşti autori subliniau faptul că o asemenea noţiune nu putea să apară decît în formele cele mai recente ale instituţiei. Marea majoritate a cititorilor „Eseului" nu au observat deloc că punctul de vedere al lui Robertson Smith si cel al lui Hubert si Mauss (împreună cu cel al lui Durkheim) nu sînt atît de îndepărtate pe cît ar părea la prima vedere. A plasa sacrificiul zeului la începutul sau la sfîrsitul procesului înseamnă, în ambele cazuri, asa cum arată Detienne, a admite că ideea de abnegaţie si de renunţare este „ideea--fortă" în jurul căreia au putut să se aranjeze riturile sacrificiale.

în epoca în care a apărut „Eseul", ceea ce se putea cunoaşte despre riturile sacrificiale practicate de societăţile „primitive" se reducea la foarte puţin, pe cînd astăzi dispunem de o documentaţie considerabilă. Scrise pornind de la datele obţinute în urma anchetelor de teren desfăşurate de-a lungul mai multor decenii în diferite regiuni ale lumii, aceste lucrări (pentru Africa: Griaule, 1940 şi 1948 ; E.E. Evans-Pritchard, 1956 ; Middleton, 1960; Lienhardt, 1961) ne-au făcut să descoperim bogăţia sistemelor sacrificiale ale societăţilor de tradiţie orală. Din aceste „sisteme naturale de rituri", „complete" si nedeformate „de interpretări infidele", pe care Hubert si Mauss au încercat să le surprindă prin intermediul textelor vedice si biblice, anumite texte ale literaturii etnografice ne dau exemple magnifice.

Cele cîteva pagini pe care Levi-Strauss le-a consacrat *în La pensee sauvage* analizei sacrificiului, care se bazează în primul rînd pe lucrările lui Evans-Pritchard, ne vor ajuta să caracterizăm mai bine acest aspect al mecanismului sacrificiului pe care Hubert si Mauss, în lipsa unor documente destul de precise despre rituri, nu au putut să îl exploreze si a cărui aducere la lumină ar fi fost imposibilă fără contribuţia etnologilor. Orice rit sacrificial, spune Levi-Strauss, are ca finalitate instaurarea unui raport „între doi termeni polari - dintre care unul este sacrificatorul, iar celălalt este divinitatea -între care, la început, nu există omologie si nu există nici un fel de raport" (1962).

Sacrificiul nu poate să obţină acest rezultat decît prin intermediul „unei serii de identificări succesive care pot să se facă în două sensuri [...], de la beneficiarul sacrificiului la sacrificator, de la sacrificator la victimă, de la victima sacralizată la divinitate, sau în ordine inversă" (Levi-Strauss, 1962).

Cum se actualizează în riturile societăţilor de tradiţie orală aceste procedee de identificare ? Aceasta este întrebarea care a reţinut, recent, atenţia anumitor etnologi africanisti. Din perspectiva unei lucrări recente (Cartry, 1987), putem să remarcăm punctele în care teoria lui Hubert si Mauss nu reuşeşte să facă distincţiile esenţiale. Lucrarea citată reflectă mai ales insuficienta teoriei'lor în privinţa naturii legăturii care se stabileşte între cel care face sacrificiul si victimă.

„îl numim beneficiar al sacrificiului pe subiectul care dobîndeste avantajele sacrificiului sau care îi suportă efectele" (Hubert, Mauss, 1968). Ei precizează că ceea ce beneficiarul va dobîndi în acest fel implică pentru el „o schimbare de stare", un fel de „transformare religioasă" a statutului său. Asemenea enunţuri sînt cu adevărat vagi, însă am fi nedrepţi dacă am reduce ideea pe care o au cei doi antropologi despre acest rol la aceste formule. Contextul ne arată cu destulă claritate că termenul care le-a servit drept model era cel de *yajamana,* acel personaj care, în faza pregătitoare *(diksa)* a anumitor rituri sacrificiale din India brahmanică, trebuia să fie supus unei întregi serii de tratamente care urmăreau transformarea corpului său „profan" în „corp sacri-ficial", făcîndu-l „demn să fie ofrandă pentru zei" (Biardeau, Malamoud, 1976). în sistemele sacrificiale pe care le studiază africanistii, reperarea unui rol asemănător cu cel al beneficiarului sacrificiului impune recurgerea la alte concepte decît cele de corp sacrificial sau de corp oferit zeilor. Dintre problemele cu care africanistii se confruntă în legătură cu acest aspect al ritului sacrificial, putem să enumerăm cel puţin trei pentru rezolvarea cărora ideile lui Hubert si Mauss nu sînt de nici un folos. 1) „Subiectul" pentru care este făcut un sacrificiu este reprezentat, adesea, de o rudă, însă acest tip de reprezentare implică pentru reprezentant o transformare a persoanei sale, la fel de importantă ca cea pe care o va suporta ruda absentă, dar care nu este, obligatoriu, de aceeaşi natură. Există aici două aspecte ale noţiunii de „beneficiar al sacrificiului", a căror teorie urmează a fi făcută. 2) Poziţia de beneficiar al sacrificiului este ocupată, adesea, de un grup (familie, ramură, grup rezidenţial sau grup politic). Acest fapt nu este specific doar Africii si, asa cum am fi putut să ne aşteptăm, el este examinat de Hubert si Mauss. Totuşi,'se constată că ei nu îi consacră nici o dezvoltare specială, multumindu-se să admită fără demonstraţie noţiunea de „grup-subiect". Această lacună a teoriei ne surprinde, cu atît mai mult'cu cît ei nu puteau să nu ştie că sacrificiul brahmanic, „chiar cînd permite sau cere participarea unui mare număr de persoane", este socotit întotdeauna în textele vedice a fi „faptul unui *yajamana* unic" (Biardeau, Malamoud, 1976) si nu al unei colectivităţi. Alte sisteme sacrificiale surprind în alt mod figura plurală a sacrificatorului; Hubert şi Mauss lasă problema în suspensie. 3) în Africa există numeroase cazuri de sacrificiu în care „beneficiarul" efectelor ritului nu este o persoană, ci un „lucru"; Hubert si Mauss menţionează acest caz. Ca exemple de „lucruri" asupra cărora se exercită efectul principal al ritului, în aceste sacrificii pe care le numesc „obiective", ei citează casa beneficiarului sacrificiului, cîmpul sau, rîul peste care trebuie să treacă, jurămîntul pe care trebuie să-l presteze, alianţa pe care o încheie. Confruntaţi cu acest tip de sacrificiu, africanistii nu pot să se mulţumească să spună, la fel ca Hubert si Mauss, că „lucrul" pentru care se face sacrificiul este întotdeauna o entitate care tine „mai mult sau mai puţin direct" de persoana celui care face sacrificiul. Adesea, un detaliu al practicii sacrificiale (alegerea victimei, tipul de moarte ales etc.) ne lămureşte asupra naturii lucrului în chestiune. La nueri, riturile de separare legate de incest implică sacrificii. Ghicind efectul metaforic care era văzut ca o particularitate a ritului la nivelul modului de împărţire a victimei, Evans-Pritchard a putut să arate că în asemenea rituri nu o stare individuală trebuia transformată, ci un raport care apăruse între două grupuri de rude din cauza incestului.

Am putea să arătăm că ceea ce se spune în *Eseu* despre alte forme de identificare sacrificială - mai ales cele care se referă la cuplul victimă - divinitate - nu este de prea mare utilitate pentru analizarea realităţilor africane. Hubert si Mauss au stabilit într-un mod strălucit că pot fi descoperite afinităţi între practici sacrificiale „care prin natura obiectului si a rezultatelor lor par să fie întru totul opuse" (1968). Ei au intuit primii că dispozitivele sacrificiale *a priori* puţin asemănătoare pot să aibă moduri de funcţionare identice. Principala critică ce li se poate aduce ar fi aceea că ei nu au examinat îndeaproape aceste jocuri ale identificărilor. Sacrificiul aduce în scenă diferite personaje, precum si o serie de entităţi prin intermediul cărora aceste personaje trebuie să intre în relaţie. Urmărind în detaliu toate momentele acestui proces, vom observa că nu putem să-l descriem mentinînd ficţiunea unei corespondente între cutare sau cutare funcţie realizată în mecanismul sacrificiului (funcţii de sacrificator, de victimă si de destinatar) si personajul - sau entitatea - pe care a trebuit să-l socotim la început reprezentantul funcţiei, însă pe care nu-l vom regăsi ca atare în derularea sacrificiului. De fapt, tocmai acest joc al deplasării rolurilor reprezintă obiectul propriu-zis al unei cercetări asupra sacrificiului. Indianistii au produs deja cîteva studii remarcabile consacrate acestui subiect (C. Malamoud)', iar specialiştii din alte arii culturale acţionează într-o perspectivă asemănătoare. Aprofundarea acestui tip de logică a permis degajarea articulaţiilor rămase nepercepute care unesc sacrificiul si alte forme instituţionale ce uzează de categoria sacrului cum ar fi, de exemplu, posesia rituală (Zempleni, în Cartry, 1987) sau regalitatea (de Heusch, 1986; Adler, în Cartry, 1987).

M. CARTRY

• BIARDEAU M., MALAMOUD C, 1976, *Le sacrifice dans* l'I*nde ancienne,* PUF, Paris. -CARTRY M. (ed.), 1987, *Sous la masque de* l'*animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire,* PUF, Paris. - DETIENNE M., VERNANT J.-P (ed.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, Paris. - DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grece ancienne, Essai d'anthropologie religieuse,* La Decouverte, Paris - Roma. - DURKHEIM E., 1912, *Les formes elementaires de la vie religieuse,* Alcan, Paris. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion,* Clarendon Press, Oxford. - GRIAULE M., 1940, „Remarques sur le mecanisme du sacrifice dogon", în *Journal de la Societe des Africanistes,* X: 127-130. (1948) 1975, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli,* Fayard, Paris. - DE HEUSCH L., 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines,* Gallimard, Paris. - HUBERT H., MAUSS M., 1899, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", reluat în Mauss M., *(Euvres,* t. I, Editions de Minuit, Paris, 1968. 1906, „Introduction â l'analyse de quelques phenomenes religieux", reluat în Mauss M., *op. cit.,* 1968. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage,* Plon, Paris. 1973, *Anthropologie structurale,* II, Plon, Paris. - LEINHARDT R.G., 1961, *Divinity and Experience. The Religion of Dinka,* Oxford University Press, Londra. - MIDDLETON J., 1960, *Lugbara Religion, Ritual and Authority among an African People,* Oxford University Press, Londra. - SMITH ROBERTSON W., 1894 (1889), *Lectures on the Religion of the Semites,* Black, Edinburgh. - TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture,* Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive,* Reinwald, Paris, 1876-1878).

SACRU

A vorbi despre sacru înseamnă a vorbi atît despre un cuvînt, cît si despre o noţiune si, mai mult, a te întreba dacă în spatele acestui cuvînt există o noţiune reperabilă,' pe ca're antropologia să o poată utiliza astăzi.

Se impune aici o scurtă readucere în discuţie a lucrării *Formes elementaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1912), fie si doar pentru faptul că multe dintre întrebuinţările ulterioare ale cuvîntului „sacru" se raportează la această lucrare. Or, termenul acoperă în această carte noţiuni foarte distincte, cu variaţii de sens care rezumă foarte bine, după părerea lui F. Isambert (1982), evoluţia scolii durkheimiene la începutul secolului.

Găsim la Durkheim definiţia - deja prezentă, sub o formă mai nuanţată, la W. Robertson Smith - conform căreia lucrurile sacre ar fi „cele pe care interdicţiile le protejează şi le izolează"; în acelaşi context, lucrurile profane sînt „cele cărora li se

aplică aceste interdicţii si care trebuie să rămînă la distantă de primele". în acest fel, se constituie un cuplu ai cărui termeni sînt definiţi prin ei însisi si, în egală măsură, prin relaţia care îi uneşte, ajungîndu-se la o definiţie a sacrului pe care caracterul său structural o apropie de ceea ce susţineau H. Hubert si M. Mauss în analiza făcută sacrificiului. De fapt, această definiţie nu joacă nici un rol în textul lui Durkheim, pentru că vedem apărînd mai tîrziu o alta, preluată din lucrările lui Hubert si Mauss despre magie. Sacrul - sau, mai curînd, ilustrarea sa australiană, totemul - este o *mana*, o forţă care se regăseşte în fiecare dintre fiinţele totemice. Australianul face experienţa acesteia în timpul sărbătorilor, în asa fel încît sacrul nu mai este acum un concept analitic de tip structural, ci o realitate transcendentă pe care omul o experimentează. Nu sîntem departe de sacru ca manifestare a *mysterium tremendum et fascinans* despre care ne vorbeşte R. Otto (1932), reluat, în parte, de M. Eliade (1957) si R. Caillois. Nu doar australianul, ci orice om poate să întîlnească sacrul, pentru că această transcendentă nu este alta, ne asigură autorul, decît societatea însăşi, în măsura în care îi transcende pe cei care o compun. Opoziţia sacru - profan devine aici opoziţia dintre social si individual. Sacrul nu este foarte departe de ceea ce T. Parsons, în întreaga sa operă, şi L. Dumont, în ultima sa carte (1983), numesc „valori". Astfel, el se apropie de revelaţia lui *communitas* ca opusul lui *societas* care, potrivit lui V.W. Turner (1969), se împlineşte în ritual. în cartea lui Durkheim, sacrul va fi, rînd pe rînd, un concept analitic, o realitate transcendentă care poate să fie experimentată sau socialul opunîndu-se individualului, tot atîtea noţiuni prezente în mod izolat în texte anterioare sau ulterioare, fie că termenul de „sacru" este sau nu utilizat.

Studiul lui Hubert si Mauss despre sacrificiu, din care s-a inspirat Durkheim, reprezintă o contribuţie originală adusă scolii franceze de sociologie. Aceşti autori arată că sacrificiul, cel puţin în India veche, pune în joc o mişcare de tipul du-te-vino si, avînd dificultăţi în desemnarea punctului său de plecare si al punctului său de sosire, ei utilizează, printre altele, cuvintele „profan" si „sacru".' De fapt, aceste cuvinte contează prea puţin, pentru că mişcarea rituală are mai multă importantă decît punctele între care se desfăşoară, care nu sînt nimic altceva decît *semnificanti zero*, pentru a relua expresia lui Levi-Strauss (1950). Confruntaţi, ca si maorii vorbitori de hau, cu dificultatea de a explica o mişcare, Hubert si Mauss utilizează si ei un semnificant zero, cuvîntul „sacru". Fără îndoială, cuvîntul „sacru" poate fi utilizat cel mai bine astăzi chiar în acest sens. în acest caz, el ar fi un termen *convenţional* care ar permite schiţarea unei tipologii a ritualului, cu condiţia să nu vedem în schema lui Hubert si Mauss'decît un tip ritual printre altele.

Problema pusă de această acumulare de sensuri pentru acelaşi cuvînt pare clară. Fără îndoială, nimic nu ne împiedică să descoperim că există, în anumite societăţi, fiinţe sau obiecte protejate prin intermediul unor interdicţii, însă ar însemna să mergem prea departe dacă am presupune că acestea sînt suficient de coordonate pentru a forma un domeniu circumscris pe care să îl numim sacru. Pe urmă, nimic nu ne împiedică să constatăm că sacrificiul sau alte ritualuri pun în scenă o mişcare si nimic nu ne împiedică să dăm un nume punctelor extreme ale parcursului descris în acest fel. în sfîrsit, nimic nu ne împiedică să vorbim despre domeniul lucrurilor sociale sau, mai bine, despre „valori". Putem adăuga, de asemenea, un alt domeniu „sacru", acela a cărui experienţă e făcută de omul religios, înţelegînd că, în această privinţă, sociologul are puţine lucruri de spus dacă vrea să evite reducerea acestei experienţe la cea a socialului, asa cum a procedat Durkheim. însă, există un anumit pericol în identificarea tuturor acestor domenii cu *sacrul*, fiindcă aceasta presupune o topografie a religiosului (si, într-un mod mai general, a reprezentărilor) care poate fi, uneori, realizată, însă care nu poate fi stabilită *a priori*. De exemplu, H. Bouillard (1974) a arătat, pe urmele lui P Mus, că produsul sacrificiului din India nu este sacrul a cărui experienţă o are credinciosul hindus.

Deci, sacrul va fi fost, la fel ca si totemul, o noţiune compusă, formată prin juxtapunerea mai multor noţiuni despre care s-a crezut prea repede că ar fi inseparabile.

însă este posibil să izolăm fiecare dintre aceste noţiuni si, poate, după modelul analizei lui Levi-Strauss în legătură cu totemismul, să ne întrebăm dacă aceste conexiuni făcute în grabă nu formează un element printre altele în cadrul unei tipologii a manifestărilor religiosului care rămîne de alcătuit.

D. CASAJUS

• BOUILLARD H., 1974, „La categorie du sacre dans la science des religions", în Castelli E. (ed.), *Le sacre. Etudes et recherches*, Aubier-Montaigne, Paris. - DUMONT L., 1983, *Essais sur* l'*individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Le Seuil, Paris. -ELIADE M., 1957, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiosen* [Aus dem Franzozischen iibertragen], Rowohlt Taschenbuchverlag, Hamburg (trad. fr. *Le sacre et le profane*, Gallimard, Paris, 1965). - HUBERT H., MAUSS M., 1899, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", reluat în Mauss M., *(Euvres*, t. I, Editions de Minuit, Paris, 1968. -ISAMBERT F.A., 1982, *Le sens du sacre. Fete et religion populaire*, Editions de Minuit, Paris. – LEVI-STRAUSS C, 1950, „Introduction â l'oeuvre de Marcel Mauss", în Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. - OTTO R., (1917) 1932, *Das Heilige uber das Irrationale in der Idee des Gbttlichen und sein Verhăltnis zum Rationalem*, C.H. Beck, Miinchen (trad. fr *Le sacr& L'&l&ment* non-r*ati*onn*el dans l'idcc du divin et sa* re*lation a*vec le *rationnel*, Payot, Paris, 1949). - SMITH W. Robertson, 1927 (1889), *Lectures on the Religion of the Semites, the Fundamental Institutions*, A. & C. Black, Londra. - TURNER V.W., 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago.

SAHARA

Sahara - un termen arab generic care desemnează desertul - corespunde zonei tropicale care se întinde între Oceanul Atlantic si Marea Ros'ie, mărginită la nord de masivele muntoase ale Maghrebului si de o bandă îngustă de coastă mediteraneană, prelungită la sud, pînă către Africa Occidentală, printr-o stepă semidesertică numită Sahel. Cîteva zone înalte - Hoggar (Ahaggar), Air (Ayr), Tibesti - si unele podişuri pot să modifice condiţiile climaterice locale, însă ariditatea (mai puţin de 200 mm si, uneori, chiar mai putin'de 100 mm de precipitaţii pe an) marchează definitiv condiţiile de viată si modul în care se realizează ocuparea spaţiului. Este zona marelui nomadism cu cămile, care lasă loc, pe marginile sale, creşterii ovinelor sau bovinelor. Doar agricultura - mai ales fenicicultura (plantaţii de palmieri) - bazată pe irigaţii este posibilă, iar aceasta gratie unor tehnici complexe ca *foqqara* (canale subterane)' sau *noria* (roti pentru scoaterea apei din puţuri). în perimetrul menţionat este practicată si agricultura pluvială, cei care se ocupă cu aceasta fiind adesea agricultori dependenţi (sclavi sau foşti sclavi) de crescătorii de animale nomazi. în afara văii Nilului, veche axă a pătrunderilor în zonă, restul Saharei a separat multă vreme bazinul mediteranean de Africa neagră, dar a si permis legarea acestor două regiuni după adoptarea dromaderului, la începutul erei creştine.

Perioada actuală de ariditate a început în mileniul al II-lea Î.Cr., cînd se dezvoltase deja un complex neolitic saharian în cadrul societăţilor de pescari localizate în jurul marilor zone lacustre, a căror ultimă mărturie e lacul Ciad. în condiţiile menţionate, dominanta pastorală a acestor culturi s-a accentuat. Crescătorii de animale din „faza bovină" par să se fi deplasat progresiv către sud. O cultură libiano-berberă, bazată pe utilizarea calului si pe prelucrarea metalelor, s-a difuzat în Sahara occidentală si în Sahara centrală. Adoptarea dromaderului a favorizat expansiunea meridională a triburilor berbere (sanhaja). A fost epoca în care s-au organizat drumurile caravaniere de-a lungul cărora circulau sarea, aurul si sclavii, parcurse de călători arabi, vestind întemeierea primelor imperii sudaneze'(mai ales Ghana), constituite la capătul acestor drumuri. în Sahara orientală, istoria populariie mai complexă: în sudul Egiptului se manifestă influente mediteraneene, se produce un important amestec de populaţii si apar foarte devreme structuri statale în Nubia (Sudan) si la Kanem (Ciad).

Adoptarea timpurie a islamului a reprezentat un factor unificator pentru societăţile sahariene. Ea a contribuit la difuzarea unei culturi arabo-islamice scrise si la stabilirea

unor triburi arabe, pe de o parte în nordul si vestul Saharei (maurii) si pe de altă parte în estul Saharei (în Sudan si Ciad). Reţeaua caravanieră s-a dezvoltat si s-a diversificat, importanta economică si politică a nomazilor cămilari a crescut (almoravizii din Sahara occidentală din secolul al XII-lea), iar întrepătrunderea societăţilor sahariene si sudaneze s-a accentuat în cadrul marilor state organizate în funcţie de schimburile dintre aceste societăţi (Mali, Bornu, Songhai, Hausa etc).

Actuala repartiţie a populaţiei este rezultatul acestei istorii si cuprinde, în funcţie de axe succesive nord - sud, Atlantic - Nil, mai multe ansambluri culturale.

în Sahara occidentală, „arabizarea" triburilor maure, adesea de origine berberă, este atît un rezultat al schimbărilor sociale si culturale interne, cît si un reflex al contribuţiilor triburilor beduine (hilaliene) cu care acestea au în comun numeroase caractere. Totuşi, aceste triburi se înscriu într-o ierarhie statutară - aristocraţie războinică, grupuri religioase, supuşi tributari, sclavi si sclavi eliberaţi deveniţi agricultori - care s-a fixat începînd din secolul al XVII-lea în formaţiuni politice centralizate, emiratele. Islamul maur a fost răspîndit, prin intermediul confreriilor, în Africa Occidentală (asceţi musulmani). Schimburile controlate de fostele cetăţi caravaniere (Audaghost, Walata) au ocupat dintotdeauna un loc important.

Societatea tuareg prezintă trăsături analoage, însă ea este berberofonă si privilegiază valorile feminine si, uneori, valorile matriliniare. Pătrunderea islamului a fost aici mai lentă si rolul schimburilor este mai puţin important decît la mauri. Conflictele armate dintre'grupurile aristocratice si războinice au dus la constituirea unor mari confederaţii tribale.

în Ciad, populaţiile tubu, „nomazii negri" ai Saharei, au o organizare socială bazată pe existenta unor clanuri exogame si puţin stratificate. Rămase multă vreme la distantă de influentele islamului si de reţelele' de schimb, ele s-au amestecat cu populaţiile meridionale si au constituit societăţi originale, asociindu-se uneori pentru întemeierea unor formaţiuni statale (Kanuri, Kanembu, Zaghawa).

O parte'din Ciad, precum si regiunile desertice si semidesertice din Sudan sînt ocupate de puternice triburi arabofone, puţin diferenţiate din punct de vedere politic, a căror sosire, începînd cu secolul al IX-lea, a contribuit la dispariţia regatelor nubiene. Această regiune a cunoscut mai multe mişcări politico-religioase, cea mai celebră fiind mahdismul, care a organizat rezistenta împotriva cuceririi coloniale engleze. în nordul Saharei se întîlneste o populaţie arabă (beduinii din Egipt, Libia si Maghreb).

Dincolo de diversitatea lor etnică si lingvistică, societăţile sahariene prezintă si trăsături comune: mod de viaţă pastoral şi nomad, organizare tribală, influenţa isla-mului, importanta schimburilor la mare distantă. La frontierele meridionale ale Saharei s-au constituit, pe baza schimburilor economice si a conflictelor politice cu populaţiile sudaneze, formaţiuni mixte care au jucat un rol important în istoria Africii negre.'

Ocuparea colonială a Saharei a întîmpinat puternice rezistente si nu s-a încheiat decît pe la 1930 (prin ocuparea părţii de nord a Mauritaniei). Declinul transportului carava-nier si descoperirea resurselor minerale au modificat profund economiile sahariene. Trasarea frontierelor coloniale si inserarea populaţiilor sahariene în statele moderne în care ele sînt minoritare au provocat numeroase conflicte (în Sahara occidentală, în Ciad etc), al căror impact este pe măsura importanţei geopolitice a deşertului saharian.

P. BONTE

• ALLAN J.A. (ed.), 1981, *The Sahara. Ecological Change and Early Economic History,* Middle East and North African Studies, Wirbesh. - ASAD TALAL, 1970, *The Kababish Arabs. Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe,* Hurst, Londra. - BERNUS E., 1981, *Touaregs Nigeriens. Unite culturelle et diversite regionale d'un peuple pasteur,* ORSTOM, Paris. - BERNUS S., BONTE P, BROCK L., CLAUDOT H. (ed.), 1986, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parente touaregue,* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - CAMPS G., 1974, *Les civilisations prehistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara,* Doin, Paris. - CAPOT-REY R., 1953, *Le Sahara francais,* PUF, Paris. - CHAPELLE J., 1957, *Nomades noirs du Sahara,* Plon, Paris. -

MAUNY R., 1961, *Tableau geographique de l'Ouest africain au Moyen Âge*, Institut Francais d'Afrique Noire, Dakar. - NICOLAISEN J., 1963, *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*, National Museum, Copenhaga. - NORRIS H.T., 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Longman - Librairie du Liban, Londra. - STEWART C.C., 1973, *Islam and Social Order in Mauritania. A Case Study from the Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford. -YUSUF F., 1967, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

SAHLINS Marshall

Născut în 1930 la Chicago, Marshall Sahlins s-a format ca etnolog la Universitatea din Michigan (Ann Arbor), realizînd prima experienţă de teren în Turcia. în 1954, si-a susţinut la Universitatea Columbia (New York) teza de doctorat despre stratificarea socială în Polinezia. între 1956 si 1974 a predat la Ann Arbor, fiind apoi numit, în 1974, profesor la Universitatea din Chicago.

Lui Sahlins i se datorează, în principal, revizuirea modelelor dominante ale antropologiei anilor '60, răsturnarea modelelor intelectuale si revenirea, adesea cu mult umor, asupra disputelor dintre diferitele scoli antropologice pentru a le sublinia excesele. Adoptînd principiul reconstrucţiei critice spre a-l aplica istoriei disciplinei sale, Sahlins a revenit asupra ipotezelor si concluziilor pe care le avansase în lucrările anterioare. Experienţele de teren (în Fiji, Noua Guinee, Hawai), influenta intelectuală a lui Levi-Strauss, Dumezil si A.M. Hocart vor modera, cu timpul, dezvoltările evoluţioniste din *Tribesmen* (1968) si construcţiile tipologice din *Stone Age Economics* (1972). în această ultimă carte, îndreptată mai ales împotriva functionalismului lui R. Firth si
B. Malinowski si a teoriilor formale ale economiei, Sahlins demonstrează prezenta recurentă a unui „mod de producţie domestic" care tinde către autarhie.

Reflecţia asupra economiei societăţilor primitive, socotite de el, nu fără o oarecare dorinţă de provocare, societăţi de „abundentă", îl va conduce la o serie de întrebări în legătură cu validitatea materialismului istoric si cu capacitatea sa de a explica alte universuri socio-culturale decît cele în care a luat naştere. Publicînd *Culture and Practical Reason* (1976), Sahlins abandonează o formă de determinism încă impregnată de perspectivele lui K. Polany, criticînd economia ca model sau ca idee, însă păstrînd-o ca obiect. Societăţile primitive si societăţile capitaliste s-ar diferenţia în funcţie de semnificaţiile pe care le acordă activităţilor practice. Astfel, logica structurală si continuitatea culturală operează în afara oricărui determinism. Dirijîndu-si argumentaţia pentru a critica proiectul socio-biologic al lui M. Harris, Sahlins va' sublinia reductionismul acestuia, arătînd si excesele scolii culturaliste *(The Use and Abuse of Biology*, 1976).

Cele mai recente cărţi ale'lui Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981) si *Islands of History* (1985), reexaminează probleme legate de opoziţia dintre structură si eveniment. Etnografia si istoriografia contactelor dintre Hawai si Europa sînt discutate din perspectiva caracterului emblematic pe care îl capătă, în cultura hawaiană, figura căpitanului Cook, si slujesc la explicarea episodului tragic al uciderii sale rituale, tinînd seama de semnificaţiile ceremoniale implicate de schimburile de femei si de obiecte dintre indigeni si marinarii englezi. Sahlins arată că evenimentul nu are sens decît dacă este plasat într-o ordine culturală anume si că tocmai pătrunderea sa în acea ordine îl modifică. Aşadar, structura si istoria nu sînt doar dimensiuni complementare ale abordării societăţii si culturii, ci sînt dimensiuni comune care se descoperă reciproc. întreg demersul lui Sahlins încearcă să pună bazele unei noi antropologii istorice, asociind antropologia istoriei cu istoria antropologiei. Deşi rămîne foarte ataşat de principiul reciprocităţii, la care raportează definiţia schimbului, Sahlins nu trage toate consecinţele posibile din perspectivele dezvoltate de Hocart si Mauss, cu toate că primele elemente ale criticii sale de la aceştia le-a preluat. Iată posibila direcţie în care se vor angaja viitoarele revizuiri ale unei opere care, împreună cu cea a lui
C. Geertz, se numără deja printre cele mai bogate ale antropologiei americane de azi.

J.-C. GALEY

► 1958, *Social Stratification in Polynesia*, University of Washington Press, Seattle. 1962, *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1968, *Tribesmen. A Study of Segmentary Society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. 1972, *Stone-Age Economics*, Aldine, Alberton, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, ăge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976). 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au cozur des societes: raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980); *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology* (trad. fr. *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, Paris, 1980). 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard -Le Seuil, Paris, 1989).

SANCŢIUNE

în general, antropologia utilizează termenul de „sancţiune" în accepţia sa comună. Studierea sancţiunii tine mai ales de antropologia juridică. Pentru M.Mauss (1896), care a consacrat un articol originii dreptului penal, sursa oricărei sancţiuni este una religioasă, tinînd de transgresarea unei interdicţii. Pedeapsa este o simplă extindere laicizată a acesteia. Sancţiunea poate fi definită ca instrumentul prin care orice societate reaminteşte în mod solemn separarea instituită între pur si impur si, în consecinţă, între licit si ilicit, precum si pericolul de care este pîndit întreg grupul din pricina încălcării acestei distincţii. După exemplul lui Mauss, etnologia a examinat, în general, sancţiunea ca pe un element al unei teorii indigene, explicite sau implicite, a coeziunii sociale si a relaţiei pe care trebuie să o aibă individul sau o parte a grupului cu grupul în întregul său. Pentru a o interpreta, etnologia a recurs pe larg la modelul metaforic al contaminării. B. Malinowski (1926) a criticat concepţia despre sancţiune care făcea din aceasta unicul principiu al guvernării popoarelor primitive, acestea urmînd să acţioneze doar sub constrîngerea unei sancţiuni coextensive funcţionării sistemului social. Pe urmele sale, un întreg curent etnologic a încercat să descrie, replasîndu-le în contextul lor, diferitele tipuri si niveluri particulare de exprimare a sancţiunii (răzbunare, compensaţie, proceduri punitive si reparatorii care pot să varieze în privinţa agenţilor lor si a mijloacelor utilizate), propunînd o tipologie a lor (sancţiuni satirice, morale, religioase, penale etc). A.R. Radcliffe-Brown (1952) a încercat să dea o definiţie a sancţiunii, distingînd două categorii generale de sancţiuni: sancţiuni difuze şi sancţiuni organizate, care decurg din evoluţia „naturală" a celor dintîi. Prezente, simultan sau separat, în fiecare societate, ele aplică, mai mult sau mai puţin sistematic, mijloace de coerciţie si forme de control social care pot să meargă de la mustrare pînă la condamnarea la moarte. Radcliffe-Brown constată că în orice societate diferitele sancţiuni primare tin de un principiu general, potrivit căruia fiecare individ care a suportat un prejudiciu are dreptul la o reparaţie. Răzbunarea ar fi forma arhetipală a acesteia. în această con-ceptie, studierea sancţiunii este inseparabilă de o reflecţie asupra reprezentativităţii: cine este pedepsit si de către cine ? Cum se construieşte reprezentativitatea care permite administrarea sancţiunii? Aflîndu-şi originea în'diferite instanţe (morala, religia, dreptul), hotărîrile sancţiunii sînt întotdeauna, pentru functionalisti, convergente si complementare. Această'concepţie a unui echilibru între ordine, dezordine, consens si sancţiune este criticată astăzi în mai multe lucrări americane (mai ales Pospisil, 1971). într-adevăr, trebuie să constatăm că sancţiunea este cheia de boltă a demonstraţiei functionaliste si, în general, a oricărei explicaţii date din perspectiva integrării sociale. Tot ca reacţie la concepţiile functionaliste, noţiunea de „sancţiune" a reţinut atenţia etnologilor pentru că ea furnizează, în anumite cazuri (de exemplu, boala ca sancţiune), un instrument de interpretare care pune în evidentă legătura existentă între mai multe serii cauzale ale sistemelor de reprezentări indigene (Auge, 1975). Cercetări recente văd în sancţiune dimensiunea explicită a regulii si revelatorul celor două faţete ale sale indisolubil legate: principiul si practica. In acest context, sancţiunea este utilizată

pentru a descrie realizarea a două economii culturale: pe de o parte, comportamentul individului cu pasiunile sale, pe de altă parte, imperativul social. Această abordare a sancţiunii ne permite să înţelegem mai bine modul în care fiecare societate construieşte cultural individul şi colectivitatea.

E. CLAVERIE

• AUGE M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris. - EPSTEIN A.L., 1954, *Judicial Techniques and the Judicial Process: A Study in an African Customary Law*, Manchester University Press, Manchester. - GLUCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwell, Oxford. - MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Trois essais sur la vie sociale des Primitifs*, Payot, Paris, 1933). - MAUSS M. (1896) 1969, „La religion et les origines du droit penal d'apres un livre recent", în *(Euvres*, t. II, Editions de Minuit, Paris. - POSPISIL L., 1971, *Anthropology of Law*, Harper & Row, New York. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - VERDIER R. (coord.), 1980-1984, *La vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Cujas, Paris.

SAPIR Edward

Născut la Lauenburg (Germania) în 1884, Edward Sapir a emigrat împreună cu familia sa în Statele Unite la vîrsta de cinci ani. A făcut studii superioare la Universitatea Columbia, unde a urmat cursurile lui F. Boas. Cercetător la Universităţile din California si Pennsylvania, apoi profesor de antropologie si lingvistică generală la Universitatea din Chicago (1925-1931), el a participat la numeroase expediţii etnografice la triburile de pe continentul nord-american. A murit la Yale în 1939. Sapir este în primul rînd un lingvist, lucrările sale despre limbaj si faimoasa ipoteză Sapir-Whorf si Korzybski (limbajul - clasificator şi organizator al experienţei sensibile) asigurîndu-i încă şi astăzi o mare parte din reputaţie. Această experienţă iniţială stă la baza antropologiei sale: nu numai că limba devine un nou obiect al etnologiei, un fapt cultural de sine stătător, dar chiar si cultura poate fi studiată ca o limbă. Căutînd să înţeleagă culturile indiene în ele însele, Sapir a criticat cu severitate diferitele teorii etnologice care erau în vigoare în epoca sa - evolutionismul, difuzionismul si functionalismul. Opunînd culturile autentice *(genuine cultures)* culturilor „falsificate" *(spurious cultures)*, el arată că, din punctul de vedere al autenticităţii, cultura unui mic trib indian poate să fie superioară celei a unei societăţi presupuse a fi mai evoluate. Lucrările sale, care se sprijină în mare parte pe monografiile triburilor indiene nord-americane în mijlocul cărora a rămas în mai multe rînduri, încearcă să pună în relaţie inconştientul, personalitatea, limba si cultura, înţelese ca un „sistem formal implicit" care le impune indivizilor categoriile sale conceptuale. Sapir pune astfel bazele unei ştiinţe generale a comportamentului, situată la intersecţia dintre etnologie, psihanaliză şi lingvistică.

C. BAUDELOT

► 1915, *Noun Reduplication in Comox, a Salish Language of Vancouver Island*, Canada Department of Mines, Ottawa. 1921, *Language*, Harcourt, New York (trad. fr. *Le langage*, Payot, Paris, 1967). 1967, *Anthropologie*, 2 vol., Editions de Minuit, Paris. 1968, *Linguistique*, Editions de Minuit, Paris.

• DARNELL R., 1990, *Edward Sapir. Linguist, Anthropologist, Humanist*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra. - MANDELBAUM D. (ed.), 1949, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, University Press of California, Berkeley. - PRESTON R.J., 1966, „Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure and Method", în *American Anthropologist*, 68: 1105-1128. - SPIER L., HALLOWELL A.I., NEWMAN S.S. (ed.) (1941), 1960, *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir*, University of Utah Press, Salt Lake City.

SARE

Sarea comună (clorura de sodiu) si succedaneele sale sînt produse, schimbate si consumate în primul rînd în calitatea lor de condimente, dar si ca materie primă si pentru calităţile care le sînt atribuite în imaginarul colectiv. Din punct de vedere fiziologic, omul nu are nevoie decît de cinci pînă la sase grame de sare pe zi, care sînt în general conţinute în alimente; restul nu e decît o problemă de gust. Lipsită de sarea care îi conservă alimentele, o parte a omenirii ar fi, totuşi, ameninţată în supravieţuirea sa.

Cu excepţia exploatării directe a depozitelor saline (sare gemă, lacuri sărate, *sebkha),* care tine de anumite tehnici miniere, producerea „sării" se realizează în mod obişnuit prin extragerea dintr-o substanţă salină, urmată de concentrarea ei prin diferite mijloace care sînt în număr limitat. Acestea pot fi aplicate în mod arbitrar mai multor etape ale lanţului de operaţii, în asa fel încît fiecare formă locală de producţie se prezintă ca o combinaţie particulară a acestor procedee, a căror logică rezultă atît din caracteristicile sistemului tehnic global din care face parte, cît si din necesităţile fizice stricte care ordonează operaţiile. De cele mai multe ori, acestea urmăresc transformarea unei soluţii saline naturale (apă de mare, izvor sărat) sau artificiale, obţinută în general prin lesivarea (dizolvarea, înmuierea) diferitelor corpuri sărate (pămînt, nisip, cenuşă vegetală, bălegar etc.) care sînt uneori îmbogăţite prin stropire sau înmuiere într'-o soluţie salină naturală. Pentru a mări conţinutul de sare al unei saramuri, putem fie să-i adăugăm anumite substanţe, fie să o concentrăm prin evaporare. Prima posibilitate este ilustrată de diluarea pămîntului sărat în apa unui izvor care este el însuşi sărat (asa cum este cazul, de exemplu, în Tegidda-n-tesemt în Niger), sau de spălarea plantelor halofite cu apă de mare, practicată mai ales în Olanda sau în China. Cît despre evaporarea saramurilor, ea se obţine prin acţiunea unui curent de aer, simultană sau nu cu încălzirea lichidului. într-o mlaştină sărată, apa de mare este supusă în acelaşi timp acţiunii soarelui si vîntului. Dimpotrivă, gradarea concentraţiei - care constă în a face să curgă în mod lent o saramură într-un curent de aer - sau evaporarea în „sobe" încălzite la foc sînt aplicaţii separate ale unuia sau altuia dintre aceste principii. în funcţie de loc, de epocă si de logica proprie a sistemului tehnic pe care l-au dezvoltat, societăţile au combinat în moduri foarte diferite aceste operaţii. Astfel, evaporarea prin foc se aplică atît apei de mare (Birmania), cît si apei din izvoarele sărate (Anglia, Franche-Comte, Sichuan etc.) sau unei saramuri care rezultă din spălarea de către apa de mare a nisipului sărat (din Normandia pînă în Scandinavia) sau a cenuşii vegetale (procedeu generalizat). La fel stau lucrurile si în cazul gradării concentraţiei,' care poate să fie folosită atît în cazul unei mlaştini sărate (Japonia), cît si în acela al pompării unei saramuri artificiale (Lorena) sau al spălării nisipului (Bali).

Mai mult decît prin calităţile sale alimentare imediate, sarea deţine un loc important în numeroase societăţi datorită proceselor tehnice în care este implicată. Un strat de sare aplicat cărnii o'deshidratează prin osmoză, privind bacteriile responsabile de putrefacţie de mediul în care se dezvoltă. Sărarea cărnurilor a permis mai ales hrănirea echipajelor care au pornit pe oceane si a contribuit la modificarea obişnuinţelor alimentare ale europenilor, o dată cu dezvoltarea pescuitului în Terra Nova (secolele al XVI-lea-al XVIII-lea). Folosirea sării apare în cele mai diverse activităţi tehnice: olărit, producerea săpunului, sticlărie, siderurgie, tăbăcărie, conservarea furajelor, mumificare etc.

Indispensabilă din multe puncte de vedere, sarea a făcut obiectul unui comerţ la mare distantă încă din vremuri foarte îndepărtate. Pe coasta atlantică europeană, „cărămidăriile" protoistorice par să fi fost utilizate pentru condiţionarea calupurilor de sare exportate către interior. în Noua Guinee, sarea vegetală' are un loc important printre bunurile schimbate între văi, în asa fel încît este utilizată uneori ca monedă. în tot Vestul african, caravanele transportă'sare din Mauritania (Idjil, Nteret), din Mali (Taudeni) sau din Niger (Bilma, Tegidda), altădată aducînd în schimb sclavi, aur si fildeş. Si aici, cele mai mici calupuri de sare serveau drept monedă. Statul sau

administraţiile societăţilor centralizate, precum cele din China, Japonia, Roma, Egipt, Genova sau Veneţia, au exercitat adesea un control al producerii şi distribuirii sării, a cărui formă extremă o reprezintă *gabella* din Franţa: statul avea monopolul producerii sării, controla transportul si stocarea si impunea vînzarea acesteia la un preţ fixat în mod administrativ.

Modul în care oamenii au atribuit un sens si un simbol folosirii sării nu a făcut decît obiectul unor observaţii dispersate, dacă nu chiar anecdotice. Considerată nocivă de către inuiti si în general de către popoarele de vînători-culegători, sării i se atribuie puteri benefice peste tot în restul lumii. Singurele măsuri de precauţie care subzistă si singurele interdicţii alimentare referitoare la consumarea ei nu se referă decît la femeile însărcinate si la copiii de vîrstă mică. La Roma, în Grecia sau la beduini ea este gajul prieteniei si semn de alianţă. în tradiţia iudeo-crestină, se consideră că ea previne coruperea ofrandelor, că îl purifică pe nou-născut de orice păcat si că îi alungă pe demoni. în Noua Guinee, îi sînt asociate puterile vieţii. Dacă există „etnologie a sării", ea ar trebui să se ocupe în primul rînd de locul pe care îl are sarea în reprezentările colective, mai ales printr-o abordare cognitivă a calităţilor materiale care îi sînt atribuite.

P. LEMONNIER

• BERGIER J.-F., 1982, *Une histoire du sel,* Office du livre SA - PUF, Fribourg - Paris. -BERNUS E., BERNUS S., 1972, *Du sel et les dattes. Introduction a l'etude de la communaute d'*I*n Gall et de Tegidda-n-tesemt,* Centre Nigerien de Recherche en Sciences Humaines, Niamey. - HOCQUET J.-C, 1982, *Le sel et la fortune de Venise* ; t. I., *Production et monopole,* Atelier de reproduction des theses, Universite de Lille-III, Lille. - GODELIER M., 1969, „La «monnaie de sel» des Baruya de Nouvelle-Guinee", în *L'Homme,* 9 (2): 5-37. -GOULETQUER P.-L., „Les briquetages armoricains; technologie protohistorique du sel en Armorique" în *Travaux du* l*abora*t*o*ire *d*'ar*chBolog*ie pr *chistori*que *de* la *FacultB des sc*ien*ces de Rennes,* Rennes. - LEMONNIER P., 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Presses universitaires de Lille, Paris. - MOLLAT M. (ed.), 1968, *Le role du sel dans l'histoire,* PUF, Paris. -MULTHAUF R.P., 1978, *Neptune's Gift. A History of Common Salt,* The John Hopkins University Press, Baltimore - Londra.

SĂLBATIC

Termenul de „sălbatic" desemnează mai puţin o categorie etnografică, cît imaginea răsturnată a civilizaţiei occidentale care serveşte la exercitarea unei funcţii critice centrale în filosofia morală si politică. Etimologia *(sălbatic* < lat. *selvaticus* „de pădure") îl plasează pe sălbatic de partea naturii netransformate de om: simbolizînd, în evul mediu, o semianimalitate grotescă, termenul dobîndeste o aparentă de verosimilitate în momentul descoperirii indienilor din America, aceştia din urmă devenind un soi de ilustrare vie exclusivă a sa, situaţie care va fi modificată doar în urma descoperirii tahitienilor de către Bougainville. Presupusa stare „naturală" a sălbaticului este sursa unei foarte vechi ambivalenţe: pe cînd unii, mizînd pe reminiscenţele mitului antic al vîrstei de aur, propuneau o viziune idealizată a indianului liber si bun, care trăieşte fără să muncească datorită roadelor pe care i le pune la dispoziţie o natură generoasă, unele spirite mai puţin optimiste subliniau existenta sa mizerabilă, constituţia sa fragilă, înclinaţia sa înspre război si canibalism, pe scurt, supunerea sa aproape exclusivă în fata unei naturi socotite ingrate. Totuşi, cele două tradiţii se alimentează din aceleaşi surse, care le sînt, în general, favorabile indienilor: Thevet, Lery, Acosta, d'Abeville, d'Evreux sau Acuna pentru America de Sud, si misionarii iezuiţi pentru Canada (Lafitau, *Relations de la Nouvelle France).* Adepţii teoriei bunului' sălbatic (Montaigne, Lescarbot, Lahontan, Du Tertre, Rousseau) se slujesc de „filosofii goi" pentru a-i cenzura pe contemporanii lor si, începînd cu secolul al XVIII-lea, pentru a critica deschis Biserica si ordinea monarhică. Dimpotrivă, cealaltă tradiţie va încerca

să justifice cucerirea prin binefacerile aduse de aceasta popoarelor pe care anarhia si ignoranta le făceau profund nefericite (Vitoria, Hobbes, de Pauw, Buffon, Voltaire, Kant, Hegel). Filosofia Luminilor (articolul „Sălbatic" din *Enciclopedie* e depreciativ) si triumful ideii de progres vor duce, în secolul al XIX-lea, la o interpretare a istoriei din perspectiva căreia sălbaticii sînt situaţi într-un stadiu inferior al evoluţiei, ei trebuind să treacă prin etapa barbariei înainte de a ajunge la civilizaţie (Klemm, Bachofen, Morgan, Engels). înlocuiţi de primitivi, sălbaticii au dispărut din etnologia modernă, în afara prezenţei lor ca actori foarte abstracţi ai unei ontologii politice (P. Clastres).

P. DESCOLA

• BUCHER B., 1977, *La sauvage aux seins pendants*, Hemann, Paris. - CHINARD G. (1911) 1970, *L'exotisme americain dans la litterature frangaise au XVI*^{e} *siecle*, Slatkine Reprints, Geneva 1934 *L'Amerique et le reve exotique dans la litterature francaise du XVII*^{e} *et XVIII*^{e} *siecles*, Librairie Droz, Paris. - CLASTRES H., 1978, „Sauvages et civilises au XVIIIe siecle", în F. Châtelet (ed.), *Histoire des Ideologies*, t. III, Hachette, Paris. - CLASTRES P, 1974, *La societe contre l'Etat*, Editions de Minuit, Paris. - DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siecle des Lumieres*, Flammarion, Paris. - GERBI A., 1975, *La Natura delle Indie nove (da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo)*, R. Ricciardi, Milano - Napoli; 1982, *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polemica (1750-1900)*, Fondo de Cultura Economica, Mexico. - MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971). - PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man, The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge. - TODOROV T, 1982, *La conquete de lAmerique. La question de l'autre*, Le Seuil, Paris.

SCHAEFFNER Andre

Născut la Paris în 1895, Andre Schaeffner s-a dedicat încă de la începutul anilor '20 istoriei muzicii si muzicologiei comparate. Elev al lui S. Reinach la Ecole du Louvre si al lui Vincent d'Indy la Schola Cantorum, el si-a consacrat primele lucrări influentelor reciproce dintre tradiţiile muzicale germană, franceză, italiană si rusă din secolul al XIX-lea, istoriei si modului de producere a clavecinului, precum si originilor africane ale jazului, aceste din urmă cercetări orientîndu-l către etnomuzicologie. Prieten cu G.H. Riviere, director-adjunct, din 1928, al Musee d'Ethnographie de la Trocadero, este chemat, în 1929, de către directorul acestuia, P. Rivet, să participe la reorganizarea muzeului; el va întemeia aici primul departament de etnomuzicologie din Franţa - pe care îl va conduce pînă în 1965 -, contribuind la transformarea acestui domeniu de investigaţie într-o disciplină autonomă. în 1941 a obţinut diploma la Ecole Pratique des Hautes Etudes (secţiunea de ştiinţe religioase), unde, începînd cu anul 1930, urmase cursurile lui M. Mauss, si, în acelaşi an, a fost numit conducător de lucrări la CNRS. Schaeffner a participat la mai multe misiuni în Africa neagră (la dogonii din Mali, apoi, împreună cu D. Paulme, la kissi si baga din Guineea si la bete din Coasta de Fildeş) în cursul cărora a strîns materiale pentru a constitui o adevărată istorie si sociologie a muzicii africane. A fost preşedinte al Societe Francaise de Musicologie si membru al Academiei Charles Cros; a murit la Paris în 1980.

în opera sa importantă si variată, Schaeffner a încercat să arate că studierea fenomenelor estetice nu poate fi separată de cea a societăţilor în care ele se manifestă. Astfel, analizînd modul în care sînt folosite instrumentele muzicale în societăţile „primitive" si în societăţile moderne, el a reuşit să demonstreze că oricărei împărţiri a instrumentelor îi corespunde o împărţire a societăţii sau o distincţie între rituri cărora membrii acestei societăţi li se conformează sau li s-au conformat'cîndva. Schaeffner a fost primul care a aplicat metodele etnomuzicologiei în studierea unor tipuri de muzică mai complexe si de aici decurge si dubla orientare a unora dintre cercetările sale, îndreptate cînd înspre muzica populară sau tradiţională, cînd înspre muzica savantă. încă din 1930, el a fixat, cu ajutorul lui C. Sachs, terminologia organologică franceză si

a propus o nouă clasificare a instrumentelor muzicale, ale cărei diviziuni nu a încetat să le explice. Această clasificare a devenit instrumentul de clasare si analiză de referinţă în etnomuzicologie.

Alături de G. H. Riviere şi M. Leiris, Levi-Strauss a recunoscut în Schaeffner pe unul dintre cei cărora etnologia franceză le datorează fizionomia sa originală: „Arta este, în aceeaşi măsură ca si ştiinţa, atentă atît la ceea ce se creează, cît si la ceea ce subzistă, refuzînd să se replieze asupra sa, ascultînd rezonantele care se nasc încontinuu între artele plastice şi muzică, cunoaştere şi poezie, cultul faptelor şi imaginaţia poetică".

J. JAMIN

► (1926) 1988, *Le Jazz*, Jean-Michel Place, Paris. 1931 (coaut. A. Coeuroy). *Strawinsky*, Rieder, Paris. (1936) 1980, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique ă l'histoire de la musique occidentale*, Mouton, Paris - Haga. 1951, *Les Kissi. Une societe noire et* ses *instruments de musique*, Hermann, Paris. - 1980, *Essais de musicologie et autres fantaisies*, Le Sycomore, Paris.

• LESURE F., ROUGET G. (coord.), 1982, „Les fantaisies du voyageur. XXXIII Variations Schaeffner", în *Revue de musicologie*, 68 (1-2).

SCHAPERA Isaac

Antropologul britanic Isaac Schapera, al cărui tată era un modest negustor, s-a născut în 1905 la Garies, un sat din Namaqualand (Africa de Sud), populat de hotentoti si boşimani, si era copil în momentul în care familia sa s-a stabilit la Cape Town. Intrînd la universitate, a urmat cursurile lui A.R. Radcliffe-Brown, continuîndu-si apoi formarea ca antropolog la London School of Economics, unde a lucrat cu C.G. Seligman, a participat la seminarul lui B. Malinowski si s-a împrietenit cu E.E. Evans-Pritchard si cu M. Fortes. A revenit în Africa de Sud în 1929, împărtindu-si forţele între învătămînt si ancheta de teren. înlocuindu-l temporar pe W.'Hoernle la Universitatea din Witwatersrand (Johannesburg) în 1930, el i-a avut ca studenţi pe M. Gluckman, E. Krige si H. Kuper. în 1950 este numit profesor la London School, unde va fi coleg cu R. Firth. S-a retras din învătămînt în 1969 si de atunci trăieşte la Londra.

Cercetător minuţios si scrupulos, neîncrezător în teorii, Schapera, după ce i-a studiat pe hotentoti si pe boşimani (1930), s-a dedicat aproape în exclusivitate studierii populaţiei tswana (Bechuanaland, astăzi Botswana); cu ocazia unui interviu recent (J. şi J.L. Comaroff, 1988), el se socotea un soi de Samuel Pepys al populaţiei tswana: „La urma urmelor, Pepys nu avea teorii, ci era un excelent etnograf. Lucrările lui Schapera tin în principal de antropologia politică (este unul dintre autorii clasicei *African Political Systems*, 1940); în *Government and Politics in an African Tribe* (1956), el analizează cu precizie si claritate contextul politic tswana contemporan. Schapera este, chiar si cînd se transformă în istoric, un antropolog al Africii „actuale", - asa cum va fi si prietenul său Gluckman -, dorind să explice prezentul. Este semnificativ, în această privinţă, faptul că mai multe dintre lucrările sale - despre dreptul cutumiar, despre pămînturile arendate, despre emigrarea mîinii de lucru - au fost realizate la cererea administraţiei sud-africane si că unele dintre scrierile sale istorice si juridice au fost traduse în limba tswana. Schapera a inovat vorbind despre viata sexuală a africanilor în *Married Life in an African Tribe* (1940), carte a cărei apariţie a provocat scandal, iar *Migrant Labour and Tribal Life* (1946) a fost socotită „o operă de pionierat" (C. Meillassoux). Erudit, mare cercetător al arhivelor, Schapera a editat documentele si corespondenta lui Livingstone (1959-1974). Ultima lucrare din abundenta bibliografie a lui Schapera a fost publicată în 1979 (în Shack, Cohen, 1979); este vorba de un studiu despre terminologia înrudirii în romanele lui Jane Austen.

M. IZARD

► 1930, *The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*, Routledge, Londra. 1937 (ed.), *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa: An Ethnological Survey*, Routledge, Londra. 1938, *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford University Press, Londra. 1940, *Married Life in an African Tribe*, Faber & Faber, Londra. 1947, *Migrant Labour and Tribal Life. A Study of Conditions in the Bechuanaland Protectorate*, Oxford University Press, Londra. 1956, *Government and Politics in Tribal Societies*, CA. Watts, Londra. 1970, *Tribal Innovators. Tswana Chiefs and Social Change, 1795-1940*, Athlone Press, Londra (ediţie definitivă a unei opere apărute în 1943).

• COMAROFF J., COMAROFF J.L., 1988, „On the Founding Fathers, Fieldwork and Functionalism: A Conversation with Isaac Schapera", în *American Ethnologist*, 15 (3): 554-565; 1979, „The Published Works of Isaac Schapera", în SHACK W.A., COHEN PS. (ed.), *Politics in Leadership. A Comparative Perspective*, Clarendon Press, Oxford.

SCHIMB

Noţiunea de „schimb" a dobîndit o importantă majoră în antropologie din momentul cînd un număr suficient de studii etnografice asupra vieţii economice a societăţilor neoccidentale a permis să se constate că pentru acestea din urmă schimbul nu avea nici acelaşi sens si nici aceeaşi funcţie ca pentru societăţile occidentale. O etapă importantă o reprezintă lucrarea etnografică a lui B. Malinowski (1922) asupra insulelor Trobriand, lucrare ce evidenţiază o împletire foarte strînsă a vieţii economice, a magiei si a practicilor ceremoniale. Puţin mai tîrziu, M. Mauss a încercat să realizeze în premieră o sinteză a acestor fenomene, bazîndu-se în mare parte pe lucrările lui F. Boas (1897) si Malinowski (1922).

Astfel, de la apariţia cărţii *Essai sur le don*, se întîmplă în mod curent să numim „dar" orice prestaţie de servicii între grupuri sau persoane, prestaţie determinată de cele trei obligaţii fundamentale de a da, a primi si a înapoia. Mauss a stabilit că, într-un număr foarte mare de societăţi, circulaţia obiectelor, a serviciilor, a simbolurilor si a persoanelor nu se desfăşoară potrivit modalităţilor de vînzare-cumpărare, ci în funcţie de cele trei obligaţii menţionate mai sus, si'că, mai mult, produsele care intră în circulaţie în aceste societăţi nu sînt aproape niciodată separate definitiv de deţinătorul lor iniţial, de punctul lor de origine, la care încearcă să se întoarcă sub o formă sau alta, după o întîrziere mai mare sau mai mică. Mauss a numit „sisteme de prestări totale" fenomenele de circulaţie determinate de cele trei obligaţii si „sisteme de prestări agonistice" pe cele în care înapoierea darului implica creştere, competiţie, luptă pentru prestigiu si influentă.

în *Structures elementaires de la parente*, C. Levi-Strauss (1949) a discutat circulaţia femeilor între diverse clanuri, în prelungirea perspectivei deschise de Mauss. Levi-Strauss a putut astfel să demonstreze că, în societăţile în care tipul de partener cu care un individ trebuie să se căsătorească este prescris, circulaţia femeilor între grupuri poate fi descrisă prin una din următoarele trei structuri. în cazul schimbului restrîns, căsătoria se face cu verisoara încrucişată bilateral si schimbul femeilor uneşte clanurile în perechi (între grupul *A* şi grupul B, C şi D etc.).în ceea ce priveşte schimbul generalizat, sînt posibile două situaţii: 1) cînd căsătoria se face cu verisoara încrucişată matrilateral, grupul A donează grupului B, care donează grupului C, care donează grupului A, această ordine nevariind de la o generaţie la alta; 2) cînd căsătoria se face cu verisoara încrucişată patri-lateral, direcţia după care se parcurge ciclul precedent se inversează la fiecare generaţie.

M. Sahlins (1965) a elaborat o clasificare a tipurilor de schimburi, punînd în relaţie gradul de reciprocitate implicat si calitatea legăturilor sociale existente între parteneri (distanta socială). Principiul acestei clasificări este că circulaţia darurilor se leagă în mod strîns de raporturile sociale - legături de rudenie sau de vecinătate între parteneri, ţinînd cont de statutul fiecăruia (Sahlins, *op. cit.*). Astfel, în cazul reciprocităţii generali-zate, solidaritatea este maximă între grupurile sau persoanele implicate în schimb : se acordă puţină importanţă valorii cantitative a lucrurilor date sau primite, iar întîrzierea

la înapoierea darului tine de posibilităţile beneficiarului, ale cărui necesităţi sînt luate în consideraţie de către donator (Sahlins, *op. cit.)*. în ceea ce priveşte reciprocitatea echilibrată, aceasta reprezintă o formă de solidaritate intermediară: între parteneri există o distantă socială mai mare decît în cazul precedent, produsele schimbate trebuie să aibă o valoare considerată a fi echivalentă, iar relaţia de schimb are tendinţa să se dizolve dacă înapoierea darului nu se produce într-un interval suficient de scurt (Sahlins, *op. cit.).* Cît despre reciprocitatea negativă, în sfîrsit, fiecare partener încearcă să obţină ceva de la celălalt fără a da nimic în schimb, rezultînd de aici o continuă tocmeală şi tranzacţii pur utilitare: în acest caz, distanţa socială dintre parteneri este cea mai mare, interesele sînt opuse si, în ultimă instanţă, schimbul se transformă într-o relaţie de tip ochi pentru ochi, dinte pentru dinte (Sahlins, *op. cit.).* O asemenea clasificare, ilustrată printr-un număr foarte mare de exemple etnografice, are avantajul de a sublinia faptul că durata întîrzierii acordate pentru returnarea darului, cît si importanta, mai mare sau mai mică, a echivalentei cantitative între produse, depind de raporturile de rudenie si de vecinătate.

în sfîrsit, mai recent, CA. Gregory (1982) a arătat cum este posibil să se compare reproducerea, circulaţia si schimbul în societăţile organizate pe baza grupărilor economice (clase) şi în societăţile întemeiate pe o armătură de rudenie. Această sinteză a lucrărilor lui Marx, P. Sraffa, Mauss si Levi-Strauss evidenţiază foarte bine diferentele dintre schimbul bunurilor si cel al mărfurilor, dintre rangul si valoarea produselor, dintre creditul fondat pe maximalizarea profitului si cel bazat pe maximalizarea numărului de debitori.

Dacă se poate spune că schimbul comercial stabileşte un raport cantitativ între obiecte alienabile circulînd între parteneri independenţi unul de celălalt, atunci schimbul de daruri se caracterizează prin faptul că stabileşte un raport calitativ între parteneri care depind unul de celălalt si între care circulă obiecte inalienabile (Gregory, *op. cit.).* Dacă mărfurile *a* şi *b* sînt schimbate între persoanele A şi B, între ele se stabileşte o echivalenţă cantitativă; în plus, aceste mărfuri fiind alienabile, o dată tranzacţia încheiată, B poate dispune de *a* după cum pofteşte, la fel cum A poate face orice îi place cu *b.* Dimpotrivă, dacă *a* si *b* sînt daruri, inalienabile, B va trebui în cele din urmă să-i înapoieze lui A fie chiar pe *a,* fie un obiect de acelaşi tip, aceeaşi obligaţie fiind valabilă pentru A fată de B (Gregory, *op. cit.).*

Dacă fiecare marfă îsi are valoarea si preţul său, fiecare dar are rangul său, acesta din urmă fiind determinat de un ansamblu de factori care au foarte puţin în comun cu utili-tatea sa marginală sau cu valoarea-muncă: vechime, mărime, decoraţii, numărul mîinilor prin care a trecut etc. în general, dacă A îi dă lui B un obiect de rang superior celui pe care B i-l dă lui A, acesta din urmă e considerat ca fiind superior lui B (Gregory, *op. cit.).*

Schimbul de daruri presupune întotdeauna existenta unui credit, a unui interval înainte de înapoierea contradarului. Cum darul este inalienabil si retine întotdeauna ceva din natura donatorului, el trebuie în cele din urmă să se întoarcă la proprietarul său (Mauss, 1923-1924). Astfel, în schimbul lui *a,* pe care l-a primit de la A, B va trebui fie să-l înapoieze pe *a,* fie un obiect similar, de acelaşi rang. Pentru a-si lichida datoria, B nu are nimic de făcut în plus, noţiunea de împrumut cu dobîndă neaplicîndu-se aici, contrar a ceea ce se întîmplă în circulaţia mărfurilor. Mai multe sisteme de prestări totale, care astăzi se numesc sisteme de schimburi ceremoniale, presupun totuşi ca partenerul să înapoieze darul, mărit într-un grad mai mult sau mai puţin considerabil, dar fără ca această creştere a valorii să depindă de termenul acordat pentru returnare. Sisteme cum ar fi *kula* melaneziană (Malinowski, 1922 ; Leach et Leach, 1983), *moka* şi *tee* din ţinuturile înalte din Papua-Noua Guinee (Strathern, 1971; Meggitt, 1974), *potlatch-ul* la indienii kwakiutl din America de Nord (Boas, 1897), sau *tawsa kabyle* din Africa de Nord (Maunier, 1927) presupun toate obligaţia de a înapoia cu surplus, în caz contrar apărînd riscul pierderii rangului, a prestigiului sau a influentei.

Exceptînd lucrările lui Boas (1897) asupra indienilor kwakiutl, cele ale lui R. Maunier (1927) asupra sistemului *tawsa kabyle* si cele ale lui J. Falkenberg (1962) asupra

sistemului *nadji kulu* din Australia, studiile etnografice cele mai bogate si mai detaliate asupra sistemelor de schimburi ceremoniale provin în majoritatea lor din Melanezia: lucrărilor citate anterior descriind sisteme cum ar fi *kula* sau *moka,* trebuie să le adăugăm pe cele privitoare la insulele Trobriand (Weiner, 1976) si la arhipelagul Solomon (Hogbin, 1932-1933 ; de Coppet, 1970). Cele mai bune bibliografii generale pot fi întîlnite în Sahlins (1965) si Gregory (1982).

în ceea ce priveşte orientarea studiilor în direcţia schimburilor ceremoniale, datînd de cîtiva ani, două observaţii ar trebui menţionate în loc de concluzie. în primul rînd, societăţile unde pot fi întîlnite asemenea sisteme nu cunosc distincţia pozitivistă proprie nouă, între subiect şi obiect, lucru şi persoană etc.; studiindu-le, ar trebui să avem grijă să diferentiem cît mai fidel posibil reprezentările lor cu privire la schimb, asa cum se întîmplă în lucrări cum ar fi cele ale lui Mauss *(op. cit),* C. Barraud, D. de Coppet, A. Iteanu si R. Jamous (1984) si E. Schwimmer (1973), de exemplu. Pe de altă parte, si acest lucru este fundamental, orice asimilare a schimbului cu o normă de reciprocitate mai mult sau mai puţin explicită trebuie evitată cu grijă: în anumite societăţi sau în anumite sfere ale unei societăţi date, schimbul poate fi guvernat de o astfel de normă, dar acesta nu este deloc un caz general, întotdeauna trebuind observate toate reprezentările si practicile ce se prezintă etnografului, întrucît în acest domeniu nimic nu poate fi dedus. Oricît de importantă ar putea să pară în unele demersuri teoretice, obligaţia de a înapoia nu este întotdeauna prezentă si atunci cînd este, ea nu presupune înapoierea obligatorie a unui produs de aceeaşi valoare sau de rang echivalent.

L. RACINE

• BARRAUD C, DE COPPET D., ITEANU A., JAMOUS, 1984, „Des relations et des morts. Quatre societes vues sous l'angle des echanges", în J.-C. Galey (ed.), *Differences. Valeurs. Hierarchie. Textes offerts â Louis Dumont,* Editions de l'EHESS, Paris. - BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl Ethnography,* University of Chicago Press, Chicago. - DE COPPET D., 1970, „Cycles de meurtres et cycles funeraires: esquisse de deux structures d'echange", în J. Pouillon si P. Maranda (coord.), *Echanges et communications,* 2 vol., t. II. , Haga - Paris -FALKENBERG J., 1962, *Kin and Totem,* Oslo University Press, Oslo. - GREGORY CA., 1982, *Gifts and Commodities,* Academic Press, Londra. - HOGBIN H.I., 1932-1933, „Polynesian Ceremonial Gift Exchanges", *Oceania,* III: 13-39. - LEACH L.W., LEACH E.R. (ed.), 1983, *Kula: New Perspectives on Massim Exchange,* Cambridge University Press, Cambridge. - LEVI-STRAUSS C, 1949, *Les structures elementaires de la parente,* PUF, Paris. - MALLINOWSKI B. (1922), 1961, *Argonauts of the Western Pacific,* New York, E.P Dutton (trad. fr. *Les argonautes du Pacifique occidental,* Gallimard, Paris, 1963). -MAUNIER R., 1927, „Recherches sur les echanges rituels en Afrique du Nord", în *L'Annee Sociologique,* II: 12-97. - MAUSS M. (1923-1924), 1950, „Essai sur le don: forme et raison de l'echange dans les societes arhaiques", în *Sociologie et anthropologie,* PUF, Paris. -MEGGITT M., 1974, „Pigs Are Our Heauts !: The *Tee* Exchange Cycle among the Mae Enga of New Guinea", în *Oceania,* XLIV: 165-203. - SAHLINS M., 1965, „On the Sociology of Primitive Exchange", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Model for Social Anthropology,* Tavistock, Londra (trad. fr. în M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance,* Gallimard, Paris, 1976). - SCHWIMMER E., 1973, *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva,* Hurst, Londra. - STRATHERN A., 1969, „Finance and Production: Two Strategies in New Giunea Highlands Exchange Systems", în *Oceania,* XL (1): 42-67; 1971, *The Rope of Moka,* Cambridge University Press, Cambridge. - WEINER A., 1976, *Women of Value, Men of Renown,* University of Texas Press, Austin (trad. fr. *La richesse des femmes ou comment* l'*esprit vient aux hommes,* Le Seuil, Paris, 1983).

SCHIMBARE SOCIALĂ -» *Africa 2 - Cercetările asupra Africii. Balandier (G.). Gluckman (M.). Redfield (R.). Shapera (I.)*

SCHNEIDER David Murray

Antropolog american, David Murray Schneider s-a născut în 1918. După ce a studiat la Universitatea Harvard, el a făcut cercetări de teren în Micronezia (insula Yap). El a construit, în principal, o operă de analist al înrudirii, luînd parte, de-a lungul întregii sale cariere, la dezbaterile teoretice care s-au referit la acest domeniu al cercetării antropologice. A inaugurat acest demers criticînd cu tărie, împreună cu G.C. Homans (1955), anumite aspecte ale teoriei alianţei, prezentată în 1949 de Levi-Strauss în *Les structures elementaires de la parente,* mai ales locul acordat noţiunii de „căsătorie preferenţială". Argumentaţia lui Homans si Schneider, pe care R. Needham o va respinge, tinde să înlocuiască abordarea structurală a alianţei cu o concepţie a acesteia care îi organizează formele pornind de la considerarea ego-ului ca subiect, relaţiile acestuia cu rudele sale, veri paraleli sau încrucişaţi, patri- sau matrilaterali, căutate sau evitate pentru căsătorie, fiind exprimate prin intermediul unor termeni de o mai mică sau mai mare proximitate afectivă.

Abordarea „culturală" a înrudirii propusă de Schneider a exercitat o influentă considerabilă asupra tinerilor antropologi formaţi în cadrul Universităţii din Chicago, unde el a predat vreme de douăzeci de ani, pînă în 1984. înrudirea nu tine de un joc al regulilor formale, de o ordonare juridică sau de un sistem autonom de atitudini, ci poate fi considerată un „sistem de simboluri" asociind un cod de comportament social si un limbaj specific ce se referă la substanţele naturale, în măsura în care acestea sînt categorii ale culturii (sînge, spermă, lapte etc). Această concepţie, degajată în urma unei analize a societăţii americane contemporane, tine seamă de specificitatea relaţiilor de rudenie, care sînt indisociabile de ansamblul reprezentărilor unei societăţi, asa cum se exprimă acesta prin intermediul unor coduri fiziologice, cosmologice etc. întîietatea acordată simbolismului cultural îl conduce la concluzia că legăturile de rudenie trebuie să fie surprinse în limbajul societăţii analizate. într-o carte recentă (1984), Schneider readuce în discuţie însăşi autonomia domeniului înrudirii, a cărui ancorare în procesul reproducerii biologice ar tine de o iluzie a culturii occidentale. Procedînd în acest fel, el recuza legitimitatea interesului electiv arătat înrudirii de către antropologie.

M. HOUSEMAN

► 1955 (coaut. G.C. Homans), *Marriage, Authority and Final Causes,* The Free Press, Glencoe. 1961 (coaut. K. Gough), *Matrilineal Kinship,* University of California Press, Berkeley. 1965, „Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology,* Tavistock - Praeger, Londra - New York. 1968, *American Kinship : A Cultural Account,* Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1973 (coaut. R. Smith), *Class Differrences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure,* Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1984, *A Critique of the Study of Kinship,* The University of Michigan Press, Ann Arbor.

SCLAVIE

1. Societăţi sclavagiste

Primele reflecţii ale istoricilor asupra sclaviei îmbracă un caracter umanist si sînt asociate denunţărilor, adeseori ambigue, care subliniază aspectele nerentabile ale muncii cu sclavi sau caracterul arhaic al sclaviei. Acestea se referă mai ales la sclavagismul antic, invocat pentru a judeca formele de sclavie contemporană : astfel, H. Wallon publică lucrarea sa *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquite* în 1847, la sfîrsitul campaniei pe care o iniţiase în scopul abolirii sclaviei în coloniile franceze. Condamnării sclaviei în numele principiilor etice si politice i se va substitui curînd reflecţia asupra semnificaţiei sale istorice. In viziunea lui Marx, sclavagismul reprezintă una din primele forme ale apariţiei societăţilor organizate în clase.

Multă vreme, studiul societăţilor antice a furnizat un cadru privilegiat pentru analiza sclavagismului. în Uniunea Sovietică, în anii ’30, respingerea proiectului de mod de producţie asiatic a condus la transformarea sclaviei într-o etapă necesară a evoluţiei omenirii si în singurul mod de producţie al societăţilor antice în ansamblul lor. Această greşeală de raţionament a avut drept efect înmulţirea studiilor pe domenii restrînse ce'vor contribui la distingerea unor variante ale acestei concluzii - cel mai adesea raportate la vestigiile comunităţii arhaice (V. Strouve) - si vor permite, atunci cînd această schemă a succesiunii necesare a stadiilor de evoluţie va fi abandonată de către istoricii marxişti, recunoaşterea multiplicităţii formelor de’exploatare a muncii cu sclavi în antichitate *(Recherches 'internationales*, 1975). în ceea ce-l priveşte pe M.I. Finley (1960), el arată că în antichitate aceste forme diferite se situează într-un continuum de poziţii statutare. Această analiză, care respinge un determinism economic strict, diferă totodată si de abordarea propusă de E. Meyer si ilustrată prin lucrarea de sinteză a lui W.L. Westermann (1955) care atribuie sclaviei un rol determinant în formarea elitelor politice. Finley arată că, dimpotrivă, „sclavia-marfă” *(chattel-slavery)* nu s-a putut dezvolta decît în condiţii specifice - dintre care, în primul rînd, specializarea producţiei agricole -, pe care le asociază cu cele care s-au aflat la baza dezvoltării sclaviei americane moderne.

Lucrările consacrate de mai multe decenii sclaviei americane subliniază legăturile acesteia cu agricultura de plantaţie, model perpetuat deja de sistemul latifundiar mediteranean si răspîndit apoi o dată cu colonizarea Lumii Noi. Producţia pentru o piaţă mondială’, dar şi amploarea traficului de sclavi africani, iar mai apoi consecinţele abolirii sale justifică trăsăturile specifice ale acestor societăţi sclavagiste; unii autori nu reţin decît aspectul capitalist, alţii insistă asupra relaţiilor „paternaliste”, asociind stăpînii si sclavii (Genovese, 1965).’

Lucrările care au beneficiat cel mai mult de recenta amploare a cercetărilor în domeniu sînt cele care vizează sclavagismul în societăţile neoccidentale, mai ales în cele africane. Relaţiile acestui tip de sclavagism cu schimburile comerciale si, mai mult, cu capitalismul apar ca secundare, iar exploatarea muncii productive nu se prezintă întotdeauna ca principală finalitate a instituţiei. Unii antropologi anglo-saxoni (Miers, Kopytoff, 1977) sugerează analiza sclavagismului în contextul mai general al „drepturilor asupra persoanelor” (înrudire, alianţă, adopţie, linii genealogice etc), finalitatea acesteia fiind asigurarea încorporării *(absorption)* indivizilor în grupe de rudenie, la una sau două generaţii după luarea în sclavie. La celălalt pol, antropologii francezi, marxişti, subliniază caracterul productiv al muncii în sclavie si explică diferitele condiţii sociale ale sclavului prin intervenţia caracteristicilor generale ale reproducerii societă-ţilor sclavagiste (Meillassoux, 1986). în acelaşi spirit, lucrările istorice (Lovejoy, 1983) subliniază rolul pe care l-a jucat traficul de sclavi - de-a lungul Saharei si al coastei orientale, apoi atlantice a Africii - în dezvoltarea sclavagismului african sau analizează condiţiile folosirii sclavilor în secolul al XIX-lea în economiile de plantaţie asociate unei economii regionale sau mondiale de piaţă.

Aceste studii recente asupra sclaviei’au pus accentul pe două tipuri de probleme.

Primul este cel al raţionalităţii producţiei sclavagiste. împotriva unei concepţii „umaniste”, ilustrate mai cu seamă de către Wallon - partea pozitivă a antichităţii este libertatea, partea negativă este sclavia - , caracterul „progresist” al sclavagismului devine o teză subiacentă evolutionismului. Foarte de curînd, ideea conform căreia sistemul sclavagist din Lumea Nouă ar fi fost un anacronism economic a fost pusă din nou în discuţie de către susţinătorii americani ai istoriei cliometrice (Fogel, Engerman, 1974); pe plantaţiile din sudul Statelor Unite, sclavagismul era mai rentabil, în opinia lor, decît munca retribuită. Abordarea marxistă contemporană pune accentul pe caracte-risticile specifice ale reproducerii raportului de producţie sclavagist pentru a servi drept bază a raţionalităţii economice, dar si pentru a sublinia limitele acesteia. Rentabilitatea sclaviei provine din faptul că sistemul sclavagist nu este decît în mod excepţional fondat pe reproducerea biologică internă (ca în sudul Statelor Unite după încheierea traficului de sclavi); acesta cere o aprovizionare regulată cu sclavi noi. Noţiunea de

„mod de producţie sclavagist", chiar în absenta postulatelor evoluţioniste, tinde să fie abandonată în favoarea celor de „formare" sau de „sistem" sclavagist, inclusiv pentru antichitatea clasică (Garlan, 1982).

Studiul sclavilor priviţi ca grup specific a rezistat mai bine acestor reinterpretări. Analizele marxiste se diferenţiază de cele anterioare, din perspectiva luptei de clasă, pentru a ilustra formele multiple de identificare colectivă a sclavilor si limitele impuse acesteia de eterogenitatea etnică şi socială a lumii sclavagiste. Impactul mişcării politice a negrilor americani asupra cercetărilor în acest domeniu s-a dovedit a fi foarte fructuos: studii privind comunităţile de negri fugari, rolul religiei, apariţia de structuri sociale specifice, mai ales familiale (forma matricentrică a familiei caraibiene) (Mintz, 1981). Influenţa funcţionalistă din studiile africaniste a fost adesea criticată: încorporarea rapidă a sclavilor în grupurile de rudenie poate fi considerată si în cadrul unui raport de forte între stăpîni si sclavi (Cooper, 1979). Există tendinţa de a considera aceste relaţii' în termeni culturali, punîndu-se accentul pe diversele variabile - rasiale, religioase (studiile asupra islamismului), etnice etc. - care conduc la legitimarea diferenţei iniţiale pe care se întemeiază raportul sclavagist si contribuie la reproducerea acestui'rapor't.

P. BONTE

2. Sistemul sclavagist

Sclavagismul reprezintă singurul mod de exploatare care permite acumularea în condiţiile în care nu se înregistrează o creştere a productivităţii muncii. Deşi majoritatea teoriilor sclavagismului sînt fundamentate pe ştiinţa juridică, în fapt condiţiile economice ale funcţionării sale sînt cele care îl definesc cu adevărat.

Sclavagismul este un sistem social fondat pe exploatarea unei clase aservite, a cărui reproducere se face prin achiziţionarea (capturare, cumpărare) de fiinţe umane. El este diferit de iobăgia feudală, care se realizează prin înmulţirea clasei aservite, dar si de formele ocazionale de supunere (prizonieri de război, ostatici, obligaţie, clientelism etc). Sclavagismul, al cărui avantaj este că se întemeiază pe aproprierea unor indivizi născuţi şi crescuţi în alte societăţi, necesită un dispozitiv care să asigure această aprovizionare continuă: războiul şi comerţul. O dată sclavul înlocuit cu un alt captiv, totalitatea supraprodusului alimentar – ceea ce depăşeşte subzistenta sa cotidiană - poate să-i fie confiscat de către stăpîn. Rupt de societatea sa de origine si lipsit de posibilităţile de a-si asigura reproducerea demografică si socială, sclavul este exclus de la raporturile de rudenie. Astfel se prezintă substanţa ireductibilă a statutului său social, caracterizat prin negarea persoanei sale, care poate fi sancţionată prin vînzare sau ucidere.

Sclavii de povară, hrăniţi în exclusivitate de către stăpîn, sînt destinaţi unui efort fără limită. Sclavilor locuind în bordeie li se încredinţează o bucată de pămînt unde îsi produc hrana sau o parte din ea, restul timpului de muncă fiindu-i consacrat stăpînului. Aceştia primesc locuinţă atunci cînd bărbatul este autorizat să trăiască cu o femeie, a cărei progenitură, si ea aservită, aparţine stăpînului femeii. Sclavul poate primi certificat de *manumittere* cînd se eliberează de munca sa, oferindu-i stăpînului o parte fixă a producţiei sale agricole. Dacă prin tolerantă sclavii eliberaţi legal îsi pot agonisi o sumă de bani, ei nu posedă nimic altceva care'să nu ţină de patrimoniul'stăpînului. Tot datorită statutului lor, deoarece nu se pot plasa în situaţia - întotdeauna ameninţătoare pentru deţinătorii puterii - de moştenitori legitimi, unii sclavi sînt angajaţi pe post de confidenţi'(sclavi de încredere) sau ca spadasini (sclavi militari), uneori de rang înalt. Eliberarea, adesea confundată cu *manumittere*, presupune identificarea sclavului cu omul liber, deci ştergerea stigmatului originilor sale de sclav.

Modul de reproducere a sclavagismului pune în relaţie diverse componente.

1) Populaţiile atacate. Este vorba mai ales de societăţile ţărăneşti, vulnerabile datorită activităţii lor agricole, dar care ajung în cele din urmă să se protejeze,

apărîndu-se pe loc, retrăgîndu-se din calea invadatorilor sau, din cauza atacurilor repetate, acceptînd o supunere care să le ferească de aservire.

2) Societăţile războinice. Prin raiduri, respectiv prin război, bandele si statele militare realizează capturi pentru folosinţă proprie sau pentru vînzare. Războiul favorizează constituirea unei clase aristocratice care exercită o dublă dominaţie, asupra sclavilor si asupra ţăranilor neplătitori de impozite aflaţi pe domeniul acesteia. Aprovizionarea cu hrană si recrutarea soldaţilor sînt rezolvate prin încredinţarea variabilă a sarcinilor agricole sau militare sclavilor sau ţăranilor, primii fiind uneori folosiţi ca forţă represivă împotriva celorlalţi. Dacă în cazul bandelor, captivii revin celor ce'i-au capturat, la nivel statal ei sînt redistribuiţi prin intermediul curţii. împărţirea inegală a acestora între războinici si ţărani contribuie la divizarea economiei într-un sector aristocratic beneficiind de exploatarea sclavilor (luptători afectaţi prinderii de ostatici, lucrători pe plantaţiile destinate aprovizionării) si un sector ţărănesc, întemeiat mai ales pe o agricultură de subzistentă, supusă ocazional extorcării.

3) Negustorii. în mîinile lor, sclavii sînt la început ostatici, o marfă destinată să aducă un beneficiu. în societăţile africane si orientale, femeile sînt preferate bărbaţilor datorită muncii prestate (agricultură, activităţi menajere, ţesut si chiar transport) si docilităţii lor; de asemenea, ele pot fi folosite şi ca soţii şi concubine. Chiar şi atunci cînd *sex ratio-ul* le este favorabil, ele nu contribuie decît în mică măsură la reproducerea clasei aservite. în societăţile unde predomină agricultura de plantaţie, cererea este îndreptată mai ales spre bărbaţi.

4) Societăţile cliente. Captivii sînt vînduti familiilor de ţărani care îi folosesc drept instrument de muncă în producerea hranei,' fără a căuta profit. Acest sclavagism zis „domestic" nu este decît marginal. Antreprenorii sclavagisti sînt cei care susţin cu adevărat piaţa.

în sclavagismul comercial, preţul sclavilor nu corespunde costului regenerării lor care se face nu în societatea care îi'foloseste, ci în cea de unde sînt smulşi fără compensaţie. Datorită caracterului său, sclavagismul nu durează decît atît timp'cît sursele sale de'aprovizionare se pot extinde.

C. MEILLASSOUX

• COOPER F., 1979, „The Problem of Slavery in African Studies", în *Journal of African History*, 20 (1): 103-125. - FINLEY M.I. (ed.), 1960, *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge. - FOGEL R.W., ENGERMAN S.L., 1974, *Time on the Cross: The Economics of American Negro Slavery*, Little, Boston - Brown. - 1975, „Formes d'exploitation du travail et rapports sociaux dans l'Antiquite classique", în *Recherches internationales â la lumiere du marxisme*, 84, Paris. - GARLAN Y., 1984, *Les esclaves dans la Grece ancienne*, La Decouverte, Paris. - GENOVESE E.D., 1965, *The Political Economy of Slavery*, Random House, New York (trad. fr. *Economie politique de l'esclavage*, Maspero, Paris, 1961). - LOVEJOY PE., 1983, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge. - MEILLASSOUX C. (ed.), 1975, *L'esclavage en Afrique precoloniale*, Maspero, Paris. - MEILLASSOUX C, 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris. - MIERS S., KOPYTOFF I., 1977, *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison. -MINTZ S., 1981, *Esclave = facteur de production. L'economie politique de l'esclavage*, Dunod, Paris. - WATSON J.L., 1980, *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford University Press, Oxford. - WESTERMANN W.L., 1955, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, The American Philosophical Society, Philadelphia.

SCRIERE

Marea majoritate a definiţiilor scrierii rezultă dintr-o concepţie fonocentrică: scrisul nu ar fi decît o codare a limbii naturale; să-i citǎm de exemplu pe A.J. Greimas si J.Courtes (1979: 115): „Prin scris se înţelege manifestarea unei limbi naturale cu ajutorul unui semnificant a cărui substanţă este de natură vizuală şi grafică (sau

pictografică)". Antropologia retine o definiţie a scrierii mult mai largă, care înglobează toate sistemele de comunicare bazate pe semne grafice (desenate, sculptate în relief sau basorelief, modelate, pictate, gravate etc). Scrisul va fi privit ca o modelare primară, oferind posibilitatea de a da o formă gîndirii, fără a se apela la intermedierea unei limbi naturale. Din punct de vedere tipologic trebuie făcută o distincţie între sistemele care presupun în mod necesar existenta unei limbi (cazul scrierilor alfabetice) pe care o notează fonetic şi cele care dau formă unui conţinut de idei ce nu a fost încă imprimat într-un sistem verbal (cazul sistemelor ideografice sau pictografice mezoamericane: olmec, toltec, aztec). Al doilea tip de sisteme poate evolua spre primul tip, adică ele pot deveni parţial sau integral fonetice. Sistemele fonetice nu redau obligatoriu realitatea fonetică a limbilor naturale; dimpotrivă, ele dispun de o mare autonomie în privinţa formei adoptate în comparaţie cu limbile vorbite ale căror sunete trebuie să le reproducă. Cine face o transcriere fonetică a unui text nu are nevoie să rostească pe litere - mental sau cu voce tare - cuvintele pe care le scrie: procesul transpunerii în formă grafică nu se derulează altfel decît în cazul unei scrieri non-fonetice.

Diferitele sisteme de semne grafice au fost inventate si fixate în epoci si regiuni foarte diverse, ceea ce exclude ipoteza necesităţii unei articulări istorice între ele. Uneori se pot stabili între sistemele de scriere filiaţii care traversează secolele si care privesc spatii foarte întinse, în timp ce alte sisteme sînt rezultatul unei creaţii autonome. Distribuţia geografică a sistemelor de scriere nu este deloc uniformă. în unele regiuni ale lumii, acestea există într-o densitate foarte mare, cum ar fi Orientul Apropiat si bazinul mediteranean; în alte regiuni ele sînt inexistente, ca de exemplu în Africa neagră sau Oceania; comunicarea, universal atestată, foloseşte alte mijloace. Distri-butia în spaţiu a sistemelor de scriere este întotdeauna susceptibilă de a fi rediscutată în contextul proceselor de aculturaţie care antrenează răsturnări ale raporturilor de forţe între sisteme: de exemplu, folosirea sistemelor ideografice mezoamericane a dispărut progresiv, ca urmare a cuceririi spaniole. Aceste fenomene decurg dintr-o „istorie" exterioară scrisului, pornind de la care ar fi hazardat să se încerce a se trage concluzii generale de ordin antropologic. Totuşi, se pot opera unele apropieri prudente între modul de organizare socială sau politică si prezenta sau absenta scrisului. Dacă scrierea, ca prelungire a instrumentalităţii mentale, poate formal să apară în orice context, este totuşi evident că unele forme de scriere nu au putut să ia fiinţă si să se dezvolte fără un impuls apărut din necesitatea de a răspunde unei exigente bine determinate. Problemele tehnice ridicate de stocarea surplusurilor alimentare în magaziile regale sau de tinerea contabilităţii fiscale în sistemele statale centralizate au putut servi ca punct de pornire în elaborarea scrierilor funcţionale.

Faptul că o societate dispune de scriere nu înseamnă că toţi membrii ei o practică; dimpotrivă, cunoaşterea scrisului si priceperea de a uza de scris nu sînt niciodată împărţite în mod uniform. Folosirea scrierii va fi apanajul unui grup, în afara căruia lectura textului scris va fi stăpînită în mod inegal de oameni care, în orice caz, nu vor avea acces la producerea de scriere. Nu numai că stăpânirea scrisului va fi valorizată din punct de vedere social, ci scrisul însuşi, ca o consecinţă a caracteristicilor proprii folosirii sale, va fi înzestrat cu o valoare şi o eficacitate specifice. Graniţa dintre cei care folosesc scrierea de cei care nu o folosesc este întotdeauna semnul unui clivaj social: între clerici si laici, între funcţionari si cei care nu sînt incluşi în sectorul de stat, între bărbaţi si femei etc. Anumite forme de scriere sînt legate de lumea femeilor, fie că e vorba de decoruri gravate, de incizii, tatuaje specifice sau de motive folosite în ţesături.

Funcţia de transcriere a limbajului vorbit este prioritară, însă folosirea scrierii nu se reduce la aceasta. Scrisul joacă un rol în reproducerea socială, si acest rol variază în funcţie de tipul de societate. Importanta pe care o acordăm transmiterii mesajelor nu se poate separa de ideea unei non-redundante a mesajului transmis si de o articulare specifică, din acest punct de vedere, între mesaj si cod, însă putem avea totodată si mesaje a căror redundantă este intenţionată si care folosesc un cod relativ simplu. Astfel, funcţia îndeplinită de regii din Abomey (Benin) este aceea de a reitera mesajul, care aminteşte de existenta regalităţii si a naturii fundamentelor sale religioase.

La nivelul scrisului se poate distinge o funcţie de conservare - de arhivare - si o funcţie operatorie imediată. în ceea ce priveşte funcţia de conservare se va observa că una si aceeaşi societate poate transmite si conserva aceleaşi conţinuturi sau conţinuturi comparabile,' luînd în considerare două modalităţi principale care se completează sau se întrepătrund, una decurgînd din oralitate, cealaltă din scriere. Un registru special de „arhivare" sau de memorare este cel al „inscripţionării" pe corp, provenind din scriere si constînd în fixarea prin tatuaj sau incizarea unui însemn de identitate care situează individul prin raportare la universul de norme al grupului său. în funcţia sa operatorie, instrumentalitatea practică a scrisului trebuie considerată separat de eficacitatea simbolică a lucrului scris: talisman coranic, tăbliţă de abhoratiune.

G. CARDONA

• CARDONA G., *1981, Antropologia della scrittura,* Loescher, Torino. 1986, *Storia universale della scrittura,* Mondadori, Milano. - COHEN M., 1958, *La grande invention de l'ecriture et son evolution,* 3 vol., Imprimerie Nationale, Paris. - COHEN M. *et al,* 1966, *L'ecriture et la psychologie des peuples,* Armand Colin, Paris. DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie,* Editions de Minuit, Paris. - FEVRIER J.G., 1948, *Histoire de l'ecriture,* Payot, Paris. -GELB *I.-J.,* 1963, *A Study of Writing,* ed. a II-a, Chicago, Chicago University Press (trad. fr. *Pour une theorie de l'ecriture,* Flammarion, Paris, 1973). - GOODY J., 1977, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La raison graphique,* Editions de Minuit, Paris, 1979). - GREIMAS A.J., COURTES J., 1979, *Semiotique. Dictionnaire raisonne de la theorie du langage,* Hachette, Paris. - LAFONT R., 1984, *Anthropologie de l'ecriture,* Centre Georges Pompidou, Paris. - LEVI-STRAUSS C, 1972, *La pensee sauvage,* Plon, Paris.

SEGMENTAR (SISTEM ~)

Noţiunea de „societate segmentară" a fost creată în secolul al XIX-lea pentru a desemna, într-o perspectivă evoluţionistă impregnată de supoziţii organiciste, societăţile bazate pe un anumit tip de solidaritate, „comunitară" la F. Tonnies, „mecanică" la Durkheim. In *De la division du travail social,* acesta din urmă asocia slaba dezvoltare a diviziunii muncii cu caracterul omogen al grupurilor a căror solidaritate se întemeiază pe similitudinea sentimentelor, credinţelor, ideilor. în acest caz, structura socială este segmentară: grupul este „format din agregate asemănătoare între ele, asemănătoare inelelor unui lanţ" (Durkheim, 1978). Dezvoltarea diviziunii muncii conduce la apariţia unor forme de solidaritate „organică", structura socială prezentîndu-se ca o coordonare si o subordonare de elemente diferenţiate si ierarhizate.

Durkheim nu se înşela în legătură cu natura segmentelor constitutive. Asociind această noţiune cu teoria grupurilor de filiaţie *(descent groups),* moştenită si ea din secolul al XIX-lea (L.H. Morgan), antropologia britanică a dezvoltat si'orientat analiza societăţilor segmentare. W.H.R. Rivers a propus ideea că unifiliatia'transmite într-un mod privilegiat calitatea de membru al unui grup si permite definirea acestuia în mod exclusiv. Această calitate rezultă, potrivit lui A.R. Radcliffe-Brown, din aspectul legal si moral *(jural)* al filiaţiei, omogenitatea grupurilor de unifiliatie (neamurile) bazîndu-se pe transmiterea drepturilor si datoriilor împărtăşite de către membrii săi. Neamul este o persoană morală colectivă *'(corporate group).* '

Pe baza acestor elaborări teoretice va fi construit conceptul de „societăţi segmentare de ascendentă", care va domina teoria antropologică, începînd din anii '40', vreme de un sfert de secol.

Modelul de ascendenţă segmentară

Lucrarea lui E.E. Evans-Pritchard *The Nuer* (1940) propune un model de analiză care continuă să se bucure de autoritate. Acest model distinge cu claritate relaţiile de consangvinitate „care îl leagă pe un individ de alte persoane sau unităţi 'sociale particulare si care leagă sistemul segmentar de grupurile permanente cu ascendentă

uniliniară" (Fortes, Evans-Pritchard, 1964). Totuşi, la nueri, grupurile permanente sînt mai degrabă segmente politico-teritoriale (triburi, secţiuni etc). Organizarea familială constituie armătura organizării teritoriale prin intermediul neamurilor aristocratice dominante într-un segment teritorial dat. Solidarităţile şi conflictele (fuziune şi fisiune) sînt rezultatul unui joc de opoziţii complementare: două grupuri aflate la distanţă de un nivel genealogic pot să se opună între ele, însă se aliază împotriva unui alt grup de acelaşi nivel, a cărui legătură genealogică este mai îndepărtată.

Coeziunea socială rezultă din aceste opoziţii permanente prin intermediul cărora se afirmă identitatea relativă a grupurilor şi a societăţii nuer în ansamblul său: „una dintre caracteristicile cele mai importante ale grupurilor locale si, în fapt, ale tuturor grupu-rilor sociale ale nuerilor este relativitatea lor structurală" (Evans-Pritchard, 1968).

Acest model de ascendentă segmentară, despre care se credea că trebuie să explice organizarea politică a societăţilor acefale (Middleton si Tait, 1958), a fost aplicat si altor societăţi africane, de exemplu populaţiilor tallensi (M. Fortes) sau tiv (P. si L. Bohanan), distingîndu-se de analiza întreprinsă în cazul nuerilor.

În vreme ce Evans-Pritchard insista asupra relativităţii structurale a relaţiilor dintre grupuri si subgrupuri, alţi autori au subliniat caracterul substanţial al acestor grupuri si al relaţiilor lor. Introducerea noţiunii de „filiaţie complementară" (M. Fortes) a marcat o evoluţie înspre o anumită reificare a ascendentei, care subordona celelalte relaţii de rudenie modului de unifiliatie dominant. Modelul a devenit general pentru societăţile „fără stat", putînd fi generalizat si în cazul unor societăţi non-africane (Fortes, 1953), adică un stadiu al evoluţiei societăţilor omeneşti în general. El serveşte si la explicarea organizării economice, ascendenta transmitînd drepturi de proprietate colectivă, în asa fel încît s-a putut vorbi chiar de'un „mod de producţie bazat pe ascendentă".

Relativitatea structurală a relaţiilor dintre grupuri va fi invocată pentru a motiva caracterul lor echilibrat *(balanced)* de către unii autori care (după exemplul lui E. Gellner, care a aplicat modelul nuer societăţilor tribale nord-africane, asemenea lui Evans-Pritchard în cazul beduinilor din Cirenaica) insistă asupra dimensiunii politice a acestor echilibre segmentare. Jocul conflictelor si solidarităţilor reproduce ordinea segmentară, lăsînd loc puterii de arbitraj a grupurilor religioase si politice, fără să pună în discuţie funcţionarea în mod ideal „egalitară" a acestor societăţi (Gellner, 1969). Noi segmente apărute în urma acestor fisiuni se instalează la periferia societăţii; organizarea bazată pe ascendenta segmentară poate să apară ca un mod de „expansiune de pradă" *(predatory expansion)* (Sahlins, 1961).

Critica modelului

Evoluţia teoriei antropologice s-a făcut prin raportarea la acest model dominant, „model african" a cărui universalitate, testată asupra mai multor societăţi extrem de diverse, din China si pînă în Noua Guinee, a fost contestată într-un scurt, însă stimulant articol al lui J.A.'Barnes (1962), care a reexaminat lucrările din Noua Guinee. Fluiditatea compoziţiei grupurilor, care cuprind agnati si non-agnati, multitudinea afilierilor deschise opţiunilor individuale, organizarea fisiunilor si fuziunilor în jurul unor Big Men care controlează schimburile economice si simbolice, toate acestea vor conduce la recunoaşterea caracterelor cognatice ale societăţii din Noua Guinee si la considerarea unifiliatiei ca o ideologie care operează în circumstanţe foarte precise. Această reflecţie va contribui, în schimb, la criticarea aplicării „modelului african" chiar în cazul realităţilor africane. între timp, dezvoltarea „teoriei alianţei" (Dumont, 1971) a readus în'discuţie proprietatea atribuită unifiliatiei de a defini în mod exclusiv grupurile sociale si relaţiile lor. Polemizînd cu Fortes, E.R Leach a arătat că la kasini (Birmania) există o regulă de căsătorie preferenţială unilaterală care leagă grupurile locale de filiaţie (1954). Reînnoirea interesului pentru studierea grupurilor cognatice, alimentat de cercetările din Noua Guinee si Oceania, permite aprofundarea criticii, arătîndu-se că în numeroase societăţi nu există nici o relaţie între modul de unifiliatie si compoziţia grupurilor

sociale. H.W. Scheffler (1966) distinge grupurile de categoriile de filiaţie, care pot fi supuse unor multiple combinaţii şi interpretări; critica sa îndreptată împotriva organi-zării bazate pe ascendenta segmentară se apropie de poziţia lui D.M. Schneider (1965).

încă din 1956, în Marea Britanie, M.G. Smith a avansat ideea potrivit căreia modelul bazat pe ascendenta segmentară ar fi un soi de „mit" indigen distinct de structura reală. Alţi autori vor evoca o „ideologie" sau o „structură socială în rezervă" (P. Salzman). Leach va merge mult mai departe, vorbind de o „ficţiune" fără nici un raport cu realitatea. în opinia sa, analiza „tranzacţională" va încerca să arate că existenta grupurilor concrete este rezultatul unei sume de alegeri individuale care nu sînt determinate decît în mod secundar de înrudire si unifiliatie. Holy (1979) a remarcat că modelul ascendentei segmentare, apărut în urma analizei antropologice, nu tine seama de modelele de reprezentare si de acţiune indigene, care lasă loc inegalităţilor, ierarhiilor si puterii.

Această reflecţie despre pertinenta modelului a declanşat noi cercetări asupra societă-ţilor „paradigmatice" : tallensi, tiv şi, mai ales, nuer. Cele consacrate nuerilor, orientate iniţial asupra diferentelor dintre modul lor de organizare si cel al vecinilor lor dinka -presupunîndu-se că nuerii si dinka ar fi constituit altădată un singur popor - au dus la punerea sub semnul întrebării a importantei agnatiunii, care ar trimite la valorile comunitare, pastorale si masculine, precum si a existentei ascendentelor, a căror identitate ar fi de natură pur rituală.

Există societăţi segmentare ?

Asocierea noţiunilor de „societate segmentară" si de „grup de unifiliatie" a mascat un aspect important al analizei lui Evans-Pritchard:' ideea relativităţii structurale a grupu-rilor. Indiferent de gradul său de pertinentă, critica „teoriei unifiliatiei" lasă nedes-cifrată o problemă care se pune în numeroase societăţi în care unifiliatia nu are o funcţie privilegiată. D. Turton (Holy, 1979) a analizat în aceeaşi termeni societăţile bazate pe grupe de vîrstă din Africa de Est. Alianţa matrimonială, schimburile de bunuri materiale sau simbolice, manipularea violentei,' a duşmăniilor *(feud)* si a războaielor, toate acestea pot si ele să contribuie, în mod parţial sau exclusiv, la definirea relaţiilor de alianţă si de opoziţie, care stau la baza constituirii structurii sociale.

Faptul că aceste sisteme sociale sînt numite „segmentare" este o pură convenţie, esenţială fiind recunoaşterea proprietăţilor acestora independent de orice perspectivă evoluţionistă (de exemplu, generalizarea societăţilor „nestatale"). Societăţile tribale nord-africane si beduine sînt bine organizate genealogic, potrivit unui model de ascendentă segmentară, însă acesta nu tine seama de logica alianţelor si a conflictelor care se manifestă prin duşmănii *(feud)* sau cu ocazia exploatării resurselor pastorale (E. Peters). Alianţa (matrimonială si politică) determină statusuri diferenţiate si ierarhii sociale care pot să se organizeze în structuri politice complexe. Organizarea segmentară, „egalitară" potrivit unei anumite viziuni indigene, este compatibilă cu profunde inegalităţi sociale şi politice.

P. BONTE

• BARNES J.A., 1962, „African Models in the New Guinea Highlands", în *Ma*n, 52: 5-9. -DUMONT L., 1971, *Introduction ă deux theories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris -Haga. - DURKHEIM E. (1893) 1978, *De la division du travail social*, PUF, Paris. -EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1968). - FORTES M., 1953, „The Structure of Unilineal Descent Groups", în *American Anthropologist*, 55 (1): 17-41. - FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.) (1940), 1958, *Afric*an *Political Syste*ms Oxford University Press Londra (trad fr *SistC*mes *politiques africains*, PUF, Paris, 1964). - GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. - HOLY L. (ed.), 1979, *Segmentary Lineage System Reconsidered*, The Queen's University Press, Belfast. - LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highlands Burma. The Study of Kach*in *Social Struct*ure Bell Londra (trad fr *Le syst&*me *politiq*ue *des hautes t*erres *de Birmanie*, Maspero, Paris, 1968). - MIDDLETON J., TAIT D. (ed.), 1970, *Tribes without*

Rulers. Studies in African Segmentary Systems, Routledge & Kegan Paul, Londra. -SAHLINS M., 1961, „The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion", în *American Anthropologist,* 63 (2): 322-345. - SCHEFFLER H.W., 1966, „Ancestor Worship in Anthropology: Or Observations on Descent and Descent-Groups", în *Current Anthropology,* 7 (5): 541-551. - SCHNEIDER D.M., 1965, „Some Muddles in the Models : Or, How the System Really Works", în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology,* Tavistock -Praeger, Londra - New York. - SMITH M.G., 1956, „On Segmentary Lineage Systems", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 86 (2): 39-80.

SELIGMAN Charles Gabriel

Născut în 1873 la Londra, Charles Gabriel Seligman a studiat medicina si s-a angajat într-o carieră de cercetător în domeniul patologiei medicale. în virtutea acestui fapt, a participat la expediţia organizată de A.C. Haddon în strîmtoarea Torres, care desparte Australia de Noua Guinee (1898-1899). Aici, el a studiat mai ales reacţiile senzoriale, patologia si practicile medicale indigene. Ca urmare a acestei experienţe, Seligman s-a orientat spre antropologie, continuîndu-si si cercetările de medicină (Royal College of Physicians, 1911). In 1904 s-a întors în Noua Guinee unde a încercat să determine caracteristicile în acelaşi timp „rasiale" si culturale ale diferitelor populaţii de aici. în acelaşi an, s-a căsătorit cu Brenda Zara Salaman (1882-1965), cu care va colabora la lucrările sale ulterioare. Anchetele lor etnografice comune s-au concentrat asupra aborigenilor din Ceylon (vedda, 1907-1908) si, mai ales, asupra populaţiilor nilotice din Sudanul anglo-egiptean (shilukh, dinka, nuer, bari etc, 1909-1910, 1911-1912 si 1921-1922). Monografiile lui Seligman s-au bucurat de un ecou imediat si i-au asigurat o poziţie instituţională centrală. A predat etnologia la London School of Economics din 1910 pînă în 1934 si a fost preşedinte al Royal Anthropological Institute din 1923 pînă în 1925. A murit în 1940 la Oxford.

Practica de teren a lui Seligman, de tip *ethnographic survey,* i-a permis să strîngă o documentare descriptivă si comparativă considerabilă despre populaţii pînă atunci puţin cunoscute. în afară de temele de cercetare deja evocate, Seligman s-a consacrat antropologiei fizice si clasificării tipurilor rasiale, istoriei si arheologiei preistorice, precum si studierii culturii materiale. în acelaşi timp, cercetările soţiei sale se concentrau mai ales asupra înrudirii si organizării sociale. Acordînd o importantă deosebită raporturilor dintre antropologie si psihologie, Seligman a studiat visele si psihopatologia primitivilor. Nevoit să îngrijească nevroze traumatice de război în timpul primului război mondial, a descoperit lucrările lui Freud. Va fi unul dintre primii cercetători care îsi vor pune întrebări în legătură cu aplicaţiile potenţiale ale psihanalizei în antropologie. El va fi acela care îi va sugera lui B. Malinowski să verifice pe terenul său trobriandez ipotezele freudiene. Opera lui Seligman nu a lăsat o amprentă teoretică determinantă asupra orientărilor antropologiei britanice. Dar influenţa sa ca îndru-mător de cercetări a fost una foarte importantă: cursurile şi publicaţiile sale au servit ca punct de plecare mai ales pentru lucrările de etnografie intensivă ale lui Malinowski în Oceania şi ale lui E.E. Evans-Pritchard în Africa.

B. PULMAN

► 1910, *The Melanesians of British New Guinea,* Cambridge University Press, Cambridge. 1911, *The Veddas,* Cambridge University Press, Cambridge. 1924, „Anthropology and Psychology: A Study of Some Points of Contact", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* LIV: 13-46. 1930, *Races of Africa,* Thornton Butterworth, Londra (trad. fr. *Les races de lAfrique,* Payot, Paris, 1935). 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan,* Routledge, Londra; „Anthropological Perspective and Psychological Theory", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* LXII: 193-228.

• FORTES M., 1941, „Charles Gabriel Seligman", în *Man,* XLI: 1-6; 1965, „Brenda Zara Seligman", *în Man,* LXV: 177-181. - FIRTH R., 1975, „Seligman's Contribution to Oceanic Anthropology", în *Oceania,* XLV (4): 272-282.

SEMN

Studierea semnelor tine de două tradiţii diferite. Numită în Europa „semiologie", ea îsi are originea, pe de o parte, în lucrările de lingvistică ale lui F. de Saussure (1916) si, pe de altă parte, în lucrările formaliştilor ruşi şi din Europa Centrală (Todorov, 1965); în acest curent se înscriu aspectele semiologice ale structuralismului antropologic al lui Levi-Strauss (1958) si mai ales lucrările de teorie literară ale lui R. Barthes (1964). în America de Nord, unde se vorbeşte de „semiotică", studierea semnelor îsi are originea în opera lui Peirce si a fost ilustrată mai ales de lucrările lui T. Sebeok (în Statele Unite) si ale lui U. Eco (în Italia).

' Semiologia a fost elaborată pornind de la o reacţie împotriva tezei potrivit căreia elaborarea conceptelor „precedă" producerea limbajului, în asa fel încît cuvintele ar fi, în mod izolat, purtătoare de sens. Pentru semiologi, cuvintele si semnele nu capătă sens decît prin relaţiile care le asociază unele altora, ele însele întretinînd relaţii producătoare de sens. Acest punct de vedere, propus de Saussure, se află la baza analizei miturilor întreprinse de Levi-Strauss : nu este vorba doar de studierea suprafeţei nara-tive a mitului, ci si de surprinderea organizării sale subiacente plecînd de la o codare a mesajului pe care îl transmite mitul, întrucît „structura" mitului este pusă în evidentă prin intermediul relaţiilor pe care codările materiei mitice le întreţin între ele. Concepţia levi-straussiană despre mituri, potrivit căreia acestea nu au sens ca atare, semnificaţia lor tinînd de o decodare a relaţiei, a condus uneori la o confuzie între abordarea semiologică si abordarea structurală.

Pentru structuralism, semnul nu are sens, pentru că el nu este un simbol. Dacă altădată antropologii distingeau semnul „relaţional", obiect al semiologiei, de semnul „reprezentativ" (simbolul), purtător al unui sens a cărui reprezentare o furnizează el însuşi, astăzi ei au abandonat logocentrismul (Parkin, 1982), potrivit căruia cuvîntul are un sens intrinsec, obiectul desemnat de el avînd atît o esenţă determinată, cît si o existentă concretă.

D. PARKIN

• BARLEY N, 1983, *Symbolic Structures*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - BARTHES R., 1964, *Elements de semiologie*, Le Seuil, Paris. - ECO U., 1976, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington - Londra. - LEACH E.R., 1961, *Rethinking Anthropology*, Athlone, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968). - LEVI-STRAUSS C, 1958, *Antropologie structurale*, Plon, Paris. - PARKIN D (ed.), 1982, *Semantic Anthropology*, Academic Press, Londra - New York. - SAUSSURE F de, 1916, *Cours de linguistique generale*, editat de Charles Bally *et al*., Payot, Paris - Geneva. - SEBEOK TA. (ed.), 1973, *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences*, Mouton, Haga. - TODOROV T. (ed.), 1965, *Theorie de litterature: textes des formalistes russes*, Le Seuil, Paris.

SEXE (DIFERENŢIEREA ~LOR)

Diversitatea societăţilor studiate de către etnologie permite:

- atestarea omniprezenţei categoriei de sex ca dimensiune care organizează instituţiile sociale (alianţă, filiaţie, moştenire, rezidenţă, muncă, simbolism, religie, politică etc);
- punerea în evidentă a extremei variabilităti, de la o societate la alta, a conţinutului caracteristicilor sociale si psihologice atribuite unuia sau altuia dintre sexe (Mead, 1948). Ideea comună că există o diferenţă între sexe nu are deci, din punct de vedere sociologic, decît o valoare descriptivă punctuală si, în plus, prezintă - în contradicţie cu regulile metodei sociologice enunţate de Durkheim - riscul de a raporta anumite fapte sociale (în acest caz, relaţiile dintre sexe) la anumite caracteristici „naturale", mai ales cînd este vorba despre femei (Mathieu, 1973). Noţiunea de „diferenţiere a sexelor" are o mai mare valoare euristică, fiindcă a diferenţia înseamnă a face să apară diferenţa şi în acelaşi timp a stabili o diferenţă;

- ilustrarea fragilităţii frontierelor stabilite între sexe si numeroasele mijloace de educaţie si de represiune pe care ele le implică. Toate societăţile elaborează o gramatică sexuală („feminin" si „masculin" sînt impuse în mod cultural bărbatului si femeii), însă această gramatică - ideală si factuală - depăşeşte uneori „evidentele" biologice. De unde si utilitatea noţiunilor de „sex social" sau de „gen" *(gender* în engleză) pentru analizarea formelor şi mecanismelor diferenţierii sociale a sexelor.

Reprezentarea sexului şi a genului

Pe cînd societăţile noastre moderne percep dihotomia sexelor ca pe un dat, bazat pe natură sau pe religie („parte bărbătească si parte femeiască i-a făcut", *Facerea* I, 27), alte mituri ale creaţiei văd în această dihotomie un avatar al umanităţii. La origine pot să existe cupluri de'gemeni androgini (la dogonii din Mali), doi oameni' dintre care unul îl lasă pe celălalt însărcinat (la inuiti), o femeie care dă naştere singură unei fete (lairochezi), un singur om *(Facerea* II, 18) etc. Totuşi, numeroase mituri reactualizează diferenţa biologică si socială dintre sexe si „complementaritatea" lor, concepută uneori ca egalitară, cel puţin la nivel simbolic, însă cel mai adesea ca asimetrică. Astfel, iniţierile feminine, în general orientate asupra procreatiei si a căsătoriei, insistă si asupra supunerii datorate soţului. Aşadar, nu mai este vorba despre o simplă diferenţiere, ci de o ierarhizare a sexelor, cu afirmarea prevalentei celui masculin. Miturile unui matriarhat primitiv, foarte răspîndite, sînt una dintre expresiile acestei ierar-hizări: înainte, femeile deţineau puterea şi instrumentele ei, dar, pentru că nu se foloseau bine de ea, bărbaţii au fost nevoiţi să o preia.

însă vechiul vis al omenirii, anularea diferentelor dintre sexe, atinge apogeul, în strînsă legătură cu puterea reală a bărbaţilor, prin afirmarea omnipotentei masculine, care poate să absoarbă caracteristicile sexului feminin. La populaţia gimi din Noua Guinee, unde se poate spune că fiziologia este în parte creată, se ajunge la starea ideală de masculinitate totală, atinsă gratie riturilor, prin unirea opuşilor sexuali, însă sub formă masculină (Gillison, 1980). Această însuşire de către bărbaţi a puterilor biologice feminine vizează chiar si substanţele feminine. Astfel, pentru gimi, sîngele menstrual este sperma bărbatului', „ucisă" si transformată, iar pentru baruya (Godelier, 1982), laptele femeilor se naşte din sperma bărbaţilor. Asemenea concepţii despre sexul masculin ca unică sursă si principiu final al oricărei identităţi sexuale sînt adesea însoţite, în mod logic, de acte homosexuale institutionalizate în riturile de iniţiere a băieţilor, pentru a le încununa masculinitatea. în aceste societăţi cu o violentă'dominaţie masculină, anularea simbolică a diferentelor dintre sexe (prin cvasisuprimarea sexului feminin) este însoţită în mod concret de un sistem dihotomic de segregaţie, în care apartenenţa socială de gen a unui individ este strict definită prin apartenenţa sa biologică de sex, la fel ca în majoritatea societăţilor.

Totuşi, anumite societăţi admit în mod oficial posibilitatea unei divergente între sexul biologic si sexul social', cu depăşirea frontierei genurilor *(cross-gender).* La indienii din Cîmpii si din Vest (America de Nord), anumiţi indivizi, „berdasii", realizau un fel de transgresare a sexului prin gen. Băiat devenit femeie socială sau fată devenită bărbat social (prin travestire si prin adoptarea anumitor sarcini si atitudini ale celuilalt sex), berdasii reprezentau un „al treilea sex" sau un gen mixt si aveau puteri speciale, mai ales şamanice (Desy, 1978; Whitehead, 1981). Berdasii se'căsătoreau sau aveau relaţii sexuale cu persoane de acelaşi sex, însă de gen opus; homosexualitatea lor aparentă se înscrie, de fapt, într-o logică heterosocială. O logică analoagă îi face pe transsexualii moderni să respingă homosexualitatea, căci ei vor să-si schimbe sexul biologic pentru a ajunge la o adevărată „heterosexualitate".

Inuitii ilustrează - nu numai în cazul indivizilor izolaţi, ci chiar în definirea oricărei persoane - atît fragilitatea frontierei dintre sexe, cît si primordialitatea sistemului heterosexual. Aici, ca si în cea mai mare parte a societăţilor (si spre deosebire de fenomenul berdasilor), sexul biologic determină genul, însă (într-un mod foarte apropiat

de transsexuali) chiar sexul biologic este problematic. în fiecare copil (Saladin d'Anglure, 1986) trăiesc una sau mai multe persoane de la care el primeşte numele (eponimie) si statutul în termeni de înrudire. Or, numele nu are gen (se aplică în mod indiferent ambelor sexe), însă are un sex, cel al eponimului. Eventuala contradicţie între sexul unui eponim si cel aparent al nou-născutului poate să ducă uneori la o „transformare" fizică a sexului la naştere, dar mai ales la diverse grade de schimbări de gen: copilul este îmbrăcat şi educat în genul conform cu sexul (sau cu voinţa) eponi-mului. Transgresarea frontierei îi va recomanda si pe aceşti indivizi pentru exercitarea şamanismului, însă, spre deosebire de berdasi, numeroşi copii inuiti, clasaţi din punct de vedere social ca apartinînd sexului/genului opus, îsi vor relua la pubertate activităţile primului lor sex, în vederea căsătoriei si a procreatiei. Ar trebui să vorbim în cazul inuiţilor de o (dublă) transgresare a genului de către sex?

Construirea socială a diferenţei dintre sexe şi a inegalităţii

în biologie, diferenţierea este dobîndirea de proprietăţi funcţionale diferite de către celule asemănătoare. în acelaşi fel, toate societăţile atribuie celor două sexe funcţii diferite în corpul social, si aceasta în două cîmpuri fundamentale (reproducerea si munca), pe lîngă care celelalte aspecte ale diferenţierii (îmbrăcăminte, motricitate, verbalizare, acces diferit la alimentaţie, la resurse în general sau la viata politică etc.) apar ca semne sau consecinţe.

Diviziunea sexuală a activităţii de reproducere. în etnologie se admite că „schimbarea femeilor" prin intermediul alianţei asigură bărbaţilor controlul capacităţilor repro-ductive ale femeii. F. Heritier (1984-1985) - plecînd de la exemplul societăţilor în care unele femei care posedau prerogative în mod obişnuit masculine erau fie, probabil, la menopauză (femei „cu inimă de bărbat" la indienii piegan, „matroane" la irochezi), fie sterile („soţi feminini" la nueri) - conchide: „nu sexul, ci fecunditatea face diferenţa reală dintre masculin si feminin, iar dominaţia masculină [...] reprezintă în mod fundamen-tal controlul, însuşirea fecundităţii femeii, în momentul în care aceasta este fecundă".

însă această fecunditate este tratată în mod general ca un dat „natural". Or, P. Tabet (1985) arată că între capacitatea de a procrea si faptul de a procrea apar intervenţii sociale asupra trupului, sexualităţii si voinţei femeilor, care merg mai puţin în sensul unei limitări a naşterilor, cît în acela al unei rentabilizări a posibilităţilor biologice. Aceste manipulări sînt permise datorită a două particularităţi ale speciei umane : pe de o parte relativa sa infertilitate (prin urmare trebuie asigurată regularitatea si frecventa raporturilor sexuale, în principal prin căsătorie), iar pe de altă parte disocierea dintre pulsiunea sexuală si mecanismele hormonale ale procreatiei (prin urmare organismul psiho-fizic al femeilor trebuie transformat pentru a canaliza dorinţa, care în mod normal e polimorfă, către heterosexualitate si, în plus, pentru a le specializa în vederea unor scopuri reproductive). Modalităţile concrete ale acestei impuneri a procreatiei merg de la interiorizarea normelor prin ,'educatie" pînă la coerciţie, de la supravegherea evenimentelor fiziologice pînă la „marcarea" simbolică, dar uneori si fizică (mutilarea), a femeilor ca un corp reproducător, fără echivalent în cazul bărbaţilor (Fainzang, 1985). Constrîngerile reproductive rămîn prioritare pentru femei, chiar în rarele culturi în care lesbianismul este tolerat. Astfel, la swahilii din Mombasa (Kenya), nici o fată nu poate să devină homosexuală înainte de a fi fost căsătorită, spre deosebire de băieţi, care pot să o facă (Shepherd, 1987).

în acest caz, reproducerii organizate social poate să i se aplice analiza marxistă a muncii, controlul asupra sexualităţii femeilor exercitîndu-se prin „raporturi de reproducţie" (gestiunea instrumentelor de producţie, a condiţiilor si ritmurilor de muncă, a cantităţii si calităţii produsului etc.) ai căror beneficiari sînt, în general, bărbaţii (Tabet, 1985). într-adevăr, aici trebuie să vorbim despre diviziunea „sexuală" a muncii.

Diviziunea socio-sexuală a muncii. în schimb, nimic nu ne îndreptăţeşte să legăm sexul si procreatia de diferenţierea sarcinilor în funcţie de sex/gen, observată în toate societăţile, însă în modalităţi variabile. Sau, mai degrabă, relaţia ar trebui stabilită în ordinea inversă a ideii comune (diviziunea sarcinilor fiind o consecinţă a constrîngerilor „obiective" ale procreatiei feminine). Insistînd asupra artificialităţii, atît în repartizarea sarcinilor, cît si în organizarea familiei, C. Levi-Strauss (1971: 21) vede în diviziunea muncii „un mijloc de a crea între sexe o dependentă mutuală, socială si economică [...] determinîndu-le în acest fel să se perpetueze si'să formeze o familie". Ducînd mai departe logica acestei analize, G. Rubin (1975) defineşte diviziunea ca fiind „un tabu al similitudinii dintre bărbaţi si femei [...] care exacerbează diferentele biologice [...] si prin aceasta *creează* genul". Diferenţierea sarcinilor si a funcţiilor sociale, atribut principal al genului, se reproduce chiar si în căsătoriile'dintre persoane de acelaşi sex si de gen opus (precum căsătoriile dintre bărbaţi la azande) - ocurente care atestă faptul că, în cazul căsătoriei, în relaţia dintre parteneri nu există o limitare la funcţia procreativă, ci că ea reprezintă un ansamblu de obligaţii si de drepturi asupra bunurilor si persoanelor si, în mod foarte general, de drepturi ale sexului/genului „bărbat" asupra sexului/genului „femeie".

Din punct de vedere statistic, modalităţile concrete ale diviziunii socio-sexuale a muncii îmbracă forma unei ierarhizări, în primul rînd din perspectiva valorii, sarcinile si rolurile „masculine" fiind mai valorizate, dar si din perspectiva faptelor, căci dincolo de dificila muncă de reproducere si de cvasitotalitatea muncii „domestice", femeile au asigurat o mare parte din producţie în toate tipurile de societate - cu rarele excepţii în care primează munca sexuată, precum în unele straturi sociale superioare şi/sau în anumite societăţii: hima din Uganda, hausa din Niger (Echard, Bonte, 1978). Astăzi, potrivit statisticilor ONU, femeile realizează două treimi din totalul orelor de muncă depusă, primind a zecea parte din produsul mondial si posedînd mai puţin de un procent din bunurile materiale existente, disparitate ilustrată printre altele de diferenţa dintre salariile bărbaţilor si cele ale femeilor în ţările industrializate si accentuată în lumea a treia prin politicile de „dezvoltare" (Bisilliat, Fieloux, 1983). '

Aşadar, trebuie depăşită ideea unei simple „repartizări" tehnice (si pe bază naturală) a muncii si trebuie luate în considerare raporturile de producţie dintre sexe. Dacă nu există activităţi exclusiv feminine, în schimb, anumite sarcini le sînt interzise femeilor, mai ales în funcţie de tehnicitatea utilajelor. O analiză (Tabet, 1979) a instrumentelor de producţie repartizate celor două sexe, atît în societăţile de vînători-culegători si de agricultori, cît si în societăţile industriale moderne, arată că există o distantă tehnologică constantă între bărbaţi si femei (cu o subechipare feminină) si că bărbaţii îsi rezervă monopolul instrumente'lor-arme, al muncii constînd în prelucrarea materiilor dure care permit fabricarea lor, precum si al instrumentelor de producţie celor mai complexe si mai productive. Bărbaţii au controlul mijloacelor de productie-cheie (utilaje, tehnici, pămînt, capitaluri, mînă de lucru) si al mijloacelor de apărare si de violentă -de unde si controlul organizării simbolice si politice.

Ierarhizarea socio-sexuală a muncii - cheia de boltă a diferenţierii sexului în genuri - si manipularea socială a diferentelor naturale în procreatie ne permit să afirmăm, la fel ca G. Rubin (1975, *op. cit),* că '„la nivelul cel mai general, organizarea socială a sexului se bazează pe gen, heterosexualitate obligatorie si controlul sexualităţii femeilor". Astfel, se trece în analiză de la ideea a două categorii socotite pînă acum „biosociale" la ideea unei realităţi în întregime socio-sexuală.

N.-C. MATHIEU

• BISILLIAT J., FIELOUX M., 1983, *Femmes du Tiers Monde. Travail et quotidien,* Le Sycomore, Paris. - DESY P., 1978, „Lhomme-femme (Les berdaches en Amerique du Nord)", în *Libre,* 3: 57-102. - ECHARD N, BONTE P., 1978, „Anthropologie et sexualite : les inegales" Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes în *La conditio*n *f&*minine Editions Sociales, Paris. - FAINZANG S., 1985, „Circoncision, exercision et rapports de domination", *în Anthropologie et societes,* 9 (1): 117-127. - GILLISON G., 1980, „Images of Nature in Gimi

Thought", în Maccormack CP., Strathern M. (ed.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge. - GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinee*, Fayard, Paris. -HERITIER F., 1984-1985, „Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropo-logiques sur le rapport des sexes", în *Les Cahiers du GRIF*, 29 : 7-21 (versiunea originală „Maschile/femminile", în *Enciclopedia Einaudi*, VIII, Torino, 1979). - LEVI-STRAUSS C, 1971, „La famille", în *Annales de l'Universite d'Abidjan*, seria F-3, fasc. 3 : 5-29 (ed. originală în H.L. Shapiro, *Man Culture and Society*, Oxford University Press, New York, 1956). -MATHIEU N.-C., 1973, „Homme-culture et femme-nature ?", în *L'Homme*, XIII (3): 101-113. - MEAD M., 1948, *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow, New York (trad. fr. *L'un et l'autre sexe. Les roles d'homme et de femme dans la societe*, Gonthier, Paris, 1966). - RUBIN G., 1975, „The Traffic in Women. Notes on the «Political Economy» of Sex", în R.R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York. - SALADIN D'ANGLURE B., 1986, „Du foetus au chamane : la construction d'un «troisieme sexe» inuit", în *Etudes/Inuit/Studies*, 10 (1-2): 25-113. - SHEPHERD G., 1987, „Rank, Gender, and Homosexuality: Mombasa as a Key to Understanding Sexual Options", în P Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock, Londra. -TABET P, 1979, „Les mains, les outils, les armes", în *L'Homme*, XIX (3-4): *Les categories de sexe en anthropologie sociale:* 5-61; 1985, „Fertilite naturelle, reproduction forcee" în N.-C. Mathieu (coord.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des* sexes, Editions de l'EHESS, Paris. - WHITEHEAD H., 1981, „The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", în S.B. Ortner, Whitehead H. (ed.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.

► *Feministe (Studiile ~) si antropologia* **SIB** -»

Clan

SIBERIA

Etniile autohtone din Siberia, în număr de treizeci si patru potrivit ultimului recensământ, aparţin la trei mari ansambluri lingvistice: uralic (limbi fino-ugrice şi samoeda), altaic (turca, mongola, mandchu-tungusa) si paleoarctic. Ele nu reprezintă astăzi decît 4,7% din populaţie, care este majoritar rusă. Colonizarea, începută în secolul al XVII-lea, si-a lăsat amprenta mai ales asupra aglomerărilor întemeiate pe măsura înaintării coloniştilor de-a lungul marilor fluvii si pe lîngă zăcămintele miniere. Ea a permis realizarea unei abundente documentaţii etnografice care acoperă aproape trei secole. în plus, regimul sovietic a realizat numeroase anchete destinate edificării omului sovietic, potrivit devizei „naţional în formă, socialist în conţinut", care interesează antropologia aplicată.

Imens si greu de suportat, spaţiul si-a imprimat marca asupra popoarelor care trăiesc aici'. Teritoriul se decupează în fîşii orizontale: în centru, pădurea favorabilă vînătorii de cervide, mărginită de două zone fără arbori, favorabile creşterii animalelor (reni în tundra din nord, bovine, ovine si cai în stepa din sud). Vînarea păsărilor acvatice si pescuitul, practicate peste tot, însă cu importantă variabilă, sînt văzute mai degrabă ca decalcuri minore ale vînării cervidelor. Deşi fiecare vînător întreţine cîtiva reni semidomestici si fiecare crescător de animale practică în mod ocazional vînătoarea, profilurile lor culturale rămîn distincte, fiindcă au o concepţie diferită despre animal. Pentru vînător, animalul este o fiinţă pentru schimb, pe cînd pentru crescător el este un produs care trebuie păstrat sau transmis. Societăţile de vînători, chiar dacă sînt diferite din punct de vedere etnic, se aseamănă mai mult între ele decît societăţile pastorale, chiar dacă sînt înrudite.

Societăţile pădurii, cu o densitate a populaţiei scăzută si cu un habitat dispersat, sînt organizate în jumătăţi exogame cu filiaţie patriliniară. Unitatea-tip, constituită din cîte un bărbat avînd ca soţie pe sora unui bărbat din cealaltă jumătate si ajutîndu-se

reciproc la vînătoare, reprezintă tribul în miniatură. Acest fapt dă un suport concret denumirilor totemice ale jumătăţilor, cel mai adesea Vultur si Corb, pentru că aliaţii alternează la vînătoare rolurile de vînător si de gonaci pe care le evocă animalul răpitor si animalul necrofag. în unele dintre aceste societăţi, jumătăţile se ramifică în clanuri care întreţin relaţii duale de acelaşi tip ca si jumătăţile, fiecare avînd ca vecin pe aliatul său si vînînd împreună cu acesta. Este un mod de organizare intermediar în raport cu ordinul clanic spre care tind aceste societăţi, pe măsură ce sporeşte proporţia creşterii animalelor în economia lor. El permite articularea colaborării dintre aliaţi, inerentă vieţii de vînătoare, cu regula rezidentei patrilocale impusă de moştenirea turmelor într-un mediu patriliniar. Tensiunile şi ezitările marchează aceste societăţi care sînt împărţite între două moduri de viaţă; conflictele dintre clanurile rivale se multiplică, iar dacă practica matrimonială rămîne fidelă schimbului restrîns, ideologia optează pentru schimbul generalizat.

Societăţile de vînători văd lumea în funcţie de „mediile hrănitoare" din care trăiesc (pădure si ape). Aceste medii sînt concepute într-un plan orizontal, populat de animale (fata lor naturală) si de spirite (fata lor supranaturală). Oamenii sînt în relaţie de schimb atît cu unele, cît si cu celelalte. Schimbul cu natura cere, pentru a se perpetua (adică pentru ca vînatul să reapară), 1) ca vînătorul să „hrănească" spiritele animale secundare, care, în caz contrar, ar dăuna vînătorii si sănătăţii sale (pune bucăţi de carne în gura statuetelor *ongon)* si 2) o dată ce si-a asigurat descendenta, să meargă să moară în pădure, dîndu-si propriul trup spiritului pădurii care oferă vînatul. Cît despre schimbul cu „supranatura", raţiunea de a fi a şamanismului, el constă într-o alianţă si o vînătoare simbolică. Şamanul „se căsătoreşte" cu fiica spiritului pădurii (sau al apei) pentru a „vîna forţa vieţii", substanţa care este pentru sufletul omului ceea ce este carnea vînatului pentru trupul său şi care este concepută ca fiind o „şansă". Statutul femeii-şaman este inferior: chiar dacă poate să „iubească" în „supranatura", ea nu „se căsătoreşte", si chiar dacă poate să vîneze, ea este, la fel ca pe pămînt, doar gonaci si nu vînător adevărat, adică o simplă prezicătoare sau ghicitoare.

O dată cu adoptarea creşterii animalelor, lumea se verticalizează si se ierarhizează, fiind repartizată în asezări'pe care clanurile si le însuşesc. Societatea concepe „supranatura" ca fiind constituită de fondatorii mitici si de morţii săi, si de aceea se simte dependentă de aceştia. în activitatea şamanului s'cade funcţia de obţinere a forţei vieţii si creste funcţia terapeutică. Cura se îndreaptă asupra sufletului omenesc, atît în cazul celor vii (pentru a face să revină în corp sufletul care a fugit), cît si în cazul celor morţi (pentru a regulariza viata postumă si a neutraliza capacitatea lor'de a dăuna celor vii). Vulnerabil la influenta marilor religii, şamanismul se adaptează, asigurînd atît gestionarea aleatoriului, cît si gestionarea sufletului omenesc (atît succesul la examene, cît si tratarea tulburărilor psihice), si serveşte astăzi drept suport al identităţii etnice a minorităţilor siberiene.

Dacă alfabetul rusesc le este de multă vreme familiar, societăţile siberiene au refuzat, în ansamblu, notarea scrisă a tradiţiei lor orale: poveşti şi istorii de vînătoare pentru societăţile de vînători, mituri, epopei si cîntece samanice versificate pentru societăţile de crescători de animale. Singurii care scriu (în mongolă) sînt buriatii transbaikalieni, care au adoptat tipul de pastoralism şi budismul lamaist practicat în Mongolia.

R. HAMAYON

• CZAPLICKA M.A., 1914, *Aboriginal Siberia,* Oxford University Press, Oxford. -DIOSZEGI V. (ed.), 1963, *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia,* Mouton, Paris -Haga. - HARVA U., 1959, *Les representations religieuses des peuples altaiques,* Gallimard, Paris (ed. I germană, 1933). - LEVIN M.G., POTAPOV L.P (ed.), 1964, *The Peoples of Siberia,* Chicago University Press, Chicago (ed. rusă, 1956). - LOT-FALCK E., 1953, *Les rites de chasse chez les peuples siberiens,* Gallimard, Paris. - ZELENIN D., 1952, *Le culte des idoles en Siberie,* Payot, Paris (ed. I rusă, 1936).

SIMBOLISM

Antropologia s-a ocupat mai puţin de definirea simbolismului în general, concentrîndu-se asupra circumscrierii formelor', a activităţii simbolice delimitate din punct de vedere cultural si propunînd modalităţi de analiză a acestora. Iată de ce etnologii folosesc mai mult adjectivul *simbolic* (uneori substantivizat) decît termenul „simbolism".

Termenul „simbolic" a avut în antropologie o accepţie restrînsă si un sens larg. în accepţia sa restrînsă sau specializată, el serveşte la denumirea acelor opere de cultură care au caracteristica de a fi înzestrate cu o valoare percepută ca imediat expresivă: mituri, rituri, credinţe etc. Acestea se prezintă, la început, sub forma unei „reorganizări a experienţei sensibile în cadrul unui sistem semantic" (Levi-Strauss, 1958). Totuşi, aceste elaborări colective nu au monopolul funcţiei simbolice. în aceeaşi măsură ca si religia sau arta, economia sau înrudirea semnifică ceva. Aşadar, în accepţia sa largă, adjectivul *simbolic* trimite la acest proces constitutiv al stării de cultură care este înzestrarea lumii cu sens. Fiecare societate selectează anumite semnificaţii si fiecare clasă reuneşte, opune si ierarhizează obiectele realităţii în funcţie de un mod propriu, care reprezintă atît cadrul de inteligibilitate pe care'si-l construieşte, cît si condiţia comunicării între membrii săi. Punctele de vedere antropologice referitoare la simbolism variază, în consecinţă, din punctul de vedere al extensiei, după cum se aplică anumitor aspecte particulare ale activităţii simbolice care oferă analizei o relativă omogenitate (de exemplu, miturile) sau, depăşind sfera simbolicului asa cum este ea definită de către categoriile culturii noastre, atribuie semnificaţiei în general o „calitate simbolică" (Sahlins, 1976). în acest din urmă caz, activitatea simbolică nu ar putea să fie socotită un domeniu particular al cercetării antropologice, fiind tratată de aceasta ca o proprietate intrinsecă a socialului. Orice cultură se prezintă ca o anumită ordine simbolică.

Cu preţul unui anumit schematism, putem să distingem două mari tipuri de abordare antropologică a faptelor care tin de simbolizare, pentru ilustrarea cărora ar fi destul de potrivită utilizarea opoziţiei tradiţionale dintre sens si funcţie (Auge, 1979). într-adevăr, analiza se referă cînd la conţinut, la logică sau la proprietăţile de structură a sistemelor simbolice, cînd la funcţiile lor sociale sau politice. In primul caz, sistemele simbolice sînt examinate în dimensiunea lor expresivă sau intelectuală, raportate la exigente de comunicare sau de cunoaştere. în al doilea caz, sistemele simbolice sînt analizate în dimensiunea lor instrumentală si sînt puse în relaţie cu moduri de organizare sau de dominare.

Problema sensului

Primele lucrări de etnologie care au încercat să degaje caracteristicile *interne* ale sistemelor simbolice nu se înscriu decît în mică măsură în tradiţia reflecţiei asupra formelor simbolice, deosebit de bogată mai ales în Europa, începînd cu perioada romantică (R. Firth). în majoritatea cazurilor se urmărea demonstrarea existentei în gîndirea primitivă a unei lipse generale de raţionalitate, opunînd logicii eficiente a semnului occidental confuziile si slăbiciunile simbolului „sălbatic" (Todorov, 1977).

Desigur, antropologia modernă a repudiat această concepţie care definea simbolismul ca fiind „mentalul minus raţionalul" (Sperber, 1974), un apanaj al gîndirii primitive. Astfel, între anii 1930 si 1950, lucrările lui M. Griaule si ale colaboratorilor săi referitoare la construcţiile simbolice ale societăţilor vest-africane (mai ales dogon si bambara), au pus în evidentă coerenta internă a reprezentărilor si caracterul ordonat al cunoaşterii constituite sub forma unui „sistem al lumii".

în acelaşi timp, antropologia a ieşit din măreaţa izolare a predecesorilor. Dezbaterile desfăşurate în cadrul său asupra naturii proceselor implicate în simbolizare datorează mult legăturilor cu ştiinţele înrudite si în special cu psihanaliza, lingvistica si psihologia cognitivă. Discutarea tezelor freudiene a ocupat în antropologie un loc limitat în privinţa

volumului, însă decisiv din punctul de vedere al metodei de interpretare a sistemelor simbolice (Leach, 1958; Levi-Strauss, 1985). A fost contestată, în special, ideea că fiecare simbol este purtătorul unei semnificaţii unice si că această semnificaţie scapă în întregime arbitrarului cultural, precum si ideea că orizontul „simbolizărilor" se restrînge la aspectele elementare (pentru psihanalişti) ale vieţii. Bazate pe datele etnografiei, aceste critici erau decisive pentru că se'aplicau, într-un mod mai larg, oricărei concepţii exegetice a simbolismului, construind simbolul ca element esenţial al oricărei configuraţii simbolice si stipulînd că fiecare simbol, luat în mod izolat, are un sens si poate fi tradus.

Rezultatele lingvisticii lui Saussure (dar si ale lucrărilor americanului C.S. Peirce, asa cum a precizat R. Jakobson) au angajat cercetările antropologice într-o direcţie opusă. Potrivit acestei orientări de gîndire, simbolismul este un sistem de semne şi mai puţin un sistem de „simboluri" în sensul uzual al termenului; el nu ar fi diferit de limbaj decît în măsura în care ar asocia semnificantilor alţi semnificaţi decît cei astep-taţi. Semnificantii simbolici nu se definesc prin faptul că întreţin un raport de tip analogic cu un conţinut univoc, ci prin locul pe care îl ocupă într-un sistem organizat de diferente. Simbolismul, ca si limbajul, tine de o semiologie generală.

Aceasta abordară semiologică a simbolismului îsi găseşte cea mai bună ilustrare în metoda analizei structurale propusă de Levi-Strauss si aplicată de-a lungul întregii sale opere. Metoda se bazează pe o concepţie „relativistă" despre simboluri. Nici unul dintre ele, luat în mod izolat, nu poate să aibă o semnificaţie absolută. Dacă sistemele simbolice au un sens, „acesta nu depinde de elementele izolate care intră în componenta lor, ci de modul în care aceste elemente se combină" (Levi-Strauss, *op. cit.).* Contează doar raporturile de opoziţie care se stabilesc între aceste elemente în interiorul unui anumit număr de domenii sau de coduri. Ceea ce pune în evidentă analiza structurală a oricărui corpus simbolic este mai puţin un conţinut semantic, cî't un sistem de clasare sau o logică formală a organizării. '

Trecînd de la o concepţie realistă la o conceptie relativistă despre simboluri, problema sensului simbolurilor primeşte un răspuns radical diferit. Chiar dacă „a semnifica înseamnă a stabili o relaţie" (Levi-Strauss, *op. cit.),* o ordonare structurală nu *semnifică* în acelaşi fel (sau în acelaşi sens al verbului „a semnifica") ca mesajul punctual despre care se presupune că ar putea fi transmis printr-o asociere simbolică. în primul caz, semnificaţia poate să fie numită „de referinţă" si constă în asocierea cu un semnificat si cu ideea despre lume pe care această asociere o exprimă. în al doilea caz, tinînd strict de poziţie, „semnificaţia" nu informează decît în legătură cu o formulă de clasificare dintre multele posibile.

Această disponibilitate a simbolurilor de a semnifica dispare în întregime în cadrul ipotezei formulate de D. Sperber (1974), potrivit căreia simbolismul ar fi un dispozitiv cognitiv si nu unul semiologic. Activitatea simbolică este un fel de auxiliar al activităţii conceptuale cînd aceasta din urmă se vede confruntată cu obiecte de gîndire care scapă principiilor sale de prelucrare sau de memorare.

Problema funcţiei

Fără îndoială, nu există o ruptură absolută între antropologii care si-au pus problema funcţiei simbolurilor si cei care si-au pus întrebări, deşi în termeni foarte diferiţi, în legătură cu semnificaţia lor. Unii'cercetători au trecut de la prima abordare la cea'de-a doua (de exemplu, V.W. Turner), pe cînd alţii, subliniind necesitatea de a explica eficacitatea simbolismului (M. Auge), au încercat să dea un răspuns unic celor două probleme. Totuşi, istoria antropologiei pune în evidentă o separare, poate inevitabilă, între aceste două direcţii de cercetare. Diferitelor orientări de cercetare care s-au concentrat asupra a ceea ce sistemele simbolice *spun* - privilegiind în acest fel operele de cultură cele mai bine structurate de intelect (cosmogonii, mituri, taxonomii etc.) - li se opun acelea care au acordat mai multă atenţie modului în care *acţionează* sistemele

simbolice, adică modului în care ele sînt folosite de oameni, studiind mai ales practicile simbolice, dintre care cele mai importante sînt riturile.

Această ultimă tradiţie de analiză a fost creată de E. Durkheim (1912). El a elaborat proiectul unei teorii a formelor simbolice si al unei antropologii a religiei concepute ca un sistem simbolic. Teoria sa despre formele simbolice, reluată ulterior mai ales de M. Douglas, se bazează pe postulatul potrivit căruia categoriile logice fundamentale (clasa, numărul, spaţiul, timpul etc.) nu sînt înnăscute, ci dobîndite. Aceste categorii si-ar afla originea în condiţiile de organizare a vieţii în societate. în acelaşi fel, antropologia religiei a lui Durkheim se întemeiază pe ideea că sacrul nu este decît o reprezentare a societăţii. Fie că elaborările simbolice fac posibil „acordul dintre inteligente" (Durkheim), atunci cînd îmbracă forma unor principii de clasare, fie că ele servesc ca suport al coexistentei oamenilor, atunci cînd se incarnează într-o configuraţie religioasă, ele sînt examinate mai mult în dimensiunea lor „structurantă" decît în cea „structurată" (Bourdieu, 1977). Societatea este cea care pune bazele procesului simbolic, spre deosebire de concepţiile ulterioare ale lui Levi-Strauss, potrivit cărora existenta simbolicului este o condiţie *a priori* a apariţiei socialului.

Antropologia functionalistă va relua cu mai puţine nuanţe acest principiu al întîie-tătii ontologice si explicative a socialului în raport cu simbolicul. într-adevăr, Durkheim nu a încetat niciodată să afirme că orice fapt social este un „sistem obiectiv de idei", atît organizare, cît si reprezentare. în simbolism s-ar afirma caracterul „activ" (Bourdieu) al cunoaşterii. Antropologii functionalisti au tins să reducă activitatea simbolică la rangul de reflectare instrumentalizată a structurii sociale, reflectare instrumentalizată -întrucît orice sistem simbolic ar fi proiecţia unei ordini sociale care i-ar preexista - în măsura în care, oricare-ar fi conţinutul său specific, semnificaţia sa ar consta în întregime în funcţia de integrare pe care ar îndeplini-o, la fel ca morala sau legea (Radcliffe-Brown, 1952).

Spre deosebire de tradiţia functionalistă, care pune în evidentă rolul jucat de sistemele simbolice în stabilirea si menţinerea legăturii sociale, antropologia de inspiraţie marxistă privilegiază funcţia lor politică. Contestînd faptul că sistemele în cauză sînt elaborate în mod colectiv si sînt „însuşite" în mod indiviz, antropologia marxistă le raportează la interesele celor care pot să formeze un corp mai mult sau mai puţin specializat, care le manipulează, si la grupurile sociale care interiorizează viziunea despre lume ale cărei păstrătoare sînt aceste sisteme. Din această perspectivă, sistemele simbolice sînt înrudite cu ideologiile si semnificaţia lor tinde să se epuizeze în efectele pe care le induc, de legitimare a ordinii stabilite si, în general, a dominaţiei.

Aceste două modalităţi de investigare a activităţii simbolice, vizînd sensul si funcţia ei, separate foarte clar în istoria disciplinei, sînt mai degrabă de natură complementară decît de natură antagonistă. Dacă nu ar permite cunoaşterea si comunicarea în diferitele forme determinate cultural pe care le îmbracă, activitatea simbolică nu ar putea să exercite vreo funcţie si să fie eficace din punct de vedere social sau politic. Ea nu este structurantă decît în măsura în care este structurată (P. Bourdieu). Simbolismul nu este nici produsul unui „spirit fără trup" (E.R. Leach), nici un simplu instrument elaborat de un trup fără spirit, ale cărui conţinuturi ar fi, pînă la urmă, contingente.

G. LENCLUD

• AUGE M., 1979, *Symbole, fonction, histoire*, Hachette, Paris. - BOURDIEU P, 1977, „Sur le pouvoir symbolique", *în Annales ESC*, XXXII, nr. 3 : 405-411. - DURKHEIM E., 1912, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris. - LEACH E.R., 1958, „Magical Hair" (reluat si tradus în E.R. Leach, *L'unite de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980). -LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1985, *La potiere jalouse*, Plon, Paris. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Stucture et fonction dans la societe primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des societes. Raison culturelle et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980). - SPERBER D., 1974, *Le symbolisme en general*, Hermann, Paris. -TODOROV T, 1977, *Theories du symbole*, Le Seuil, Paris.

SINCRETISM

Acest termen care, la Plutarh, desemna frontul unit al cetăţilor din Creta, de obicei rivale, angajate împreună în lupta împotriva unui duşman extern, trimite nu la rezultatul unui acord voluntar, ci la amalgamul de elemente mitice, culturale sau organizationale, de surse diferite, din cadrul aceleiaşi formaţiuni religioase. Considerat altădată doar un produs hibrid (creştinismul ar fi contaminat de vechi rituri păgîne), sau un compromis al decadentei care alterează puritatea religioasă originară (acuzaţii formulate de unii protestanţi împotriva lui Melanchthon si a lui Newman), sincretismul este recunoscut acum ca un proces contra-aculturativ, care implică manipularea miturilor, preluarea riturilor, asocierea simbolurilor, uneori inversiunea semantică si reinter-pretarea mesajului cristic.

în cultul *voodoo* transplantat de pe Coasta Sclavilor (Golful Guineii) în Antile (mai ales în Haiti) si în Brazilia *(candomble* din Bahia, *macumba* carioca, *catimbo, umbanda),* anumite rituri institutionalizate, îndeplinite într-un cadru asociativ ierarhizat, permit (printre altele), prin intermediul transelor subiecţilor privilegiaţi, realizarea comunicării dintre comunitatea religioasă si spirite. în Haiti, unde zeita-mamă a populaţiei yoruba se confundă cu Sfînta Ana, cultul *voodoo* are o funcţie de protest împotriva puterii marilor religii si compensează inegalităţile sociale.

în Brazilia, influentele precolumbiene sînt notorii în cultele *pagelanga* din Amazonia, în care animismul ce viza cursuri de apă si animalele s-a menţinut, în parte, prin intermediul unor practici samanice, prin credinţa în transmigratia sufletelor si prin utilizarea frecventă a stimulentelor: tutun, alcool, fum. Influenţele creştine pot fi percepute aproape peste tot prin intermediul codului etic, al calendarului liturgic, al cultului sfinţilor, al logicii sacramentale, al organizării în parohii si confrerii. Marca africană apare mai ales în cultul *orisha* de origine yoruba si în cultul strămoşilor, comun întregii arii bantu. Cum magia si telurismul marchează cultele *umbanda* în straturile populare, spiritismul inspirat de Allan Kardec si ocultismul secolului alXIX-lea european s-au infiltrat în straturile medii ale societăţii, o dată cu anumite metode de control mental de origine asiatică. *Candomble,* specific pentru nord-estul Braziliei, dispune de un corp sacerdotal mai ales feminin. Lungile si complexele sale ritualuri de iniţiere, dansurile si transele, îl fac să apară ca o societate cu atît mai secretă, cu cît a trebuit să se apere de persecuţiile catolice.

în Africa neagră, cultele sincretice s-au dezvoltat în medii în care cultura iniţială a fost răsturnată de o dominaţie exterioară. Inspirat de mesianismul creştin, mai ales de cel protestant, cu care a fost în contact, orice lider cît de cît carismatic se anunţă a fi trimis al lui Dumnezeu pentru a repara nedreptăţile, a răsturna situaţia si a anunţa o eră de opulentă si beatitudine. Limbajul religios are o dimensiune politică puternic contestatară. Credinţe în vrăjitorie si în posesiune servesc ca suport pentru anumite rituri de exorcizare si transe, care nu exclud posibilitatea ca rugăciunea în comun *(aladura* „cei care se roagă") să constituie ritul fundamental, la fel ca în religiile universaliste. Distrugător de fetişuri, profetul harrist Albert Atcho, prin confesiunile si prescripţiile sale terapeutice, accelerează trecerea de la conştiinţa persecutoare a răului, specifică nosografiei africane, la culpabilizarea personală interiorizată, proprie creştinismului. în cultul *deima* din Coasta de Fildeş, profetesa Marie Lalou, care a avut viziunea unui şarpe si a unei ape miraculoase, ar fi mama lui Isus, revenită pe pămînt pentru a salva popoarele negre care suferă din pricina sclaviei si a dominaţiei albilor. în cultul *bwiti* din Gabon, strămoşul civilizator Nzame este identificat, simultan, cu Adam cel vinovat şi cu dublul său,' mîntuitorul Cristos. în kimbanguism (Zair) ca şi în matswanism (Congo), se amestecă referiri la Biblie si la cultul strămoşilor; Sfîntul Duh s-ar incarna în Simon Kimbangu.

în Orientul Mijlociu si apoi în Europa s-a dezvoltat sincretismul *baha'i,* pentru care unitatea rasei umane, egalitatea dintre sexe si necesitatea educaţiei, socotite principii

fundamentale, se asociază cu considerarea tuturor religiilor ca fiind bune si echivalente. Moise, Buddha, Isus si Mahomed sînt veneraţi la fel, importantă fiind învăţarea unei atitudini morale prin meditaţie, post si rugăciune, precum si prin refuzarea clasificărilor speciei umane, apărute mai ales în urma activităţii politice. în Laos, G. Condominas a analizat contribuţiile animismului (cultul phi) si hinduismului la budismul popular.

Dacă modul în'care sînt dispuse elementele de împrumut variază, la fel ca si motivele constituirii acestor sincretisme, se pare, totuşi, că adepţii acestora obţin anumite avantaje în urma participării la aceste practici cultuale : sentimentul de a fi protejaţi de un spirit, asistenţa mutuală, reuşita socială sau ameliorarea statutului lor personal.

C. RIVIERE

• BASTIDE R., 1958, *Le candomble de Bahia*, Mouton, Paris - Haga. 1960, *Les religions africaines au Bresil*, PUF, Paris. - CONDOMINAS G., 1968, „Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural Lao", în *Archives de sociologie des religions*, 25: 111-150. -DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes*, Mouton, Paris - Haga. - DREYFUS H., 1973, *Essai sur le baha'isme, son histoire, sa portee sociale*, Leroux, Paris. - LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppresi*, Feltrinelli, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimes*, Maspero, Paris, 1962). - MERTAUX A., 1958, *Le vaudou haitien*, Gallimard, Paris. - MUHLMANN W., 1968, *Messianismes revolutionnaires du Tiers monde*, Gallimard, Paris. - VERGER P, 1957, *Notes sur le culte des Orisha et des Vodun*, Institut Francais d'Afrique Noire, Dakar.

SMITH William Robertson

Fiu al unui pastor scoţian, William Robertson Smith s-a născut la Aberdeen în 1846. Si-a început studiile în psihologie si în teologie în Germania, apoi s-a arătat interesat de matematică si de fizică si si-a încheiat formaţia la Universitatea din Aberdeen. Candidează pentru o catedră de matematică la Glasgow, fără să ia concursul, apoi se îndreaptă către analiza Bibliei si devine, în 1870, profesor de limbi orientale si de exegeză a *Vechiului Testament* la Free Church College din Aberdeen. în timpul anilor care au urmat, a întreprins mai multe călătorii în Orientul Mijlociu si a scris importantul articol „Sacrificiu" din *Encyclopaedia Britannica*, al cărei responsabil general va deveni cu ocazia ediţiei a noua. în 1883, Robertson Smith a fost numit profesor de arabă la Trinity College, apoi la Christ's College al Universităţii Cambridge, unde va muri în 1894. După apariţia cărţilor sale *The Old Testament* i*n the Jewish Church* (1881) şi *The Prophets of Israel* (1882), el a publicat două lucrări propriu-zis antropologice: *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) si, mai ales, *The Religion of the Semites* (1889). Prietenul său J.F MacLennan - unul dintre precursorii studiilor despre înrudire si unul dintre inspiratorii teoriei totemismului - a avut, fără îndoială, o influentă determinantă asupra acestei părţi a operei sale. Dar, de foarte timpuriu, credinţa sa arzătoare i-a dictat obligaţia de a plasa credinţele vechilor evrei în contextul lor istoric, atitudine care, în ciuda intenţiilor sale, avea să îl pună într-o situaţie delicată fată de Biserica scoţiană căreia îi aparţinea. Fără îndoială, ultimele sale două cărţi suferă din cauza spaţiului excesiv consacrat unui pretins totemism. Dar, în ciuda speculaţiilor, prima dintre aceste cărţi alcătuieşte un tablou si propune un model al înrudirii beduine care mai poate să dea încă sugestii utile cercetătorilor. Cît despre a doua carte, consacrată mai ales „originilor" sacrificiului, adică analizei „principiilor sale esenţiale", ea subliniază (perspectiva pe care A.M. Hocart şi M. Mauss o vor relua cu mai'multă rigoare) un aspect al ritualului sacrificial: posibila identitate dintre victimă şi divinitate. De asemenea, ea subliniază apropierea dintre un domeniu nefast pe care îl mărginesc interdicţiile si un domeniu fast care este înrudit cu sacrul *(holy)*, idee pe care Durkheim si chiar'Freud vor sti să o reia si să o utilizeze. în ciuda unui evolutionism astăzi depăşit, Smith a introdus în domeniul studiilor despre înrudire si despre ritual modele de analiză dintre care cele mai puţin ipotetice sînt conturate cu fineţe si a furnizat

succesorilor săi problematici si teme de cercetare care se vor dovedi fructuoase. Această contribuţie îl situează pe o poziţie de graniţă între ezitările de la începutul disciplinei şi antropologia contemporană. ’

D. CASAJUS

► (1885) 1903, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Adam & Charles Black, Londra. (1889) 1927, *Lectures on the Religion of the Semites: the Fundamental Institutions*, Adam & Charles Black - Macmillan, Londra - New York.

• BLACK J.S., CHRYSTAL G., 1912, *The Life of William Robertson Smith*, Macmillan, Londra. - FRAZER J.G., 1894, „William Robertson Smith”, *în Fornightly Review* 55 : 800-807 ; 1927, „William Robertson Smith” în *The Gorgon’s Head and Other Pieces.* - JONES R.A., 1984, ” Robertson Smith and Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthro-pology, în G. Stocking Jr. (ed.), *Functionalism Historicized*, University of Wisconsin Press, Madison.

SOCIETATE

Ce este o societate ? T. Parsons a scris mult despre acest subiect, însă esenţa răspunsului său este rezumată într-o carte de mici dimensiuni în care el lansează ipoteza că socie-tăţile sînt tot atîtea sisteme închise şi discrete, care pot fi ordonate în funcţie de o perspectivă ierarhică: de la starea primitivă se trece la starea arhaică, iar de la aceasta la starea modernă (Parsons, 1966). Pentru D. Aberle (1950), o societate este alcătuită dintr-un grup de fiinţe umane înzestrat cu capacitatea de a-si autoreproduce existenta colectivă în funcţie de un sistem de reguli de acţiune a cărui durată de viată o depăşeşte pe cea a fiecăruia dintre indivizii care i se supun. Rezultă de aici că pentru antropologie -acesta fiind unul din crezurile sale - un grup domestic nu ar putea să constituie o societate, datorită universalităţii prohibiţiei incestului dintre fraţi si surori. Raţionamentul este simplu: dacă bărbaţilor le este interzis să se acupleze cu surorile lor, trebuie să li se caute soţii în altă parte, si de aici decurg alianţele cu grupurile domestice exogame. Astfel, posibilitatea existentei unei societăţi durabile si autosuficiente se bazează pe înrudire. Prin urmare, solidaritatea este, pentru a recurge la un vocabular durkheimian, mai degrabă de tip „mecanic” decît de tip „organic”. E.B. Tylor este iniţiatorul acestei viziuni (în jurul anului 1870), reconsiderată recent de M. Godelier (1986). Totuşi, prohibiţia incestului nu este universală. Istoricii sau sociologii ştiu de mai bine de o jumătate de secol că în vechiul Egipt, vreme de mai multe milenii, se întîmpla destul de frecvent ca simplii ţărani să se căsătorească cu surorile lor (Murray 1934, Hopkins 1980). Prin urmare, această problemă se impune a fi reluată si trebuie să ne întrebăm ce principii, în afara înrudirii si a alianţei, sînt la originea legăturii sociale.

Aptitudinea limbajului este una dintre diferentele fundamentale dintre specia umană si celelalte specii. Oamenii nu încetează să inventeze noi limbaje, de neînţeles pentru cineva străin în raport cu comunitatea al cărei ansamblu de membri au conştiinţa că îi aparţin si care spun „noi” vorbind despre ei însisi.

’ Multe dintre aceste comunităţi de „noi” sînt efemere, însă, teoretic, toate pot să devină societăţi în sensul pe care Aberle îl dă acestui termen. Este puţin util să cercetăm în ce fel s-a format din punct de vedere istoric cutare sau cutare societate, însă un lucru este sigur: fiecare individ se naşte într-o societate care îi preexistă şi învaţă limba acesteia de la cei mai vîrstnici decît el. Această învăţare îi va permite să dobîndească cultura respectivei societăţi, adică să împărtăşească ideile, obiceiurile si tehnicile care le permit bărbaţilor si femeilor să exercite un control asupra mediului lor natural si unii asupra altora. '

Adesea, antropologii au clasat societăţile pe baza unor criterii culturale, în funcţie de principalele mijloace de subzistentă utilizate de acestea. De asemenea, se vorbeşte si de societăţi de vînători-culegători, păstori nomazi, horticultori, sau de societăţi industrializate. Problema care apare este aceea că numeroase societăţi nu sînt uşor de

inclus în categorii de acest tip si, în plus, nici nu au capacitatea de a persista într-o stare stabilă.

O altă idee preconcepută este cea a existentei a două tipuri de societăţi radical diferite, societăţile primitive si societăţile dezvoltate. Societăţile „primitive" se bazează pe înrudire şi se perpetuează cu regularitatea unui ceasornic'în plan economic, religios şi politic; ele ar constitui obiectul privilegiat al cercetării antropologice. în societăţile „dezvoltate" relaţiile de clasă ar fi mai importante decît cele de rudenie, iar ele ar fi prinse în mişcarea istoriei. Al doilea tip de societate poate fi împărţit, la rîndul său, în societăţi arhaice si societăţi moderne. Societăţile „dezvoltate" ar tine mai mult de sociologie decît de antropologie. Totuşi, societăţile reale nu sînt niciodată entităţi închise în ele însele si, „primitive" sau „moderne", nu sînt izolate unele de altele, fiind angajate în procese de schimb care depăşesc barierele culturale.

Orice sistem social evoluează în timp, uneori chiar cu rapiditate. Ierarhiile de clasă si reţelele de înrudire nu se exclud reciproc. De exemplu, specializarea artizanală nu este monopolul societăţilor „dezvoltate". Cel care se îndoieşte de acest fapt trebuie să se întrebe care este momentul precis al istoriei în care societatea japoneză îsi abandonează înfăţişarea „primitivă" specifică, pentru a deveni chintesenţa modernităţii. Nu e o întîmplare că Parsons nu îsi pune niciodată acest tip de întrebare.

Antropologii sînt interesaţi, înainte de toate, de interdependenta funcţională dintre ansamblurile instituţionale. Din această cauză, ei elaborează descrieri ideal-tipice ale societăţilor, socotite a fi nişte „organisme" închise care se autoreproduc în echilibru stabil. însă, în spatele acestui model, realitatea nu este niciodată atît de statică.

Desigur, societăţile variază foarte mult din punctul de vedere al gradului lor de complexitate, însă nu există nici un indicator în funcţionarea lor socială sau în structura lor care să poată să arate pe unde trece frontiera dintre simplu si complex. Unii antropologi asociază simplitatea, primitivitatea si absenta scrierii, considerînd că astfel ar putea fi delimitat domeniul rezervat antropologiei. însă în Asia, ca si în America, au apărut imperii imense în care rolul scrierii era practic nul. în schimb, anumite societăţi cu scriere, antice sau moderne, oferă materiale potrivite pentru analiza antropologică. Doi autori clasici ai literaturii etnografice franceze, J.-F. Lafitau (1724) si Fustel de Coulanges (1864), au recurs la compararea directă a instituţiilor societăţilor' „primitive" si a celor din Grecia antică si Roma. Cel puţin doi antropologi francezi contemporani au dreptul la titlul de autori „clasici". Pe cînd unul dintre ei, Levi-Strauss (în Charbonnier, 1961), susţine că antropologii trebuie să se ocupe de ceea ce cunosc cel mai bine, adică de societăţile „primitive", celălalt, L. Dumont (1964), afirmă că este de competenta antropologului să compare si să pună în antiteză civilizaţii considerate în totalitatea lor, de exemplu India şi Europa.

E.R. LEACH

• ABERLE D.F., 1950, „The Functional Prerequisites of a Society", în *Ethics* 60 : 100-111. - CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Levi-Strauss,* Plon, Paris. - FUSTEL DE COULANGES N.-D. (1864) 1948, *La cite antique,* Hachette, Paris. - DUMONT L., 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparee,* Armand Colin, Paris. -GODELIER Maurice, 1986, *Generation and Comprehension of Human Social Relationships and the Evolution of Society,* The Herbert Spencer Lecture, Oxford. - HOPKINS K, 1980, „Brother-Sister Marriage in Roman Egypt", în *Comparative Studies in Society and History* 22 : 305-354. - LAFITAU J.F, 1724, *Moeurs des sauvages ameriquains comparees aux moeurs des premiers temps,* Saugrain et Hochereau, Paris. - MURRAY M.A., 1934, *Marriage in Ancient Egypt,* Royal Anthropological Institute, Londra. - PARSONS T, 1966, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

SOCIETATE SECRETĂ -> *Asociaţie*

SOCIOBIOLOGIE

Sociobiologia este o teorie despre bazele genetice ale comportamentului social al animalelor si al oamenilor din punctul de vedere al selecţiei naturale. Deşi ea aparţine curentului mai vechi al darwinismului social, disciplina'a fost întemeiată recent, sub impulsul biologului E.O. Wilson (1975), ca reacţie la teza, dominantă în etologia animală clasică, potrivit căreia unitatea genetică de adaptare este populaţia organismelor care formează o comunitate de reproducere. Pentru sociobiologie, dimpotrivă, adaptarea este întotdeauna individuală si constă într-o maximizare a avantajului reproductiv al unui subiect pe seama congenerilor săi. Aflate, aparent, în contradicţie cu această teză, comportamentele „altruiste" observate în societăţile animale sînt explicate prin teoria selecţiei înrudirii: sacrificîndu-se voluntar pentru a salva grupul, individul asigură supravieţuirea unor gene identice deţinute de către aceia dintre consangvinii săi pe care actul său îi protejează. Aşadar, altruismul aparent s-ar rezuma la un „egoism" genetic, determinat la rîndul său de o cunoaştere intimă a legilor eredităţii.

S-au făcut anumite încercări de a extinde la societăţile omeneşti aceste interpretări genetice ale comportamentului faţă de consangvini:'evitarea incestului, principiile filiaţiei, poliginia, regulile matrimoniale ar fi tot atîtea modalităţi de a optimiza capaci-tatea de reproducere a grupului. însă majoritatea acestor interpretări sînt considerate foarte speculative, pentru că se bazează pe ipoteze biologice neverificabile si, în plus, presupun o confuzie între legăturile instituite de înrudirea umană si coeficienţii legăturii genetice. Ori, înrudirea nu este doar un fapt biologic, ea este un sistem de codificare socială ale cărui categorii nu sînt aliniate, în mod necesar, în funcţie de distanta dintre consangvini. Descrisă de M. Sahlins ca un „totemism ştiinţific"'(1980), sociobiologia apare mai puţin ca o disciplină care s-ar afla la baza ştiinţelor sociale, fiind, mai degrabă, o transpunere în biologie a teoriei *behavioriste* a acţiunii pe o piaţă concurenţială.

P. DESCOLA

• ALEXANDER R.D., 1979, *Darwinism and Human Affairs*, University of Washington Press, Seattle. - ALEXANDER R.D., TINKLE D.W. (ed.), 1981, *Natural Selection and Social Behavior*, Chiron Press, New York. - CHAGNON N.A., IRONS W. (ed.), 1979, *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*, Duxbury Press, North Scituate, Massachusetts. - LUMSDEN C, WILSON E.O., 1984, *Le feu de Promethee: reflections sur l'origine de l'esprit,* Mazarine, Paris. - SAHLINS M., 1976, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology* (trad. fr. : *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, Paris, 1980). - TORT P. (coord.), 1985, *Misere de la sociobiologie*, PUF, Paris. - WILSON E.O., 1975, *Sociobiology : The New Synthesis*, Belknap Press - Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1978, *On Human Nature* (trad. fr. *L'humaine nature: essai de sociobiologie*, Stock, Paris, 1979).

SORORAT -> *Căsătorie*

SPANIA. Antropologia spaniolă

Spania celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea este scena dezvoltării în concurentă a unui discurs antropologic propriu-zis si a unui discurs folclorist, care vor evolua într-o manieră relativ independentă unul fată de celălalt pînă în momentul Războiului Civil din 1936-1939. Primul ia naştere în mediile liberale şi republicane din Madrid, Andaluzia şi Canare; iniţiatorii săi sînt naturalişti şi medici care se reclamă din darwinism şi din curentele evoluţioniste ale antropologiilor britanică şi franceză. Cel de-al doilea apare în cadrul curentelor regionaliste şi naţionaliste ; ataşat studiului particularismelor, acesta se inspiră din gîndirea germană asa cum s-a constituit ea cu Herder si continuatorii săi. Acest discurs conservator, care fundamentează diversitatea prezentului pe tradiţie şi înrădăcinare, este dezvoltat de oameni de litere şi politicieni

regionalisti, dar si de preoţi, mai cu seamă în Catalonia, în Galitia si în regiunea bască. A. Machado y Alvarez (1846-1893) la Sevilla si J. Costa (1846-1911) la Madrid au încercat să concilieze cele două discursuri.

Victoria militară a lui Franco îi constrînge însă la exil sau îi expune represiunii pe reprezentanţii cei mai notorii ai antropologiei si folclorismului, pe primii datorită ideilor lor evoluţioniste si antidogmatismului lor, iar pe ceilalţi deoarece erau bănuiţi că încurajează separatismele regionale. în penuria intelectuală ce urmează războiului civil, interesul pentru ştiinţele sociale este inexistent; este de remarcat totuşi redeschiderea muzeului Museo Nacional de Etnologia din Madrid (1940), întemeierea unui Museo de Industrias y Artes Populares del Pueblo Espanol la Barcelona (1942), crearea publicaţiilor *Revista de dialectologia y tradiciones populares* (Madrid, 1944) *si Revista Tagoro* (Santa Cruz de Tenerife, 1944). în esenţă, etnologia este concepută ca o ştiinţă auxiliară a preistoriei.

Această situaţie se schimbă din anii ’50. Un anumit număr de antropologi străini sînt interesaţi de Spania, începînd cu americanul G.G. Foster *(Report on the Ethnological Reconnaissance of Spain,* 1951) si britanicul J. Pitt-Rivers, care publică în 1954 *The People of the Sierra*. Lucrările acestor pionieri vor deschide calea cercetărilor de teren efectuate de tineri antropologi anglo-saxoni, care vor privilegia studiile monografice asupra comunităţilor rurale. în acelaşi timp, o încercare de deschidere a regimului antrenează întoarcerea din exil a unor cercetători precum J.M. de Barandiaran, fondator al etnologiei basce împreună cu T. de Aranzadi (1860 -1945) si C. Esteva, format în Mexic ca antropolog cultural.

în 1965, Esteva creează la Madrid Escuelo de Estudios Antropologicos, centru de răspîndire a concepţiilor si metodelor antropologiei culturale americane unde vor fi formaţi în număr m˙ic antropologi profesionişti care vor preda după aceea la Madrid, Sevilla si Barcelona. începînd din 1968, Esteva tine cursuri la Barcelona unde, în 1970, devine titularul primei catedre de antropologie culturală spaniolă; în 1971 fondează revista *Ethnica.* în aceeaşi perioadă, C. Lison Tolosana, format în antropologia socială britanică, si R. Valdes de Toro, care studiase în Germania, iniţiază un curs de antropologie la Universitatea Complutense din Madrid, respectiv la Universitatea din Oviedo, în timp ce la Sevilla, apoi la Madrid, J. Alcina provoacă o resuscitare a cercetării americaniste.

în 1973, la Sevilla, prima „reuniune” a antropologilor spanioli adună, cu excepţia lui J. Caro Baroja, cvasitotalitatea specialiştilor în antropologie socială şi culturală; în conformitate cu concepţia asupra antropologiei ce domină epoca respectivă, sînt de asemenea prezenţi atît reprezentanţi ai antropologiei biologice, cît si un anumit număr de istorici, etnoistorici şi arheologi americanişti. Primul Congreso de Antropologos Espanoles (Barcelona, 1977) este ultima manifestare a acestei antropologii unitare: congresele ulterioare nu vor mai reuni de acum înainte decît specialişti în antropologie socială si culturală. De-a lungul anilor 1965-1977, studiile cercetătorilor spanioli se organizează în principal în jurul a trei teme: lumea rurală, studiată pe baza unor monografii ale comunităţilor şi pe seama căreia se dezvoltă analizele schimbării sociale ; populaţiile sau straturile sociale „marginale”, ca de exemplu ţiganii sau ciobanii ce-si duc vara turmele la munte; ţărănimea latino-americană, cercetările de teren asupra acesteia luînd amploare. Lucrările amintite adoptă în general fie punctul de vedere al culturalismului american, fie pe cel al functionalismului structural de origine engleză, demersul de ansamblu rămînînd cel al unei etnografii empiriste, străină istoriei.

De la sfîrşitul anilor ’70, înmulţirea catedrelor şi departamentelor de antropologie (Barcelona, Tarragon, Lerida, Madrid, Sevilla, Tenerife, Santiago de Compostella; San Sebastian, Valencia, Salamanca, Murcia) dă un nou avînt disciplinei si îi permite să-si dobîndească autonomia în raport cu alte ştiinţe sociale. în acelaşi timp cu institutio-nalizarea universitară, se dezvoltă tendinţa de grupare a cercetătorilor în cadrul unor organisme specializate sau al unor asociaţii, care iau fiinţă la iniţiativa reprezentanţilor unei noi generaţii de antropologi formaţi în Spania. Amintim: L’Institut Catalâ de

Antropologia (1978), Asociation Madrilena de Antropologia (1979), Instituto Aragones de Antropologia, urmate, în anii ’80, de instituţii asemănătoare în Canare, Estremadura, Andaluzia etc. Această mişcare este însoţită de apariţia a numeroase reviste: *Quaderns de l’Institut Catală d’Antropologia* (1980), *Alcaveras* (1982), *Arxiu d’etnografia de Catalunya* (1982) *Gazeta de antropologia* (1982), *Temas de antropologia aragonesa* (1983) si, mai recent, de reapariţia revistei *Antropologica* (1987) si de întemeierea revistelor *Boletin de historia de la antropologia* (1988) si *Eres, serie de antropologia* (1989).

La sfîrsitul anilor ’70, formele de investigaţie care prevalează în cursul deceniilor precedente încep să fie combătute. Li se reproşează faptul de a fi adoptat un punct de vedere „primitivist” si de a fi privilegiat studiul unităţilor sociale marginale, izolate fată de contextul societăţii globale. în timp ce Spania încetează a mai fi un stat centralizat, devenind un „stat al autonomiilor”, această criză a modelului antropologic clasic duce la delimitarea de noi cîmpuri de cercetare, printre care se numără la loc de cinste studiul faptelor de identitate si antropologia urbană. Problema identităţii a suscitat apariţia de lucrări asupra istoriei tradiţiilor folclorice, asupra culturii’sau culturilor populare, asupra sărbătorilor ca manifestări rituale generatoare ale conştiinţei colective a identităţii, în sfîrsit asupra formelor pe care le îmbracă etnicitatea si „naţionalismul” în Spania multinaţională de astăzi. Antropologia urbană s-a consacrat mai ales studierii minorităţilor etnice, a fenomenelor legate de emigraţia rurală, a apariţiei universurilor suburbane, dar si a diferitelor forme de marginalizare proprii contextelor urbane industrializate (bătrînete, tinereţe, toxicomanie etc). în fapt, antropologii spanioli contemporani îsi definesc obiectele si strategiile de cercetare în principal în funcţie de nevoia de înţelegere a propriei lor societăţi.

J. PRAT Y CAROS

• COMAS D’ARGEMIR D., 1984, „Alguns elements sobre teoria i praxi antropologica a Espanya”, în Escandell, Terradas (ed.), *Historia i antropologia a la memoria d’Angel Palerm*, Publicaţie a Abatiei din Montserrat. - COMAS D’ARGEMIR D., PUJADAS J.J., 1989, „Antropologia en crisis y sociedad tradicional”, în *Actas do II Coloquio de Antropoloxia*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostella. - COMELLES J.M., 1984, „Antropologia sin colonialismo. La profesion de antropologo y el desarrollo del estado en la Espana contempo-rânea”, în *III Congreso de Antropologia*, San-Sebastian. - CONTRERAS J., 1984, „La teoria de la „modernizacion” y su concepto de cultura campesina: reflexiones criticas”, în Sevilla Guzmân (ed.), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de Sociologia Rural de Espana*, Servicio de Publicaciones Agrarias, Madrid. - ESTEVA C, 1982, „Autobiografia intelectual de Claudio Esteva Fabregat”, în *Anthropos, Boletin de Informacion y Documentacion*, 10. - FRIGOLE J., 1980, „El problema de la delimitacio de l’objecte d’investigacio i anâlisi en Anthropologia. Critica d’alguns models emprats per a l’estudi de la Peninsula Iberica”, în *Quaderns de l’ICA*, 2: 163-182. - JIMENEZ NUNES A. (ed.), 1975, „Primera reunion de Antropologos Espafioles” *în Act*as communcaciones *docu*men*tacio*n Universidad de Sevilla, Sevilla. - KENNY M., 1971, „El rol de la antropologia social dentro , de las Ciencias Sociales en Espana”, în *Ethnica*, 1: 91-105. - LISON TOLOSANA C, 1968, „Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la historia de la Antropologia Social en Espana)”, în *Revista Espanola de la Opinion Publica*, 12: 83-151. - LUQUE E., 1981, „Perspectivas antropologicas sobre Andalucia”, în *Papers*, 16 : 12-49. - MORENO I., 1984, „La doble colonizacio de l’antropologia andalusa i les perspectives de futur”, în *Quaderns de l’ICA*, 5: 69-84. - PINO F del, 1978, „Antropologos en el exilio”, în Abellân J.L. (ed.), *El exilio espahol de 1939*, Taurus, Madrid. -PRAT J., 1987, „El discurso antropologico y el discurso folklorico en el Estado espanol: Un ensayo de caracterizacion”, în *IV Congreso de Antropologia*, Alicante. - PRAT J. *et al.*, 1985-1986, „Trenta anys de literatura antropologica sobre Espanya”, *în Arxiu d’Etnografia de Catalunya*, nr. 4-5. - PUIG-SAMPER M.A., GALERA A., 1983, *La antropologia espanola del siglo XIX*, Instituto Arnau de Vilanova, CSIC, Madrid. - PUJADAS J.J., 1988, „Presente y futuro de la antropologia urbana en Espana”, în II *Jornadas de Antropologia de Madrid*, Madrid. - SAN ROMAN T, 1984, „Sobre l’objecte i el metode de l’antropologia”, în *Quaderns de l’ICA*, 5: 122-133. - SERRAN G., 1980, „La fabula de Alcalâ y la realidad historica de Grazalema. Replanteamientos del primer estudio de antropologia social en Espana”, în *Revista Espanola de Investigaciones Sociologicas*, 9 : 81-115.

SPAŢIU

O societate „îşi construieşte" spaţiul pe care îl ocupă; în funcţie de diverse determinări, pornind de la criterii de folosinţă pînă la sistemul propriu de reprezentare a lumii, aceasta îl exploatează, îl transformă, îl modelează. Orice societate îsi lasă amprenta asupra spaţiului si, în schimb, spaţiul apare ca un mod de manifestare sau de exprimare a societăţii': „Relaţia cu spaţiul reprezintă [...] o garanţie universală a particularităţii identităţilor" (Levy, Segaud, 1983 : 30). Se poate deci vorbi de o antropologie a spaţiului în sensul că spaţiul, întinderea, teritoriul depind de o semantică ce revelează socialul si este în acelaşi timp relevată de către acesta. Sub influenta lui E.T. Hall se vorbeşte de proxemică pentru a desemna ansamblul analizelor referitoare la ocuparea, folosirea si reprezentarea spaţiului.

Acţiunea asupra spaţiului se exprimă în primul rînd prin modalitatea de ocupare a acestuia (habitatul) si de exploatare a resurselor sale. Organizarea - economică si socială - spaţiului este adesea exprimată din perspectiva relaţiilor dintre un „centru" -unic sau multiplu - şi una sau mai multe periferii: în unele zone se trece de la spaţiu la regiunea rurală provincială, formă locală a teritoriului. Indienii amazonieni oferă exemplul unei centrări în jurul „marii colibe" colective (Descola, 1986, referindu-se la indienii archuar din zona Ecuatorului). Legătura dintre comunitatea sătească si spaţiul acesteia este atestată pe larg în societăţile rurale (printre nenumăratele 'exemple europene, africane, asiatice, *cf.* pentru Châtillonnais, în Franţa: Pingaud, 1974 si Zonabend, 1980) şi admite deci variante multiple : multicentrare în cătunuri, sate izolate, „cartiere" (Balfet si Bromberger, 1976, referindu-se la relaţia dintre vecinătate si percepţie în munţii Ce'vennes din Franţa), organizare a teritoriului în funcţie de diversele'tipuri de cultură, situaţii specifice zonelor de munte, spatiilor litorale sau perifluviale etc.

Problemelor de delimitare si desemnare a terenurilor si teritoriilor li se adaugă cea a modalităţilor de orientare în spaţiu, gratie cărora omul se poate deplasa. Sistemul celor patru puncte cardinale nu este deloc universal, în ciuda cunoaşterii direcţiei est -vest, definită în funcţie de traseul zilnic al soarelui. în Bali, celor patru direcţii cardinale li se adaugă referirea la centru: axa nord - sud se confundă cu cea care uneşte „coasta muntelui" cu „ţărmul mării", fiecare din aceste două determinări geografice putînd, în funcţie de loc, să coincidă cu una sau alta din direcţiile geodezice (Levy, Segaud, *op. cit).* Indienii achuar, menţionaţi mai sus, se orientează după cursurile de apă care le traversează teritoriul şi după alte repere bine identificate: arbori uşor de remarcat, adăposturile porcilor sălbatici, un depozit de argilă etc. Toate societăţile de vînători--culegători oferă exemplul unei asemenea demarcări a spaţiului natural.

Spaţiul pe care îl ocupă o societate nu este niciodată omogen: posibilitatea utilizării sale tine de principii precise de diferenţiere. Eschimoşii sau inuitii (Mauss, 1904-1905) îsi schimbă felul si mediul de viată în funcţie de împărţirea anului arctic într-o perioadă de vară si una de iarnă. Vara - anotimpul pescuitului în apă dulce si al vînătorii - ei trăiesc în mici unităţi familiale separate unele de altele, fiecare din ele acoperind un teritoriu vast, în căutarea locurilor celor mai bogate în peste sau vînat. Iarna se adună din nou, practică din nou vînătoarea de foci în copcile din gheată si reactivează viata socială si spirituală. S-ar mai putea cita multe alte exemple de asemenea alternante'-anotimp destinat activităţilor de subzistentă si dispersiei, urmat de anotimpul activităţilor socio-religioase si al regrupării.

' Unul şi acelaşi teritoriu nu rămîne identic cu sine în timp : modul de delimitare şi desemnare a acestuia, resursele sale, identitatea locuitorilor pot varia considerabil de la o epocă la alta. în Franţa, regiunea Camargue (Picon, 1978), cîmpie aluvionară de deltă, lipsită de orice formă de relief, a fost o zonă de policultură pînă în secolul al XIX-lea, apoi a devenit o regiune de saline si de rizicultură, înainte de a fi destinată turismului si conservării florei si faunei.

Modalităţile de ocupare a spaţiului si de exploatare a surselor sale nu pot fi separate de un codaj simbolic. Pigmeii mbuti din Zair (Turnbull, 1961) trăiesc în si din pădure, în timp ce vecinii lor bantu nici măcar nu se aventurează în pădure si duc o luptă perpetuă împotriva acesteia, lărgind poienile. Spaţiul „civilizat" se opune astfel spaţiului „săl-batic": în Atena, un spaţiu necultivat din centrul oraşului îi era consacrat Foamei (Vernant, 1981). Instituţia marchează spaţiul. Populaţia ochollo din sud-estul Etiopiei califică drept „înalt" locul unde se tine adunarea reprezentanţilor comunităţii, chiar dacă amplasarea acestuia variază în funcţie de natura dezbaterilor si nu este'neapărat cel mai ridicat spaţiu public (Abeles, 1983). Antropologii si sociologii urbani arată că spaţiul oraşului, chiar'dacă este artificial, nu scapă diverselor forme de marcare evocate aici.

A. CADORET

• ABELES M., 1983, *Le lieu du politique,* Societe d'Ethnographie, Paris. - BALFET H., BROMBERGER C, 1976, „Dimensions de l'espace et formes d'entraide : le quartier cevenol", în *Pratiques et representations de l'espace dans les communautes europeenes,* Editions du CNRS, Paris. - DESCOLA P, 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel,* Fayard, Paris. - GRAFMEYER Y., JOSEP I., 1979, *L'ecole de Chicago, naissance de l'ecologie urbaine,* Editions du Champ Urbain, Paris. - HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension,* Garden City, New York (trad fr. *La dimension cachee,* Le Seuil, Paris, 1971). - MAUSS M., 1904-1905, " Essai sur les variations saisonnieres des societes Eskimos. Etude de morphologie sociale, în *L'Annee Sociologique,* IX. - PAUL-LEVY F, SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace,* Centre Georges Pompidou, Paris. - PICON B., 1978, *L'espace et le temps en Camargue (essai d'ecologie sociale),* Editions Actes Sud, Le Paradou. - PINGAUD M.-C, 1971, „Terres et familles dans un village du Châtillonais", în *Etudes rurales,* 42: 52-104. - TURNBULL C, 1961, *The Forest People,* New York. -VERNANT J.-P, 1981, *Les origines de la pensee grecque,* PUF, Paris. - ZONABEND F, 1980, *La memoire longue, temps et histoires au village,* PUF, Paris.

► *Teritoriu*

STAT

Problema statului este una din cele mai vechi pe care şi le-a pus antropologia. Aceasta este moştenitoarea unei lungi tradiţii filosofice, activă cu deosebire în secolul Luminilor: spirite diferite precum Locke, Diderot, Rousseau au încercat să imagineze geneza unei organizări politice structurate si centralizate pornind de la un stat natural, de la un ansamblu de indivizi independenţi, buni sau răi, inocenţi sau pricepuţi, în funcţie de consideraţiile predominante la fiecare din aceşti autori. Din aceste reconstrucţii speculative se conturează idea unui contract primitiv care ar instaura societatea. Fără a ne opri prea mult asupra avatarurilor noţiunilor de „contract" si de „suveranitate", trebuie totuşi subliniată prevalenta paradigmei juridice în aceste concepţii ale statului. Această paradigmă va fi din nou pusă în discuţie în studiile cu fundament istoric, pe care le întreprind la sfîrsitul secolului al XIX-lea L.H. Morgan (1877) si H.S. Maine (1861) asupra societăţii si, respectiv, asupra dreptului „arhaic".

Este remarcabil că aceşti doi mari deschizători de drumuri, a căror operă va influenta puternic abordările ulterioare ale faptului politic, se preocupă de sublinierea distincţiei existente între cele două mari moduri de organizare, a căror succesiune rezumă evoluţia omenirii: primul întemeiat pe gintă, comună şi trib, al doilea pe teritoriu şi proprietate. Se observă aici o delimitare de ideea unui stat natural căruia i s-ar substitui statul politic, prin voinţa oamenilor legaţi de un contract. în ultimă instanţă este vorba de o opoziţie între două „stări ale societăţii", una primitivă în care predomină legăturile de sînge,' cealaltă instaurată de stat: apariţia proprietăţii şi predominanţa teritorialităţii marchează trecerea de la un mod de organizare la altul.

înlocuirea unei explicaţii care vizează lămurirea condiţiilor obiective si materiale ale apariţiei statului cu ipoteza unui act subiectiv şi concertat nu afec'tează deloc

premisa filosofică a unei veritabile dihotomii între două universuri. Ea lasă să subziste interogaţia inerentă acestei premise şi care priveşte *originea* statului. Astfel ia formă un vast proiect antropologic: admiţînd că există o diferenţă esenţială între stat şi orice altă formă de organizare politică, trebuie identificată natura acestei diferente si cauzele apariţiei unui sistem politic de tip nou.

Bazîndu-se pe datele prezentate de Morgan, Engels (1884) vede în apariţia statului efectul diviziunii societăţii în clase antagoniste. Statul este definit drept instrumentul clasei dominante, care îi permite în mod simultan să menţină ordinea si pacea, asigurînd securitatea societăţii întregi, dar si perpetuarea influentei sale asupra claselor dominate. Această viziune a unui aparat coercitiv care pretinde a se afla „deasupra societăţii" în conştiinţa mistificată a dominaţilor, asigurînd în acelaşi timp înmulţirea fenomenelor de exploatare şi opresiune în profitul unui grup, este în acord cu observarea empirică a unei corespondenţe între dezvoltarea proprietăţii private şi existenţa formelor statale : exemplul grec, german, roman sînt invocate de către Engels pentru a susţine ideea unei înlănţuiri cauzale care reuneşte succesiv proprietatea privată, inegalitatea, opresiunea economică, hegemonia politică. Subiacentă acestei concepţii a genezei statului este teza primatului infrastructurii economice, atît de dragă materialismului istoric. Morgan si Engels au constituit obiectul a două feluri de critici: unele vizînd mai ales caracterul universal al ipotezei cauzale, celelalte recuzînd ipoteza evoluţionistă a unei cercetări privind originea statului. Acestea corespund la două abordări foarte distincte ale fenomenului statal în antropologie.

Abordarea neo-evolutionistă este ilustrată îndeosebi de către J.H. Steward (1955), care a încercat să reconstituie diversele stadii care conduc de la cetele de vînători--culegători la constituirea statului: accentul este pus aici pe rolul irigării, care permite o concentrare foarte intensă a populaţiei si induce necesitatea unei organizări teritoriale elaborate, dar care pretinde mai ales punerea în funcţiune a unei diviziuni a muncii inedite si a unei structuri a puterii mai dezvoltată. Pentru Steward, ca si pentru istoricul K. Wittfogel (1957), dezvoltarea economiei hidraulice ar fi fost un factor determinant în inventarea statului. Reluînd argumentele lui Marx privind existenta unui „mod de producţie asiatic", Wittfogel arată că absenta proprietăţii private în societăţi organizate în comunităţi ţărăneşti este în întregime compatibilă cu dezvoltarea unui aparat politic şi administrativ important. M. Fried (1967) distinge patru stadii succesive: societăţi egalitare, societăţi pe ranguri, societăţi stratificate si societăţi statale. El vede în accesul inegal la resursele de bază, asociat în principal cu o presiune demografică ridicată în limitele unui teritoriu dat, un factor decisiv pentru a explica trecerea la societăţile stratificate si la aparitia statului.

Aprofundarea cunoştinţelor noastre despre statele tradiţionale demonstrează carac-terul relativ al acestor diverse tipuri de explicaţii: de fapt, nu putem reduce la o cauză unică procesul care conduce la formarea unui aparat centralizat si ierarhizat, întin-zîndu-si dominaţia asupra ansamblului unui teritoriu. Pe lîngă factorii ecologici, economici, tehnologici si sociologici, este important să se explice ponderea determinărilor suprastructurale, religioase si ideologice, în instaurarea unei dominaţii trăite în mod spontan de către toţi ca fiind'legitimă. M. Godelier (1984) arată cum formarea statului presupune consimtămîntul prealabil al dominaţilor, care acceptă supunerea lor în schimbul protecţiei celor ce controlează supranaturalul. Apariţia statului este astfel gîndită nu ca produsul pur si simplu al unei situaţii de inegalitate si al unui raport de exploatare, ci ca o consecinţă unică si coerentă a mai multor procese distincte. Ipoteza evoluţionistă uniliniară este serios clătinată de această concepţie, în acelaşi timp reapă'rînd ideea unui schimb primitiv între dominanţi si dominaţi, fără ca asimetria partenerilor să interzică reciprocitatea. Această oscilaţie ciudată între o teorie mecanicistă a apariţiei statului si o tematică vizînd înţelegerea fenomenului în complexitatea sa si care ajunge să reînvie concepţia filosofică'a contractului social, este revelatoare în ceea ce priveşte limitele unei 'reflecţii antropologice care să privilegieze pro-blema originilor. '

Numeroasele cercetări făcute de mai bine de o jumătate de secol de către etnologi atît în Africa si în Oceania, cît si în Asia de Sud-Est, în India si în societăţile amerindiene au modificat considerabil termenii discuţiei. Problema formelor si funcţionării statului în societăţi aparent foarte diferite îi interesează pe cercetători mult mai mult decît problema formării statului. Utilizarea conceptului modern de „stat" este oare pertinentă în universuri care se diferenţiază foarte clar prin organizarea lor socială şi culturală de cele familiare nouă şi cărora li se aplică de obicei acest concept? După S.F. Nadel (1942) statul se poate defini ca un tip de sistem politic ce rezultă din conjugarea a trei factori: o unitate politică fondată pe suveranitatea teritorială, un aparat guvernamental specializat care deţine monopolul violentei legitime si un grup conducător ce se distinge prin formarea si selectarea sa, precum si prin statutul său fată de restul populaţiei si care monopolizează aparatul controlului politic. în acest sens este posibil să fie considerate state formele de guvernare care sînt departe de a avea gradul de complexitate si multitudinea ramificaţiilor ierarhice proprii societăţilor moderne, opunîndu-li-se, cum au făcut-o E.E. Evans-Pritchard si M. Fortes (1940), alte variante de sisteme politice care nu prezintă nici autoritate centralizată, nici instituţii judiciare specializate, nici diferente de rang si de statut si unde grupurile de rudenie reprezintă suportul rolurilor politice.

Astfel formulată, această definiţie a statului rămîne oarecum abstractă. După cum arată H.J. Claessen şi P. Skalnik (1978), statul tradiţional *(early state)* pe care îl studiază antropologii posedă anumite caracteristici care ţin de societăţile nestatale: politicul si legăturile de rudenie se împletesc adeseori, relaţiile de reciprocitate si redistribuire rămîn încă predominante. A. Southall propune chiar noţiunea de „stat segmentar" pentru a califica formaţiunile ce îmbină puterea centralizată si opoziţia între segmentele genealogice. Opoziţia clasică dintre teritoriu şi rudenie mai este oare valabilă în statul tradiţional ? Cum au arătat-o lucrările lui C. Tardits asupra populaţiei bamum din Camerun (1980), organizarea teritoriului se poate întemeia pe extinderea în spaţiu a unui sistem de relaţii între grupurile înrudite provenind din acelaşi ansamblu genealogic. Legăturile de sînge intervin de asemenea într-un mod determinant în alegerea guvernanţilor: puterea este miza unei competiţii în interiorul genealogiei regale si relaţiile dintre monahul desemnat si ceilalţi prinţi nu vor fi niciodată lipsite de tensiune. Strategia regelui urmăreşte în general să limiteze influenta prinţilor, îndepărtîndu-i de aparatul administrativ unde numeşte nobili care nu aparţin liniei sale genealogice si oameni recrutaţi din straturile inferioare, servitori sau chiar sclavi.

Pe lîngă modalitatea de alegere a elitei conducătoare, o altă trăsătură a statelor tradiţionale este complexitatea ritualurilor si rolul conferit elementului simbolic si ideologic. Procesul de sacralizare a suveranităţii, la care se face apel în contexte foarte diferite (Imperiul Inca, regatele africane ale populaţiilor swazi, jukun, shilluk, rukuba, moundang etc.) a dat naştere unor controverse asupra originii şi extinderii fenomenului: ritualurile de încoronare, interdicţiile vizînd persoana regală, reprezentările relative la „incestul regal", tradiţia regicidului ritual atestată în unele societăţi evocă legătura strînsă dintre puterea politică si practici ce demonstrează raportul privilegiat pe care suveranul îl întreţine cu ordinea cosmică si cu puterile supranaturale, participînd la reproducerea acestei ordini. Mai mult decît o religie de stat intervenind ca mod de legitimare a unui raport de forţă politică preexistent, acest ansamblu de credinţe si ritualuri trebuie conceput ca parte integrantă a acestui dispozitiv al puterii pe care îl numim stat.

Numărul mare al cercetărilor privind organizarea politică, ramificaţiile genealogice si reprezentările asociate suveranităţii dovedeşte specificitatea unui tip de stat pe care calificativele „moştenit", „tributar", '„arhaic" sînt departe de a-l epuiza, simplificînd doar o realitate ale cărei contururi se pot întrezări mult mai bine astăzi, mai ales datorită unor investigaţii etnografice şi istorice aprofundate (Izard, 1985; Terray, 1984 ; Perrot, 1982). De asemenea, ne aflăm în posesia unor date foarte precise, nu numai despre instituţii, dar şi despre procesele de decizie de care uzează în cadrul statal

suveranul si consilierii săi. Eficacitatea metodelor antropologiei ne incită la a ne pune întrebarea dacă aplicarea lor în societăţile noastre nu ar fi de natură să ne reînnoiască atitudinea faţă de statul modern: în felul acesta au luat avînt investigaţiile privind centralizarea si configuraţia teritorială a statelor occidentale, reţelele de relaţii care traversează instituţiile si'aparatele, ritualurile si simbolurile asociate puterii. Asemenea extinderi demonstrează universalitatea problematicii antropologice a statului eliberată de obsesia căutării originilor.

MARC ABELES

• CLAESSEN H.J., SKALNIK P. (ed.), 1978, *The Early State,* Mouton, Haga - Paris. -ENGELS F., 1969 (1984), *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats,* M. Verl. Marxistische Blätter, Frankfurt (trad. fr. *L'origine de la famille, de la propriete et de l'Etat,* Editions Sociales, Paris, 1954). - EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M. (ed.), 1940, *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes politiques africains,* PUF, Paris, 1964). - FRIED M.H., 1967, *The Evolution of Political Society,* Random House, New York. - GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel,* Fayard, Paris. - IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche),* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - MAINE H.J.S. (1861) 1931, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas,* Oxford University Press, Londra. - MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society,* Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique,* Anthropos, Paris, 1971). - NADEL S.F, 1942, *A Black Byzantium,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Byzance Noire,* Maspero, Paris, 1971). - PERROT C.-H., 1982, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir au XVIII*[e] *et au XIXe siecle,* Publications de la Sorbonne Paris. - SOUTHALL A., 1968, „A Critique of the Typology of States and Political Systems", în M. Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power,* Tavistock, Londra: 113-140. - STEWARD J., 1955, *Theory of Culture Change,* University of Illinois Press, Urbana. - TARDITS C, 1980, *Le royaume Abron du Gyaman,* these de l'Universite Paris V -Rene Descartes, Paris. - WITTFOGEL K, 1957, *Oriental Despotism,* Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental,* Editions de Minuit, Paris, 1964).

STEWARD Julian Haynes

Născut la Washington în 1902, Julian Haynes Steward a fost, pînă la moartea sa, în 1972, o figură marcantă a antropologiei nord-americane : fondator al ecologiei culturale, teoretician al neo-evolutionismului si al fenomenelor de schimbare culturală, iniţiator al primelor studii despre ariile culturale si pionier al istoriei culturale a indienilor sud-americani (1946-1950), el a ştiut să formeze numeroşi discipoli care continuă pînă în prezent să exploreze aceste diferite direcţii de cercetare. După o iniţiere în ştiinţele naturii, studiază antropologia la Universitatea din Berkeley, unde este influenţat de R.H. Lowie si mai ales de A.L. Kroeber (îsi va susţine doctoratul în 1936). La început profesor la Universitatea din Michigan (1928-1930),' apoi la cea din Utah (1930-1933), el întreprinde cercetări asupra preistoriei Marele Bazin si a populaţiilor pueblos, realizînd o mare anchetă etnografică la indienii shoshone (1936). După'o scurtă trecere pe la Berkeley, lucrează la Washington la Smithsonian Institution si la Bureau of American Ethnology (1935-1946). Mai tîrziu devine profesor la Universitatea Columbia din New York (1946-1952), unde întreprinde o cercetare interdisciplinară despre Porto Rico (1956) si îsi termină cariera la Universitatea Illinois.

Originalitatea lui Steward constă în încercarea sa de a concilia explicaţiile diacronice si sincronice ale proceselor culturale. „Evolutionismul său multiliniar" (1955) este o metodă de a determina regularităţile recurente ale formelor si funcţiilor în societăţi care aparţin unor arii culturale distincte, însă care sînt supuse unor condiţii ecologice omoloage.'Acestea influenţează organizarea muncii si activităţile economice, dînd naştere unor forme comparabile de organizare socială („nucleele'culturale"). Schimbarea culturală este rezultatul unei complexităţi crescînde a modurilor de adaptare la medii înconjurătoare diversificate, ritmate de reorganizări succesive ale dispozitivelor

socio-culturale („nivelele de integrare”). Fiecare „tip cultural” din lume (de exemplu, banda patriliniară) reprezintă un stadiu dintr-o secvenţă evolutivă caracterizată prin combinarea dintre o formă de adaptare ecologică şi un ni’vel de integrare socio-cultural.

P. DESCOLA

► 1936, „The Economic and Social Basis of Primitive Bands”, *în Essays in Honor of A.L. Kroeber*, University of California Press, Berkeley. 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 120, Government Printing Office, Washington DC. 1946-1950, *Handbook of South American Indians*, H.J. Steward (ed.), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 143, 7 vol. 1950, *Area Research: Theory and Practice*, Social Science Research Council, Bulletin no 63, The Council, New York. 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana. 1956, *The People of Porto Rico: A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana. 1959 (coaut. L.C. Faron), *Native Peoples of South America*, McGraw-Hill, New York.

STIMULENTE

Stimulentele sau excitanţii sînt substanţe care duc la creşterea sau modificarea funcţionării normale a inimii si a anumitor sisteme fiziologice (nervos, muscular, respirator, digestiv). Majoritatea stimulentelor sînt de origine vegetală şi conţin alcaloizi (Hocking, 1955). Stimulentele cele mai răspîndite folosite în mod tradiţional sînt: betel, cacao, cafea, coca, kola, mate, tutun si ceai. Numeroase alte vegetale sînt folosite ca stimulente: *kat (Catha edulis* Forsk) în Etiopia şi în Yemen (Radt, 1969), *pituri (Duboisia hopwoodi* F. Murell) si patru varietăţi de *Nicotiana* la aborigenii australieni (Peeters, 1968).

Drogurile stimulente au si efecte euforizante. Obişnuinţa si toxicitatea variază în funcţie de speciile vegetale s’i de dozele utilizate. Principalele moduri de absorbţie ale stimulentelor sînt: infuzia sau decoctul (cafea, cacao, ceai, mate, uneori coca), inhalarea fumului (tutunul, originar din America si răspîndit apoi în întreaga lume), mestecarea (betel, tutun, nuca de kola, coca). Tutunul de betel, utilizat din India pînă în Melanezia, este alcătuit din frunze de betel *(Piper betle* L.), nucă de arec *(Areca catechu* L.) si var sau cenuşă vegetală care eliberează alcaloizii conţinuţi de arec si colorează saliva în roşu. I se adaugă adesea, mai ales în India, diverse substanţe aromatice (vanilie, cuisoare, *Elettaria*, ghimbir etc), pentru a parfuma respiraţia. Frunzele de coca sînt mestecate cu var sau cu cenuşă de *Chenopodium* în întreaga’arie andină. Dintre toate stimulentele de origine vegetală, coca are cele mai nocive efecte asupra sănătăţii. Multe populaţii amerindiene mestecă tutun, cel mai adesea adăugîndu-i var ca să elibereze alcaloizii (Safford, 1917; Cooper, 1963; Peeters, Barrau, 1969). Nuca de kola *(Cola nitida*, Schott si Endl; *Cola acuminata*, Schott si Endl) este utilizată în toată Africa. Banalizate la maximum la ora actuală, aceste stimulente erau rezervate pe vremuri unor personaje sau unor circumstanţe speciale. Coca era rezervată pentru Inca, pentru familia sa si pentru preoţi, tutunul’si coca sînt utilizate în numeroase grupuri amerindiene cu ocazia curelor samanice si terapeutice (Tschopick, 1963), iar în India ofrandele de tutun de betel fac parte din ceremoniile legate de căsătorie (Gowda, 1951), însă joacă un rol important si în relaţiile interpersonale cotidiene, asa cum se întîmplă la populaţia hanunoo din Filipine (Conklin, 1958). Utilizările terapeutice ale acestor diferite stimulente sînt numeroase si larg răspîndite. Proprietăţile lor le-au făcut să intre, începînd cu secolul al XVII-lea, în farmacopeele savante occidentale. Numeroase obiecte, adesea preţioase, sînt legate de utilizarea unor stimulente precum tutunul de betel, coca sau tutunul (cutii, cupe pentru nuci, vase pentru var, spatule, scuipători, pipe etc). O întreaga artă a preparării si prezentării băuturilor stimulente s-a dezvoltat în China, în Mexic (cacao), ca şi în întregul Occident.

A. PEETERS

• CONKLIN H.C., 1958, „Betel Chewing among the Hanunoo", în *Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress*, paper 56, National Research Council of the Philippines, University of the Philippines, Special Reprint, Quezon City. - COOPER J.M., 1963, „Stimulants and Narcotics", în J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, 5 : 525-558, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, Bulletin 143. - GOWDA M., 1951, „The Story of Pan Chewing in India", *în Botanical Museum Leaflets Harvard University*, 4 (8): 181-214. - HOCKING G.M., 1955, *A Dictionary of Terms in Pharmacognosy and Other Divisons of Economic Botany*, Charles C. Thomas, Springfield, Illinois. - PEETERS A., 1968, „Les plantes masticatoires d'Australie", în *Journal dAgriculture tropicale et de Botanique appliquee*, 35 (4, 5, 6): 157-171. - PEETERS A., BARRAU J., 1969 Chaux et plantes masticatoires", în *Proceedings of the 8 International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokio - Kyoto, 1968, 3 : 29-32. - RADT C, 1969, „Contribution â l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante: le kat au Yemen (note preliminaire)", în *Journal dAgriculture tropicale et de Botanique Appliquee*, 26 : 215-243. -SAFFORD W.E., 1917, „Narcotic Plants and Stimulants of the Ancient Americans", în *Annual Report for 1916*, Smithsonian Institution, Washington DC: 387-424. - TSCHOPIK H. Jr., 1963, „The Aymara" în J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, t. II: 556-572, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, Bulletin 143. - WISSLER C, 1937, *The American Indians*, Peter Smith, Gloucester, Massachusetts.

STRATIFICARE SOCIALĂ

Criteriile care permit delimitarea formelor de stratificare socială au fost multă vreme definite plecînd de la o schemă de inspiraţie evoluţionistă. S-a încercat punerea lor în corespondentă cu tipuri de formaţiuni sociale, accentul căzînd pe opoziţia dintre societăţile segmentare (sau de ascendentă) si societăţile moderne, statale, în care ierarhia claselor sociale se bazează pe locul ocupat de fiecare dintre ele în procesul de producţie.

Societăţile „nestatale", în care predomină relaţiile de rudenie şi de alianţă, sînt caracterizate prin „forme elementare de stratificare socială" (R. Bastide): inegalităţile „naturale" de vîrstă si de sex induc privilegii si obligaţii, nu doar între persoane, ci si între grupurile sociale (Balandier, 1969). în Polinezia, la populaţia tikopia studiată de R. Firth (1936), şefii celor patru clanuri si cei ai neamurilor importante aveau o preeminentă sancţionată în plan ritual. De asemenea, la nueri, Evans-Pritchard distinge neamurile „aristocratice", definite prin anterioritatea stabilirii lor si prin exercitarea anumitor funcţii rituale, de neamurile oamenilor de rînd, adesea'de origine dinka. Asemenea ierarhii de rang între neamuri, clanuri sau triburi - legitimate de distincţii ceremoniale, funcţionale sau politice - se regăsesc în multe dintre societăţile studiate de către antropologi si se bazează pe apropierea genealogică în raport cu cei vii sau cu cei morţi (ancestralitate), sau pe un principiu de „senioritate" („oasele" societăţilor turco-mongole din stepele asiatice).

Mai complexe sînt ierarhiile înscrise într-o separare a funcţiilor - rituale, militare, productive, politice - îndeplinite de clasele de vîrstă care se succedă în timp, cele determinate de ritualuri - iniţieri -, legate uneori de distincţii funcţionale (de exemplu, vînătorii) si, în sfîrsit, cele instaurate de ordinea inegalita'ră care guvernează schimburile ritualizate *(potlach)* sau succesiunea la anumite titluri... Aceste ierarhii deschid, în cadrul unei societăţi, posibilităţi diferite pentru iniţiativele individuale sau pentru strategiile colective. '

Multă vreme, antropologii au opus aceste forme „elementare" de stratificare unor forme mai complexe asociate constituirii statului, chiar dacă erau siliţi să recunoască existenta unor forme intermediare (societăţile organizate în „şefii"). Totuşi, începînd cu anii '60,' se vor face mai puţine încercări de a defini ordini globale sau „sisteme", atenţia cercetătorilor concentrîndu-se asupra reexaminării criteriilor de stratificare si a elaborării unor noţiuni apte să explice si să stabilească noi cadre teoretice. Astfel, anumiţi reprezentanţi' ai antropologiei economice marxiste, definind raporturile sociale prin funcţia pe care acestea o ocupă în sfera reproducerii si mai puţin în cea a producţiei

(Meillassoux, 1977), critică distincţia dintre forme simple si forme complexe de stratificare socială, identificînd antagonisme de clasă între „fraţii mai mari", pe de o parte, si „mezini", femei si dependenţi, pe de altă parte.

Deplasarea interesului către reproducere, în special către reproducerea demografică, a pus accentul pe durată: cicluri agricole, timp viager, transmitere între generaţii. Privilegiul acordat acestui tip de analiză aduce în discuţie distincţia, moştenită de la H.S. Maine si H. Spencer, dintre societăţile în care raporturile sociale se stabilesc în funcţie de statutul persoanelor si societăţile în care domină raporturile contractuale, inchi'zînd aici si societăţile moderne cu clase, asa cum au arătat-o, de exemplu, lucrările istoricilor despre constituirea proletariatului în cadrul diferitelor naţiuni europene.

Deplasări comparabile se observă în analiza formelor de stratificare socială „com-plexă": ordine, caste şi clase sociale.

Mai ales istoricii au analizat ierarhiile „ordinelor" sau „stărilor" (în germană *Stände)* în lumea antică si medievală. După o lungă eclipsă, schema trifunctională pusă în evidentă de G. Dumezil în cele mai vechi reprezentări ale societăţilor'indo-europene, care împarte societatea în trei ordine - cei care se roagă *(oratores),* cei care luptă *(bellatores)* si cei care lucrează *(laboratores)* -, reapare în nordul Franţei în secolele al XI-lea - al XII-lea (Duby, 1978) si va constitui un cadru potrivit de clasificare pentru explicarea raporturilor socio-economice tradiţionale din Europa. în al său *Traite des ordes et simples dignites* apărut în 1610, magistratul Charles Loyseau a generalizat această repartiţie juridico-legală a drepturilor, privilegiilor si obligaţiilor fiecăruia dintre „ordine" şi ale subdiviziunilor lor, stările *(estats).* Această ierarhie a ordinelor se regăseşte în India în sistemul statutar al celor patru *varna* : vechile texte sacre, precum „tratatele despre dispoziţia naturală a lucrurilor" disting funcţiile sacerdotale ale brahmanilor, cele de autor'itate si de putere ale războinicilor *(ksatriya),* cele ale crescă-torilor-culegătorilor si negustorilor *(vaiiya)* si, în sfîrsit, cele'ale slujitorilor *(iudra).* A.M. Hocart si G. Dumezil au încercat să arate că această ierarhie nu se înscrie pe o axă liniară, ci este rezultatul unor serii de dihotomii si de asamblări succesive (Dumont, 1966). Asemenea sisteme de distincţii statutare - între aristocraţi si oameni obişnuiţi, între oameni liberi si sclavi, între'preoţi si războinici etc. - se observă în societăţi extrem de diferite, precum cele ale kasinilor' din Birmania (E.R. Leach), ale maurilor si tuaregilor din Sahara sau ale populaţiilor hausa si wolof din Africa de Vest.

în ciuda reprezentării pe care o au despre ele însele, societăţile organizate în caste, cunoscute mai ales în India, sînt departe de a constitui sisteme ierarhice la fel de coerente ca sistemele bazate pe ordine. Termenul „castă", de origine portugheză, poate să trimită atît la rasă, cît şi la specie; în general, el traduce ceea ce hinduşii numesc *jăti,* termen care se aplică si tuturor tipurilor de specii vegetale sau animale. Totuşi, în general, trei criterii sînt folosite pentru a defini acest tip de grupare socială (C. Bougle, reluat de Dumont, 1966): endogamia matrimonială, ierarhizarea şi diviziunea socială a muncii. Unii antropologi au propus analizarea în aceşti termeni a anumitor societăţi africane, de exemplu tuculerii (Y. Wane, 1969) sau wolofii (A.B. Diop, 1981), însă cei mai mulţi preferă să rezerve termenul de „castă" pentru descrierea, în cadrul acestor societăţi,'a grupurilor de artizani specializaţi sau de artişti ambulanţi.

' Clasele sociale au fost studiate mai ales de sociologi, aceştia inspirîndu-se din două tradiţii a căror origine se află în opera lui Marx si a lui Max Weber. Doar antropologii marxişti au încercat să identifice, în funcţie de repartizarea inegală a mijloacelor de pro-ducţie,'raporturile de clasă dintre grupurile de vîrstă sau de sex sau cele din cadrul societăţilor bazate pe ordine (Godelier, 1984). Aceste analize le-au permis să înţeleagă mai bine transformările contemporane ale acestor societăţi, însă, dacă ele pun în evidentă raporturile de exploatare, ele recunosc de asemenea că cel mai adesea aceste distincţii statutare sînt supuse altor forme de legitimare (religioasă, politică) decît distincţiile dintre clase.

Studierea proceselor de schimbare a identităţii statutare si etnice în anumite societăţi africane, de exemplu populaţia mossi din Burkina Fasso (Izard, 1985), readuce, totuşi, în discuţie problema etanşeităţii grupurilor statutare si a rigidităţii ierarhiilor.

Tot astfel, istoricii care au studiat „venalitatea” slujbelor care permiteau intrarea în rîndul nobilimii în secolele al XVII-lea - al XVIII-lea au demonstrat împrospătarea constantă a acestui ordin, care a afirmat totuşi întotdeauna privilegiile naşterii si ale purităţii sîngelui.

Aceste lucrări contribuie la nuanţarea opoziţiei, moştenită de la evolutionism, dintre formele simple si cele complexe de stratificare, la fel ca acele lucrări care investighează în prezent raporturile dintre înrudire si politică. O genealogie poate să reprezinte locul în care este înscrisă o ordine ierarhică în acelaşi fel ca si o taxonomie provenită din reprezentările diviziunii muncii - asa cum stau lucrurile într-un sistem cu caste -, sau ca una rezultată în urma reprezentării unui ansamblu de funcţii sociale legate organic între ele - asa cum se întîmplă în cazul unei ierarhii a ordinelor. Aceste ultime forme, „complexe”, au fost adesea codificate prin corpuri sau colegii specializate - preoţi, jurişti etc. - pentru a le fi legitimată preeminenta. Aşadar, este vorba despre discursuri cuprinzînd enunţuri performative care permit clasarea „ideologică” (Dumezil) sau „în imaginar” (G. Duby) a membrilor societăţii. Ele pun la dispoziţia cercetătorilor scheme de inteligibilitate pe care aceştia nu ar putea să le ocolească, avînd iluzia că pot să acceadă direct la realităţile obiective subiacente.

J. SCHMITZ

• BALANDIER G., 1969, *Anthropologie politique,* PUF, Paris. - DIOP A.B., 1981, *La societe Wolof, tradition et changement. Les systemes d'inegalite et de domination,* Karthala, Paris. -DUBY G, 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme,* Gallimard, Paris. - DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus, essai sur le systeme des castes,* Gallimard, Paris. - FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia,* Allen & Unwin, Londra. - IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (bassin de la Volta Blanche),* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge -Paris. - MEILLASSOUX C, 1977, *Terrains et theories,* Anthropos, Paris. - NICOLET C, 1966, *L'ordre equestre a l'epoque republicaine, definition juridique et structures sociales,* Paris. - SMITH M.G., 1960, *Government in Zazzau: A Study of Zaria in Northern Nigeria, from 1800 to 1950,* Oxford University Press, Londra. - WANE Y., 1969, *Les Toucouleur du Fouta Tooro (Senegal). Stratification sociale et structure familiale,* Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar.

STRĂMOŞI

Moartea nu-l transformă automat în strămoş pe cel care a decedat. în numeroase societăţi, această transformare se produce în urma unei treceri ritualizate, care poate să se desfăşoare în doi timpi, asa cum arată practica foarte răspîndită a dublelor înmormîntări (Hertz, 1906-1907):' prima înmormîntare este consacrată tratării cadavrului si marchează începutul unei perioade nefaste - în timpul căreia spiritul mortului este răuvoitor, pe cînd cea de-a doua transformă acest spirit în strămoş, oferind ocazia unei reafirmări a coeziunii grupului. Victimele unor morţi tragice (indivizi decedaţi de moarte violentă, femei moarte la naştere etc.) nu au acces la a doua trecere rituală (si, de altfel, chiar si prima trecere îmbracă, în general, un caracter specific, pe măsura pericolului care trebuie îndepărtat) si rămîn pentru totdeauna spirite rătăcitoare, periculoase pentru cei vii.

Pentru grup si pentru individul din interiorul grupului, strămoşul este o fiinţă la care trebuie să te raportezi si pe care trebuie să o onorezi prin intermediul unor ritualuri potrivite, atît pentru a-l tine la distantă de treburile celor vii, cît si pentru a-i solicita intervenţia. Poziţia unui strămoş poate fi definită fie printr-o relaţie genealogică reală cu descendenţii săi, fie printr-o genealogie mai mult sau mai put'in fictivă. In primul caz, e vorba de strămoşi „apropiaţi”, al căror cult priveşte doar o mică unitate socială, de la grupul de descendenţă apropiat pînă la unitatea domestică; în al doilea caz, e vorba despre strămoşi mitici, fondatori de clan, de trib, de grup etnic. Strămoşii mitici sînt, în cea mai mare parte a cazurilor, figuri transcendente, fie că sînt identificaţi cu animale

„totemice" (triburile australiene, indienii din America de Nord), fie că sînt identificaţi cu eroi al căror caracter de strămoşi eminenţi si îndepărtaţi le conferă o natură apropiată de cea a zeilor. Ruptura între strămoşii apropiaţi şi strămoşii mitici poate să nu fie radicală: se trecea adesea de la unii la ceilalţi pe baza unei continuităţi genealogice al cărei fundament tine cont de istoria recentă a grupului, legitimîndu-i existenta printr-o raportare la circumstanţele întemeierii sale. Dacă strămoşii îndepărtaţi sînt garanţii normelor si ai valorilor societăţii, în schimb de la strămoşii apropiaţi provin modalităţile de transmitere : drepturi, privilegii, bunuri etc. Un strămoş transmite întotdeauna ceva descendenţilor săi care, în schimb, îl cinstesc; de fapt, descendenţii sînt cei care îl fac pe strămoş, în asa fel încît, la moarte, existenta unei descendente este cea care permite, într-o situaţie normală, transformarea defunctului în strămoş. Accesul la statutul de strămoş poate să depindă de locul defunctului în unitatea de descendentă si, precum în China clasică, poate să nu excludă femeile.

Societăţile din Africa neagră, din China si Japonia au instituit ancestralitatea si sistemul de filiaţie si de transmitere care îi este asociat ca fundament al ordinii sociale si al reproducerii sale. în China, un altar familial poate să adăpostească pietrele strămoşilor patriliniari care se întind pe un număr important de generaţii, mergînd, uneori, pînă la douăzeci şi cinci; obligaţiile morale şi sociale ale celor vii au la bază pietatea fată de morţi. Pentru Africa neagră, M. Fortes (1959), pornind de la lucrările sale despre populaţia tallensi din Ghana, a arătat relaţia fundamentală care există între cultul strămoşilor si instituţiile juridice care reglementează faptele legate de transmiterea drepturilor sau bunurilor. Această legătură dintre vii si morţi, pusă în evidentă prin riturile funerare si inseparabilă de o relaţie a societăţii cu pământul, a fost analizată si de J. Goody (1962).

în legătură cu cele spuse mai sus, trebuie să distingem cultul strămoşilor de cultul morţilor. De exemplu, Occidentul creştin îi cinsteşte pe morţii săi si unii dintre ei, sfinţi sau eroi laici, devin obiectul unui „cult", însă defuncţii nu joacă nici un rol (în afara unei raportări spirituale) în treburile celor vii. în schimb, în societăţile care cunosc cultul strămoşilor, aceştia sînt figuri de autoritate şi, prin urmare, ei nu sînt binevoitori decît atîta vreme cît cei vii nu transgresează ordinea lucrurilor; în caz contrar, ei îsi judecă descendenţii si îi pedepsesc.

G. KRAUSKOPFF

• AUGE M., 1982, *Genie du paganisme*, Gallimard, Paris. - BLOCH M., 1971, *Placing the Dead : Tombs Ancestral Villages and Kinship Organisation* in *Madagascar* Seminar Press Londra - New York. - BLOCH M., PARRY J. (ed.), 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge. - FORTES M., 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *(Edipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, Paris, 1974). - GOODY J., 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford University Press, Stanford. - HERTZ R., 1970, (1906-1907) *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris. - SMITH R.J., 1974, *Ancestor Worship in Contemporay Japan*, Stanford University Press, Stanford. - VERNANT J.-P, GNOLE G., 1982, *La mort, les morts dans les societes anciennes*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - WOLF A.P (ed.), 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford.

► *Clan. Descendenţă. Persoană. Politeism*

STRUCTURALISM

Sub pretextul surprinderii aceleiaşi intenţii „teoretice" în unele opere aproape contemporane (cele ale lui L. Althusser, R. Bart'hes, *M.* Foucault, J. Lacan si C. Levi-Strauss), o istorie a ideilor scrisă în grabă a pretins să descopere, în anii '60, elementele unei doctrine, adică ale unei ideologii, presupusă a fi dominantă în discipline extrem de diverse precum lingvistica, analiza textelor literare, antropologia, psihanaliza si filosofia. S-a crezut că s-ar putea susţine, mai ales în Franţa si în Statele Unite, existenta unui structuralism

generalizat, fată de care Levi-Strauss, cel care a introdus acest termen în antropologie, s-a elimitat încă de la început. Structuralismul *în antropologie* este un ansamblu de cercetări care si-ar găsi unitatea, chiar potrivit lui Levi-Strauss, în aplicarea la anumite ordine de fapte bine delimitate si în funcţie de anumite modalităţi strict definite ale unei metode de cunoaştere, analiza structurală. Pentru unii antropologi (Sperber, 1968), această unitate ar consta în exprimarea unui punct de vedere teoretic asupra naturii socialului si, implicit, asupra obiectului antropologiei. Astăzi, în opera lui Levi-Strauss, prescripţiile analizei structurale par dificil de separat de concepţiile despre social care se exprimă prin intermediul acestora si care întemeiază legitimitatea metodei. Dar dacă vrem cu orice preţ să considerăm structuralismul o doctrină antropologică propunînd un model teoretic, după modelul celor cărora le-a fost opus, trebuie să ne amintim că nu există nici un acord în ştiinţele sociale în legătură cu ceea ce este cu adevărat o teorie, putînd fi întîlnite mai multe categorii de modele, de la cele care pretind că propun o explicaţie totalizantă a faptelor sociale, pînă la cele care nu sînt construite decît pentru a orienta cercetarea înspre inventarea unor procedee operatorii destinate să permită generalizări care să fie, la început, „locale". Dacă este un model teoretic, structuralismul lui Levi-Strauss tine de această a doua categorie de modele, a căror funcţie este, în principal, euristică. Distincţia dintre metodă si teorie, dintre analiză structurală si structuralism apare în acest fel ca extrem de artificială.

La început, Levi-Strauss preia anumite principii de metodă din lingvistica structurală, mai ales din fonologie, pentru a introduce în studierea faptelor sociale o rigoare comparabilă cu cea care predomină în investigarea faptelor de limbaj. Aplicarea acestor principii urmăreşte, în primul rînd, delimitarea obiectelor care trebuie supuse analizei si identificarea „planului de referinţă" pertinent. Se pune problema de a circumscrie categoriile de fenomene pe care activitatea inconştientă a spiritului le organizează în ansambluri semnificative omogene si al căror caracter de sistem trebuie pus în evidentă. Aceste ansambluri sînt examinate din punctul de vedere al relaţiilor - de ordin paradigmatic si sintagmatic - care asociază între ele elemente minimale, reale sau virtuale, dotate cu valoare poziţională. Demersul care trebuie adoptat constă în construirea tabelului posibilelor permutări între aceste elemente si în socotirea acestui tabel ca fiind singurul obiect veritabil al analizei pentru degajarea regulilor de combinare ale acestuia. Obiectivul care trebuie atins este descoperirea unor relaţii necesare (Levi-Strauss, 1962).

Totuşi, dorinţa lui Levi-Strauss de a socoti lingvistica drept un model ştiinţific de referinţă nu se explică doar prin constatarea progreselor semnificative pe ca're le-a permis adoptarea metodei structurale în analizarea faptelor de limbaj, constatare care le-ar impune celorlalte ştiinte sociale să urmeze exemplul lingvisticii (Levi-Strauss, 1958). într-adevăr, dacă o disciplină recurge la metodologia altei discipline, aceasta implică cu necesitate ipoteza unei analogii de structură între fenomenele studiate, ceea ce nu înseamnă că ar fi vorba despre o identitate de natură. Dacă Levi-Strauss, departe de a opera un simplu transfer de metodă, a conceput un model antropologic structural care este în raport cu antropologia ceea ce modelul lingvistic structural este în raport cu lingvistica, aceasta se întîmplă în funcţie de anumite ipoteze (dacă vrem, cu caracter „teoretic") cu privire la natura faptelor sociale si, prin aceasta, cu privire la vocaţia ştiinţei antropologice. Dacă ne gîndim la opţiunile care predominau pînă în acel moment în cîmpul disciplinei, caracterizate de folosirea excesivă a determinărilor cauzale (istorice sau funcţionale), întrevedem importanta „răsturnării de metodă" (L. de Heusch) operate de Levi-Strauss. Aceste intuiţii care au căpătat formă de-a lungul întregii sale opere, fără ca orizontul analizei să rămînă rigid si nesupus unor revizuiri notabile, fac corp comun cu metoda structurală si constituie împreună cu ea structuralismul antropologic.

Nu am putea să enumerăm aici toate ideile directoare care definesc, la fel ca si principiile metodei, acest structuralism. Totuşi, trebuie să evocăm încă de la început postulatul care guvernează analiza sistemelor de înrudire si de alianţă, potrivit căruia

viata socială, în diversele sale forme, este alcătuită din sisteme ale circulaţiei semnelor care îi conferă societăţii caracterul unei imense reţele de schimburi simbolice. Acest postulat este inseparabil de ipoteza care se află la baza analizei miturilor si a gîndirii simbolice în general, aceea că structura sistemelor simbolice trimite, în ultimă instanţă, la aptitudini umane universale, ele însele legate de legile activităţii inconştiente a spiritului. Rezultă că, pentru Levi-Strauss, scopul ultim al antropologiei nu ar^ putea fi alcătuirea unui catalog al variaţiilor culturale pe care le ordonează prin intermediul comparaţiilor, ci, mai degrabă, contribuţia la o „mai bună cunoaştere a gîndirii obiective si a mecanismelor sale" sau elaborarea unui „inventar al incintelor mentale". Am putea să menţionăm si alte ipoteze majore, de exemplu cea care face din spirit „un produs si o parte'a lumii", astfel încît, în mişcarea de intelectie, „spiritul îndeplineşte anumite operaţii care nu diferă, în natura lor, de cele care se'derulează în lume de la începutul timpului" (Levi-Strauss, 1983). Pentru cititorul lui Levi-Strauss, dificultatea nu constă în reperarea ideilor directoare ale operei acestuia, adică în reunirea lor într-un corpus de propoziţii generale, ci în descoperirea legăturilor, în mod sigur profunde, dintre metoda de analiză si ipotezele generale care justifică întrebuinţarea acesteia sau, pentru a recurge la limbajul său, dintre „concluziile etnologice" la care ajunge si „mijloacele" folosite pentru a ajunge la ele. Totuşi, putem să nuanţăm această întrebare implicită, amintindu-ne că Levi-Strauss nu a pretins niciodată că domeniile care tin de analiza structurală ar constitui împreună întregul cîmp al antropologiei si nici că demersul structuralist ar avea vocaţia de a explica totalitatea faptelor sociale si culturale.

Astfel, pare imposibil ca structuralismului antropologic să-i fie asigurat un statut epistemologic precis. într-adevăr, oricui îi este îngăduit să utilizeze opera lui Levi--Strauss, uneori chiar în ciuda punerilor în gardă ale autorului, atît din punctul de vedere al filosofiei si al esteteticii, cît si din punctul de vedere al moralei. Din această combinaţie extraordinară dintre o metodă, care s-a dovedit extrem de fecundă în domeniul înrudirii, şi idei de factură generală despre om, societate şi natură, putem să reconstituim istoria intelectuală a lui Levi-Strauss: el a evocat adesea figurile celor care i-au hrănit inspiraţia, de la Montaigne la Granet si Jakobson, trecînd prin Rousseau, Marx, Morgan, Boas, Durkheim, Saussure si Mauss. Ar fi mai puţin simplu (fără îndoială, din pricina lipsei de distantă) să ne pronunţăm asupra influentei exercitate de această operă asupra dezvoltării studiilor antropologice. Putini antropologi si-au manifestat adeziunea la structuralism, dacă înţelegem prin aceasta adoptarea unor poziţii metodologice si a unor concepţii generale subiacente structuralismului. Dacă, dimpotrivă, am lua în considerare utilizarea analizei structurale, am putea să arătăm că audienta operei a fost considerabilă mai ales în cîmpul cercetărilor în care această metoda s-a ilustrat prin lucrări de prim-plan, care au schimbat în întregime perspectiva asupra acestor domenii (înrudire, mit).

E.R. Leach (1970) a spus despre Levi-Strauss că reuşeşte să-si convingă cititorul datorită seducţiei pe care o exercită asupra sa. Această observaţie a părut severă în epocă, însă ea nu mai pare la fel si astăzi, dacă termenului de „seducţie" i se acordă întregul său sens. Mai mult decît o'teorie globală, din care unii au dorit să facă, în mod conjunctural, o teorie dominatoare, structuralismul lui Levi-Strauss poate fi considerat expresia unei întreprinderi radicale singulare, la care trebuie să se raporteze orice proiect antropologic. Iată paradoxul unei opere care, deşi „atipică" (Sperber) în contextul disciplinei, serveşte, totuşi, ca model de referinţă. Dacă asa stau lucrurile, aceasta se întîmplă pentru că, spre deosebire de „teoriile" de odinioară, dintre care unele au viată grea în prezent, structuralismul a dorit să reconcilieze, potrivit spuselor lui Levi--Strauss, „sensibilul şi inteligibilul, arta şi logica".

M. IZARD, G. LENCLUD

• BELLOUR R., 1979, „Entretien avec Claude Levi-Strauss", în *Claude Levi-Strauss* (texte de şi despre el adunate de R. Bellour şi C. Clement), Gallimard, Paris. - DOSSE F., 1991, *Histoire du structuralisme*; t. I, *Le champ du signe, 1945-1966*, La Decouverte, Paris. -

DUCROT O. *et al.*, 1968, *Qu'est que le structuralisme ?,* Le Seuil, Paris. - LEACH E.R., 1970, *Levi-Strauss,* Fontana, Londra (trad. fr. *Levi-Strauss,* Seghers, Paris, 1970). - LEVI--STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris. 1962, *Le totemisme aujourd'hui,* PUF, Paris. 1983, *Le regard eloigne,* Plon, Paris. - SPERBER D., 1968, *Qu'est que le structuralisme?;* t. III, *Le structuralisme en anthropologie,* Le Seuil, Paris. 1982, *Le savoir des anthropologues,* Hermann, Paris. - „Structuralism", în *French Yale Studies,* 1966, 36-37.

STRUCTURĂ

Numeroasele lucrări consacrate noţiunii de „structură" concordă în privinţa recunoaşterii importantei acesteia pentru dezvoltarea ştiinţelor sociale. Totuşi, identitatea acestei noţiuni pare dificil de surprins datorită varietăţii sensurilor sale. R. Boudon (1968) a arătat că definiţiile date structurii diferă foarte mult, în funcţie de rolul care îi este atribuit acestui termen, descriptiv - dacă serveşte doar la sublinierea caracterului sistematic al unui obiect al realităţii sociale - sau euristic - dacă folosirea sa implică formularea unei ipoteze care să explice acest caracter sistematic. în primul caz, noţiunea de „structură" tine de o definiţie inductivă si se aplică realităţii empirice, pe cînd în cel de-al doilea, ea tine de o definiţie „efectivă" (Boudon) si se raportează la modelele construite în funcţie de realitatea empirică.

în cadrul diferitelor definiţii inductive ale acestei noţiuni, „structura este ceea ce dezvăluie analiza internă a unei totalităţi" (Pouillon, 1966): prezenţa a cel puţin două elemente constitutive, existenta unor relaţii constante între aceste elemente, ordonarea într-un sistem a acestor relaţii. Această ultimă proprietate impune o dublă regulă metodologică, potrivit căreia, pe de o parte, nici un element care aparţine unui ansamblu structurat (unei totalităţi) nu poate fi luat în considerare în mod izolat si, pe de altă parte, un ansamblu structurat nu poate fi redus la suma elementelor sale. Folosirea termenului de „structură" vizează evidenţierea conceptuală a dispunerii ordonate a părţilor unui întreg si permanenta raporturilor care întemeiază această dispunere. Structura este văzută ca un atribut intern al realităţii examinate. în acest caz, noţiunea de „structură" este utilizată ca un echivalent al celei de „sistem" sau de „organizare", în ciuda diverselor încercări de a delimita sensul acestor termeni.

Principalul cîmp de aplicare al noţiunii de „structură", înţeleasă în această accepţie realistă, este studierea societăţii (a relaţiilor sociale), concepută, începînd de la Spencer, după modelul analog al organismului. Fiind utilizat de antropologia britanică, conceptul de „structură" va căpăta un loc central în vocabularul etnologic, în asemenea măsură încît s-a putut vorbi, în cazul lui Radcliffe-Brown si al discipolilor săi, despre „structuro--functionalism" sau chiar despre o „scoală structurală" (M. Fortes). Această scoală înlocuia tendinţele individualizante ale explicaţiei istorice aplicate instituţiilor sociale cu idei generalizante, capabile să ducă la „înţelegerea teoretică" (Radcliffe-Brown). Noţiunea de „structură" se află chiar în centrul acestui proiect. La Radcliffe-Brown (1952), în ciuda cîtorva variaţii apărute în concepţia sa, structura socială desemnează reţeaua continuă de relaţii sociale care există în mod concret între indivizii care ocupă anumite poziţii definite.'Aşadar, ea este o aranjare reală a unor elemente reale din rîndul cărora nici unul nu are existentă decît ca element al reţelei structurale. Astfel, pentru etnologul britanic, structura de înrudire a unei societăţi oarecare constă într-un număr nedeterminat de relaţii diadice care unesc o persoană cu alta. în acest caz, trebuie făcut un inventar al structurilor înrudirii, izolînd trăsăturile caracteristice ale fiecăreia dintre ele, permitînd clasarea unora în raport cu celelalte si, în sfîrsit, aducînd, prin comparaţie, diversitatea acestor structuri la o anumită ordine bazată pe acţiunea principiilor structurale recurente (Levi-Strauss, 1958). Compararea structurilor,'adică aranjarea relaţiilor specifice fiecăreia dintre ele, conduce la stabilirea unei tipologii în funcţie de asemănările dintre aceste structuri.

Aceste concepţii despre structura socială vor fi amendate în diferite sensuri de către M. Fortes, R. Firth sau S.F Nadel, fără ca modificările propuse (încorporarea dimensiunii

temporale în structură, luarea în considerare a tensiunilor si conflictelor, acordarea unui rol mai important opţiunilor individuale si variaţiilor de formă care decurg din aceasta, recunoaşterea pluralităţii structurilor etc.) să producă o ruptură în raport cu accepţia empirică a noţiunii. Lucrările lui Evans-Pritchard, mai ales cea despre nueri (1940), au marcat din acest punct de vedere o semnificativă nuanţare a discuţiilor, asa cum arăta L. Dumont. Deşi Evans-Pritchard înţelege prin structură socială ori'ce relaţie între grupuri, cu condiţia ca ea să fie înzestrată cu un grad ridicat de coerentă si de stabilitate, arătînd, în cazul nuerilor, că identitatea fiecărui grup constă în raporturile sale, de fuziune sau fisiune, cu alte grupuri, el introduce opoziţia, element constitutiv al oricărei structuri si contradicţia, calitate inerentă structurii (D. Pocock). Grupurile sînt relativizate în favoarea relaţiilor (de fapt sau reprezentate) pe care le întreţin între ele, structura tinzînd să alunece din zona trăirii într-o zonă conceptuală, dovedind astfel „trecerea de la funcţie la semnificaţie" *(ibid.).*

Lui Levi-Strauss îi revine meritul de a fi introdus în antropologie o concepţie despre structură care se delimitează de tradiţia ce o proiecta în legătură cu o definiţie inductivă (1958). Puternic marcat de achiziţiile fonologiei structurale, el va înlocui analogia biologică specifică structuro-functionalismului britanic cu modelul logic al limbajului, pentru a analiza faptele care tin de orizontul înrudirii, trecînd apoi la studierea miturilor si a funcţiei simbolice în'general. în analiza structurală, principiul fundamental este acela că Inotiunea de «structură» nu se raportează la realitatea empirică, ci la modelele construite în funcţie de aceasta" *(ibid.).* Ea este un sistem, însă un sistem care rămîne identic de-a lungul transformărilor. Aşadar, ea începetează să fie o aranjare reală pentru degajarea căreia ar fi suficientă observaţia si devine o proprietate a organizării interne, supuse la început analizei prin intermediul *unui* ansamblu cultural sau social dat. Structura este extrinsecă fenomenelor studiate pentru că ea este „sintaxa transformărilor" (J. Pouillon) care permit trecerea de la un ansamblu organizat la un altul, un ansamblu fiind conceput ca variantă a celuilalt, iar suma ansamblurilor fiind socotită rezultatul unei analize combinatorii. Structura este această configuraţie de elemente diferenţiale, aranjate în funcţie de unele formule precise ale unor opoziţii corelative, prezentă în mod efectiv într-o'realizare socială sau simbolică particulară (un sistem de înrudire, un mit), însă doar în măsura în care face din această realizare o variantă dintre multele posibile. Structura nu are semnificaţie decît în raport cu evantaiul acestor posibilităţi. Spre deosebire de comparativismul antropologilor anglo-saxoni, comparaţia de inspiraţie structuralistă se referă la diferentele care trebuie ordonate.

Dumont a demonstrat utilitatea acestei noţiuni de „structură" - înţeleasă în accepţia sa structuralistă - pentru analiza antropologică a ideologiei specifice unei mari civilizaţii (1966). în lucrările sale, el a propus o distincţie între două forme de opoziţie din interiorul unei structuri: cea echistatutară sau simetrică (în care cei doi termeni au acelaşi statut, după modelul opoziţiei distinctive din fonologie) si cea ierahică sau asimetrică (în care inversiunea este semnificativă).

G. LENCLUD

• BOUDON R., 1968, *A quoi sert la notion de structure ?,* Gallimard, Paris. - DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Le systeme des castes et* ses *implications,* Gallimard, Paris. -EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People,* Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote,* Gallimard, Paris, 1968). - LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale,* Plon, Paris. - POUILLON J., 1966, „Presentation: un essai de definition", în *Les temps modernes,* 246, *Problemes du structuralisme*: 769-790. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Pri*m*itive Society* Cohen & West Londra (trad. fr *Stucture et fonctio*n *dans l*a *socictc primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1968).

SUBARCTICA (INDIENI DIN ~)

Imensa arie subarctică a Americii de Nord se întinde din Alaska, la vest, pînă în Labrador, la vest, corespunzînd celei mai mari părţi a teritoriului canadian situat la sud de banda litorală arctică. în această zonă modul de viată este determinat în foarte mare măsură de condiţiile de mediu: tundra de tip *open woodland* şi zona karibuului, la nord, pădurea boreală şi zona cerbului şi a elanului, la sud. Pot fi distinse patru mari regiuni ale Subarcticii: 1) versantul meridional al lanţului muntos al Alaskăi; 2) podişul Alaska (Yukon-Kuskokwin-Tanana); 3) Cordilierii Subarctici, prelungire septentrională a Munţilor Stîncoşi; 4) scutul subarctic (Labrador, zonele din jurul golfului Hudson) şi zonele joase care îi urmează către vest.

H. Driver (1961) distinge trei zone ale Subarcticii: Subarctica de est, (teritoriul algonkinilor de nord), Mackenzie si Yukon (populat de athapaskani sau dene, de est si de vest); adesea, Mackenzie şi Yukon sînt grupate sub denumirea de Subarctica de vest.

Algonkinii cuprind, în principal, două mari subgrupe de populaţii. Prima este alcă-tuită din muntenii naskapi din Labrador si din Quebec si din populaţia cree de pe litoralul meridional al golfului Hudson *(east cree, west main cree)* si din pădurea boreală *(western woods cree),* iar cea de-a doua este alcătuită din ojibwa de nord (Ontario--Manitoba) - distincţi de chippewa-ojibwa din vestul regiunii Marilor Lacuri - si din saulteaux din zona lacului Winnipeg.

Athapaskanii de est ocupă zonele joase din teritoriile de nord-vest şi din Yukon; unul dintre principalele lor grupuri, chipewyanii, s-a stabilit între golful Hudson si marele Lac al Sclavilor. Athapaskanii de vest ocupă regiunile muntoase din interiorul Alaskăi şi din Columbia Britanică. Dintre aceştia, tlingiţii din interior sînt înrudiţi cu tlingiţii de pe coastă; în sud, populaţiile carrier şi chilcotin se apropie din punct de vedere cultural de societăţile din zona podişului Alaska. Au fost puse în evidentă influentele reciproce dintre athapaskanii de vest si inuiti (de exemplu, cazul ingalikilor), pe de o parte, si indienii de pe Coasta de nord-vest, pe de altă parte (asemănările dintre ceremoniile funerare ale populaţiilor din interiorul Columbiei Britanice *si potlatch-urile* din zona de coastă). în grupul athapaskanilor de est, chipewyanii prezintă afinităţi atît cu vecinii lor inuitii septentrionali, eschimoşii karibu, cît si cu vecinii lor meridionali, populaţia cree. ’

Algonkinii si athapaskanii sînt vînători-culegători care practică vînătoarea cu capcane a animalelor cu blană. Ei aveau în comun o organizare socială si teritorială bazată pe existenta „bandelor” *(bands)* care reuneau mai multe zeci de indivizi (foarte rar ajungîndu-se la cîteva sute), formate din familii de talie restrînsă, mai mult sau mai puţin înrudite între ele, fiecare bandă dispunînd de un teritoriu de vînătoare asupra căruia avea drepturi exclusive. Mai ritualizată la athapaskanii de vest decît la ceilalţi indieni din Subarctica, religia acestor vînători este de inspiraţie samanică. La fel, organizarea socială a athapaskanilor de vest - multă vreme rămaşi departe de lumea albă - îmbracă aspecte mai marcate (caracter matriliniar si matrilocal, jumătăţi exogame sau nu) decît la vecinii lor orientali, athapaskani sau algonkini. La aceştia din urmă, slăbirea caracterului „patri-centrat” al bandei a fost interpretată ca o consecinţă a angajării indienilor, ca vînători, în comerţul cu blănuri al francezilor si englezilor. Totuşi, căutarea unei ipotetice forme iniţiale (adică anterioare contactului cu europenii) de organizare socială se izbeşte de obstacole insurmontabile, din pricina marilor schimbări care au afectat aceste societăţi, dependente din punct de vedere economic de agenţiile comerciale şi foarte vulnerabile din punct de vedere epidemiologic: în 1781-1782, variola a ucis o mare parte din populaţia Estului si marea majoritate a chipewyanilor. Noţiunea de bandă „compozită”, elaborată plecînd de la modelul bandei patrilocale, permite explicarea marii flexibilităţi a normelor de filiaţie, de rezidentă si a celor care reglementează accesul la resursele cinegetice în cazul vînătorilor-culegători care au început să-si abandoneze modul tradiţional de viată în urmă cu patru secole.

Comerţul francez cu blănuri a început să fie organizat încă de la mijlocul secolului al XVI-lea. In 1670, englezii au creat Compania Golfului Hudson; fortul Churchill, în ţinutul chipewyan, a fost întemeiat în 1714. In 1741, rusii pun piciorul în Alaska, iar către jumătatea secolului al XIX-lea, Compania Golfului Hudson îsi extinde activităţile în direcţia Nord-Vestului extrem, ai cărui locuitori nu vor fi afectaţi de asalturile istoriei euro-americane decît din momentul începerii goanei după aur (1896-1906).

La începutul anilor ’70, indienii din Subartica „înregistraţi” erau în număr de 151.000, dintre care 29.000 în est şi 122.000 în vest.

M. IZARD

• BIRKET-SMITH K, 1930, *Contributions to Chipewyan Ethnology*, Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. - BISHOP Ch. A., 1974, *The Northern Ojibwa and the Fur Trade*, Holt, Toronto. -COX B. (ed.), 1978, *Cultural Ecology. Readings on the Canada Indians and Eskimos*, The Macmillan Company of Canada, Toronto. - HELM J. (ed.), 1981, *Handbook of North American Indians;* t. VI, *Subarctic*, Smithsonian Institution, Washington DC. - HELM J., LEACOCK E.B., 1971, „The Hunting Tribes of Subarctic Canada”, în E.B. Leacock, N.O. Lurie (ed.), *North American Indians in Historical Perspective*, Random House, New York. - LEACOCK E.B., 1954, *The Montagnais „Hunting Territory” and Fur Trade*, American Anthropological Association, Memoir no 78. - SPECK F.G., 1977, *Naskapi*, University of Oklahoma Press, Norman.

SUD-EST (INDIENII DIN ~)

Aria culturală a Sud-Estului Statelor Unite cuprinde zonele joase care se întind de o parte si de cealaltă a văii fluviului Mississipi, în aval de confluenta acestuia cu Ohio, si regiunea Munţilor Apalasi.

în regiunea'litorală trăiesc triburi de vînători-culegători (de limbă hokan-coahuiltecan) foarte puţin cunoscute. Tot în vestul văii fluviului Mississipi s-au stabilit populaţiile caddo, agricultori înrudiţi din punct de vedere lingvistic cu grupurile din Cîmpii'. în regiunea gurii fluviului Mississipi si la est de valea acestuia trăiau grupuri de agricultori, urmaşi ai populaţiilor moundbuilder ” i mississipien, care vorbeau o seamă de limbi din familia numită a „limbilor Golfului: atapaka, chitimacha, natchez, taensa, tunica, choctaw, chickasaw, creek, timucua, seminola. Aceste societăţi cunoşteau olăritul si ţesăturile din fibre vegetale, erau matriliniare (si în majoritate matrilocale), aveau o stratificare socială bine diferenţiată si cu funcţii politico-religioase specializate.

Deşi au dispărut ca societate autonomă încă din prima jumătate a secolului alXVIII-lea, natchezii se numără printre indienii de Sud-Est cei mai cunoscuţi (dar nu si cel mai bine cunoscuţi). în număr de cîteva mii, ei trăiau în aşezări permanente, în general fortificate, practicînd o agricultură foarte diversificată (porumb, mei, floarea--soarelui, pepene, tutun, dovleac). Organizarea socio-politică a natchezilor era foarte elaborată: o ierarhie a statusurilor sociale care făcea distincţie între aristocraţi şi oamenii obişnuiţi, un sef suprem care purta titlul de „Mare Soare”, o putere de tip teocratic, un sistem matrimonial care asigura reproducerea sistemului ierarhic gratie integrării unor străini asimilaţi, o religie solară cu un cler institutionalizat. Natchezii par să fi practicat sacrificiile omeneşti (atestate la populaţia pawnee skeedee de limbă caddo). Unele dintre trăsăturile culturii natchez se regăsesc în mai multe societăţi din Sud-Est, la chitimacha de pe litoral, care aveau un sistem de caste endogame, sau la powhatan, vorbitori de limbă algonkin de pe litoralul Virginiei.

Grupurile care constituiau confederaţia creek locuiau în mari aglomerări corespunzătoare „şefiilor” ; religia lor combina practici şamanice şi rituri agrare. Ei practicau un joc cu mingea *(lacrosse),* poate de origine mezoamericană, care opunea satele „albe” satelor „roşii”. Ca si natchezii, indienii de limbă muskogean (familia Golfului) - choctaw, chickasaw,'creek etc. - valorizau războiul, exaltau curajul în luptă si practicau torturarea rituală a prizonierilor. Seminolii sînt indieni creek refugiaţi în Florida pentru a scăpa de presiunea anglo-americană. Culturii din zona de sud-est îi aparţin si cherokee,

agricultori din Munţii Apalasi de limbă irocheză, shawnee de limbă algonkin, originari de pe malul drept al fluviului Ohio, legaţi de Nord-Est mai ales prin istoria lor colonială, tutelo si yuchi de limbă siuan-yuchi. '

Zona de sud-est a fost una din primele zone de contact cu europenii. Spaniolul Juan Ponce de Leon a vizitat Florida în 1513 si 1521, compatriotul său Hernando de Soto a făcut o recunoaştere în regiunea cursului inferior al lui Mississipi în 1539-1542, iar în 1528 spaniolii au pătruns în sudul Texasului. Primii francezi au ajuns în Louisiana în 1669. In întreg secolul al XVIII-lea, indienii din Sud-Est au fost direct implicaţi în conflictele inter-europene, choctaw fiind pro-francezi, iar duşmanii lor, chickasaw, creek si cherokee fiind pro-englezi. Ei vor fi implicaţi si în războaiele de independentă, pro-englezii rămînînd în general loialisti, ca de exemplu în Nord-Est.

în anii 1790, cherokee au ales adoptarea culturii anglo-americane. în 1826 ei s-au convertit la prezbiterianism, ocupîndu-se de creşterea animalelor, adoptînd plugul, vîrtelnita si uneltele pentru ţesut si avînd mori, forje, joagăre. Si-au făcut un alfabet, o constituţie, un ziar, au construit biserici si scoli. La fel ca si fermierii americani, ei au avut sclavi negri, 1.200 la 20.000 de indieni în 1830. *Removal Act* din 1830 va pune capăt în mod brutal acestei experienţe de sincretism rural, unică în istoria indienilor din America de Nord. Cherokee si vecinii lor occidentali au trebuit să-si abandoneze pămînturile si să se instaleze în „Teritoriul indian" (Oklahoma). Cîteva sute de cherokee s-au resemnat cu plecarea, iar ceilalţi au fost constrînsi de armată să apuce „calea lacrimilor", lungă de 1.500 de km, 4.000 dintre ei murind în timpul acestui marş forţat.

Indienii din Sud-Est erau în număr de 80.000 în 1970 (Texas, Oklahoma, Louisiana, Mississippi, Carolina de Nord, Florida); în Oklahoma, fostele „cinci triburi civilizate" (cherokee, chickasaw, choctaw, creek, seminole) numără 64.700 de indieni.

M. IZARD

• CORKRAN D.H., 1962, *The Cherokee Frontier*, University of Oklahoma Press, Norman. 1967, *The Creek Frontier*, University of Oklahoma Press, Norman. - FOREMAN G., 1934, *The Five Civilized Tribes*, University of Oklahoma Press, Norman. - GILBERT W.H. Jr., 1943, *The Eastern Cherokee*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. - GULICK J., 1960, *Cherokee at the Crossroads*, University of North Carolina, Institute of Research in Social Science, Chapel Hill. - HUDSON C.M., 1976, *The Southeastern Indians*, University of Tennessee Press, Knoxville. - KUPFERER H.J., 1966, *The „Principal People". A Study of Cultural and Social Groups of the Eastern Cherokee*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. - LITTLEFIELD D.F. Jr, 1977, *Africans and Seminoles*, Greenwood Press, Westport, Connecticut. - SWANTON J.R., 1911, *Indians of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. 1922, *Early History of the Creek Indians and Their Neighbours*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. 1928, *Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. 1931, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. - WARDELL M.L., 1938, *A Political History of the Cherokee Nation 1837-1907*, University of Oklahoma Press, Norman. -WILKINS T., 1970, *Cherokee Tragedy*, Macmillan, New York. - WOOD P.H., WASLKOV G.A., HATLEY M.T. (ed.), 1989, *Powhatan's Mantle. Indian of the Colonial South-East*, University of Nebraska Press, Lincoln - Londra.

SUD-VEST (INDIENII DIN ~)

Arie culturală ale cărei limite au fost multă vreme subiect de controverse academice, zona de sud-vest a Americii de Nord se întinde pe suprafaţa actualelor state Arizona, New Mexico, Sonora, Chihuahua si periferia sa meridională. Compusă dintr-un amestec de ecosisteme care aparţin zonei aride si semiaride, ea adăposteşte populaţii provenind din „tradiţia desertului" (anterioară anului 10.000 Î.Cr.), care, după începerea cultivării porumbului (pe la anul 3000 Î.Cr.), va duce la apariţia a trei culturi distincte din punct

de vedere geografic: mogollon, hohokam şi anasazi. Unitatea istorică a Sud-Vestului e datorată coexistentei, adică întrepătrunderii acestor două tradiţii de agricultori si de vînători-culegători.' Navajo si apaşii, de origine athapaskan, au precedat cu o sută de ani venirea spaniolilor, de la care au adoptat păstoritul. De la populaţiile pueblos sedentare, stabilite în sate compacte, ei au împrumutat tehnicile agricole, combinînd diferite modalităţi de exploatare a mediului înconjurător. Morfologia socială a acestor grupuri nu corespunde afilierii lor lingvistice. Zona pueblo reuneşte sate de limbă keresan si tanoan (tewa, tiwa, towa) si sate de limbă hopi, idiom care aparţine familiei uto-aztece, de care tin si limbile tarahumara si tepehuan, precum si cele ale vînăto-rilor-culegatorilor piman. Familia yuman, care'are reprezentanţi si în California, este reprezentată de-a lungul cursului inferior al lui Rio Colorado, precum si la populaţiile walapais, yavapais si havasupais. Seri prezintă cazul unei limbi izolate.

Colonizarea Sud-Vestului a început în secolul al XVII-lea, sprijinindu-se pe misiunile amplasate de franciscani în partea septentrională si de iezuiţi în partea de sud. Gratie revoltei din 1680, hopi vor scăpa definitiv de ameninţarea religiei catolice. Alte grupuri (de exemplu, yaquis) vor adopta atitudini derutante de înfruntare a puterii coloniale sau de adaptare la aceasta. Plasate în contact unele cu altele si integrate în schema misionară, populaţiile din Sud-Vest vor fi din nou divizate de'avansarea colonizării americane si de implantarea sectelor protestante. Acestea vor determina apariţia unor mişcări de renaştere ca *Ghost Dance* în cazul populaţiei walapais sau cultul *peyotl* în Native American Church (navajo). în secolul al XX-lea, frontiera internaţională va separa în si mai mare măsură populaţiile instalate în rezervaţiile de pe' teritoriul american de cele, defavorizate din punct de vedere economic, stabilite în Mexic în *ejidos* (proprietăţi cedate de stat).

Populaţia Sud-Vestului e caracterizată de sisteme sociale dintre cele mai diverse: organizaţii dualiste solid structurate (pueblos de est) sau reziduale (pima), societăţi cu clanuri fără jumătăţi (hopi), societăţi cu jumătăţi fără clanuri (tanoan) sau care asociază aceste două forme (keresan). în ansamblu, filiaţia este de tip bilateral, cu excepţia sistemelor matriliniare ale populaţiilor pueblos de est (hopi, zuni) si athapaskan. Sistemele cu sarcini politice si religioase, apărute în urma colonizării spaniole, rămîn puternic implantate la populaţiile tarahumara, yaqui, mayo si pueblos de est. La yumani, organizaţiile rituale sînt elementare, fiind centrate pe patologia individuală si căutarea unei „viziuni" pentru a ajunge la putere prin interpretarea viselor. La agricultorii pueblos, activitatea societăţilor ceremoniale, conduse de „specialişti" în domeniul religiei, prezintă o orientare accentuată spre asigurarea bunăstării si controlul elementelor atmosferice. Pentru navajo, esenţa activităţii rituale se exprimă în limbajul terapeutic al „cînturilor". Diferitele grupuri apase acordă un loc important ritualurilor pubertăţii feminine, un exemplu în acest sens fiind populaţia papago. în plus, aceştia din urmă asociază într-un ritual unic activitatea terapeutică, chemarea ploii si celebrarea vînătorii. în toate societăţile din Sud-Vest, noţiunea de „secret" joacă un rol considerabil, căci controlarea secretului conferă acces la puterea samanică.

Cosmologia pueblos si navajo se caracterizează prin importanta raportării la o axă verticală în funcţie de care se etajează lumile subterane, prin locul eminent ocupat de simbolismul direcţional si de culori, precum si prin noţiunea de „centru". Spre deosebire de aceasta, viziunile despre lume ale populaţiei yuman par cu mult mai puţin elaborate, la fel ca si cele ale pimanilor, care plasează în centrul reprezentărilor lor despre univers figura eroică a lui Montezuma, personaj a cărui prezentă e atestată si în mitologia pueblos.

La începutul anilor 70, populaţia rezervaţiilor din Sud-Vest număra în jur de 190.000 de indieni, dintre care mai mult de 120.000 de navajo, 14.000 de apaşi, 16.000 de papago şi pima şi 32.000 de pueblos.

G. COLIN, J. GALINIER

• CUSHING F., 1896, „Outlines of Zuni Creation Myths", în *Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1861-1892*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. - EGGAN F., 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago. - LUMHOLTZ K, 1902, *Unknown Mexico : A Record of Five Years Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco ; and among the Tarascos of Michoacan*, 2 vol., Scribner & Sons, New York. - OPLER M. (ed.), 1969, *Apache Odyssey : A Journey between Two Worlds*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - ORTIZ A., 1969, *The Tewa World : Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society*, University of Chicago Press, Chicago. - ORTIZ A. (ed.), 1979, *Handbook of North American Indians, Southwest*, t. IX, Smithsonian Institution, Washington DC. 1983, *Handbook of North American Indians, Southwest*, t. X, Smithsonian Institution, Washington DC. - PARSONS E., 1939, *Pueblo Indian Religion*, 2 vol., University of Chicago Press, Chicago. - REICHARDS G., 1939, *Navaho Religion*, 2 vol., University of Chicago Press, Chicago. - SPICER E., 1962, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1530*, The University of Arizona Press, Tucson.

SUPRAVIEŢUIRE

Termenul de „supravieţuire" a fost introdus în vocabularul antropologiei de E.B. Tylor (1871), într-o accepţie în mare parte preluată din domeniul ştiinţelor vieţii. După modelul biologilor, care încercau să reconstituie evoluţia organică pornind de la organe devenite vestigii, Tylor propunea ca antropologii să considere anumite obiceiuri si credinţe ca un fel de mărturii fosilizate ale vechilor instituţii. Astfel stăteau lucrurile pentru el si în privinţa sacrificiului, a cărui semnificaţie trebuia căutată dincolo de manifestările istorice observabile, prin raportarea la stadiul primitiv al religiei, animismul. Dintr-o perspectivă evoluţionistă, trecerea de la o formă de societate la alta face posibilă conservarea unor trăsături sociale si culturale care furnizează indicaţii asupra stărilor anterioare. Reprezentanţii functionalismului în latura sa cea mai radicală au refuzat această poziţie în numele unei concepţii a societăţii văzute ca ansamblu în interiorul căruia toate elementele de organizare si de reprezentare au o pertinentă egală. Etnologia trebuie să facă inventarul acestora în afara oricărei cercetări istorice. Critica noţiunii de „vestigiu" făcută de B. Malinowski (1944) a vizat, în această privinţă, atît evolutionismul, cît si difuzionismul, contestînd posibilitatea de a izola „trăsături". Durkheim si, pe urmele sale, Radcliffe-Brown au admis, totuşi, existenta unor rămăşiţe, adică a unor „fapte care si-au pierdut orice utilitate, continuînd să existe prin for'ta obişnuinţei" (Durkheim, 1895). El adaugă că „există chiar mai multe vestigii în societate decît în organism". Antropologii culturalisti americani au utilizat pe larg noţiunile de „vestigiu" si de „arhaism", printre aceştia numărîndu-se E. Sapir (1916, 1949) sau R. Linton (1936), care vorbeşte de „vestigii marginale". R.H. Lowie (1936) pune în legătură termenii de „rămăşiţă" si'„conservatism". Levi-Strauss (1958), vorbind despre termenul de „primitiv", reia noţiunea de „arhaism" - si afirmaţiile sale pot să fie valabile si pentru termenul de „vestigiu" - încercînd să explice, în cazul unei societăţi date, opoziţia dintre „coincidente externe" si " discordante interne". în ciuda caracterului său greu de definit, noţiunea'de „rămăşiţă nu a încetat să fie utilizată în antropologie si criticile care au vizat-o se adresează mai puţin ideii relativ simple la care se referă, fiind orientate mai mult către posibilele sale întrebuinţări cu caracter explicativ.

EDITORII

• LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968). - SAPIR E., 1916, „Time Perspective in Aboriginal American Culture : A Study in Method", în *Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series no 13*, Government Printing Bureau, Ottawa (trad. fr. „Ethnologie et histoire: question de methode",

în Anthropologie, Editions de Minuit, Paris, 1967). 1949, „Selected Writings of, *în Language, Culture and Personality*, ed. de D. Mandelbaum, University of California, Berkeley. -TUBIANA M.-J., 1964, *Survivances preislamiques en pays Zaghawa*, Institut d'Ethnologie, Paris. - TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876-1878, Paris). - WESTERMARCK E., 1933, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Survivances paiennes dans la civilisation mahometane*, Payot, Paris, 1935).

SURPLUS ® Big Man. Economic (Sistem ~). Potlach

Ş

ŞAMANISM

Termenul „şamanism” apare în secolul al XVIII-lea. El a fost creat pornind de la cuvîntul „şaman”, preluat de la tungusii din Siberia, care îl desemnau în acest fel pe „specialistul” lor religios. în acelaşi timp preot, vrăjitor, magician si ghicitor, şamanul îndeplineşte rolul unui intermediar între oameni si spirite. El întreţine o relaţie privilegiată cu natura si cu animalele sălbatice, ale căror simboluri îi împodobesc adesea costumul. Cel mai adesea, interpretările practicilor magico-religioase numite samanice, care se regăsesc pretutindeni în lume, sînt elaborate pornind de la descrierea personajului care le realizează. Din această abordare rezultă faptul că definiţiile şamanismului au fost modificate în funcţie de trăsăturile reţinute pentru a descrie actele şamanului.

în Siberia, viitorul şaman se distinge de oamenii obişnuiţi datorită faptului că un spirit, de multe ori cu trăsături feminine, îl va alege din pricina dragostei pe care i-o poartă. Această alegere este trăită ca un blestem de către personaj, care nu poate să o refuze decît cu riscul de a muri, şi se manifestă printr-o criză cu simptome stereotipe: refuzul sau incapacitatea de a mînca si de a vorbi, fuga în pădure, stare de transă necontrolată, leşin. în timpul acestor absente ale corpului sau ale spiritului, adesea asimilate cu o moarte, viitorul şaman dobîn’deste, pe lîngă instanţele supranaturale, ştiinţa din care se vor hrăni puterile sale rituale. Această ucenicie este concepută ca o teribilă punere la încercare, în timpul căreia neofitul se confruntă cu spirite umane si animale periculoase, pe care trebuie să ajungă să le supună înainte de a face din ele ajutoarele sale. în America de Sud, unde vocaţia samanică ia forma unei căutări voluntare, viitorul şaman nu e mai puţin pus la încercare, mai ales prin consumarea unor droguri halucinogene, de care se va folosi mai puţin după intrarea sa în funcţie. în literatura etnologică, această criză, în cursul căreia viitorul şaman este marginalizat din punct de vedere social si extenuat din punct de vedere fizic, dar din care iese investit cu puterea de a întreţine vitalitatea comunităţii sale, a fost numită „boală initiatică”.

După modelul lui Mircea Eliade, care si-a bazat analiza pe cazul buriatilor din Siberia, se retine adesea urcarea neofitului în vîrful unui arbore ca act ritual tipic care marchează accesul şamanului la funcţia sa. Autorul a interpretat acest ritual ca o „ascensiune mistică” pe „axa lumii”. Această analiză, asociată cu cea a transei, defineşte şamanismul ca „o tehnică a extazului” care îi permite omului să intre în contact direct cu spiritele, experienţă religioasă primordială care se află la originea tuturor religiilor. Totuşi, această interpretare lasă în umbră alegerea şamanului de către spiritul feminin. Alegerea afectivă care a declanşat procesul formării neofitului se dezvoltă cu ocazia investirii sale printr-o căsătorie între şaman si soţia sa spirituală (Sternberg, 1925). Aceasta este reprezentată cînd prin arborele pe care şamanul trebuie să se urce, cînd prin accesoriul său principal, toba.

Dintre diferitele activităţi ale şamanului, cea de vindecător a fost analizată cel mai adesea. Boala unei persoane poate să fie pusă fie pe seama introducerii în corpul său a

unei substanţe străine pe care şamanul trebuie să o extragă, adesea prin sugere, fie, dimpotrivă, pe seama plecării sufletului acesteia. în acest al doilea caz, se poate crede că sufletul a părăsit de bunăvoie corpul „proprietarului" său (de exemplu, în urma unei emoţii puternice) sau că a fost furat de către un spirit nemulţumit. Absenta prelungită a sufletului ar aduce cu sine moartea bolnavului. Rolul şamanului constă în a călători în lumea spiritelor, a căuta acolo sufletul si a-l aduce înapoi „proprietarului" său. în această aventură nesigură, şamanul este sprijinit de ajutoarele sale pentru a înfrunta spiritele periculoase. Transa, care comportă două faze, manifestă esenţialul acestei acţiuni: o gesticulaţie violentă, salturi impresionante, un comportament sălbatic care dovedeşte întîlnirea şamanului cu spiritele pe care le-a invocat; această furie este brusc întreruptă de căderea şamanului la pămînt, ca fulgerat, unde rămîne de parcă ar fi neînsufleţit, inerţia sa semnalînd şederea în lumea spiritelor. La trezire, şamanul povesteşte peripeţiile călătoriei sale în lumea cealaltă, care, deşi imaginară, este precis descrisă, adică localizată geografic. Această putere de a călători în alte lumi arată că şamanul este cel care are iniţiativa relaţiei cu spiritele pe care le invocă la începutul şedinţei. Criteriul „călătoriei" ne permite să distingem transa şamanului de cea a posedatului, căruia i se lasă doar rolul pasiv de „animal de încălecat al zeilor".

Accentul pus, în definirea şamanismului, pe funcţia terapeutică tine de un ansamblu de interpretări psiho-patologi ce apărute în secolul al XIX-lea, pe care s-au grefat apoi perspectivele psihanalitice. Constatînd că grupurile tradiţionale îsi datorează integritatea psihică şamanului, mai ales în situaţiile de criză, psihologia este tentată să vadă în acest personaj un om ameninţat de nebunie în timpul bolii sale initiatice, însă care este în măsură să-i vindece pe ceilalţi din moment ce a reuşit el însuşi să depăşească criza (Shirokogoroff, 1935). Acest punct de vedere permite explicarea frecventei practicilor samanice la periferia marilor religii, fie că este vorba de budism în Mongolia, Coreea sau în Asia de Sud-Est, de hinduism în India sau în Himalaya, ori de taoism în China. Şamanismul ar sluji la repararea dezordinilor acolo unde religiile ar impune o ordine. Şamanismul se prezintă si ca un sistem unic de gîndire, în care oamenii îi cer şamanului mai puţin să îi vindece, cît să îi slăbească pe duşmanii lor, să prezică viitorul sau, pentru a reveni la siberieni, să le asigure succesul la vînătoare.

în căutarea sistemului simbolic care asigură condiţiile necesare pentru apariţia acestui tip particular de „specialist" religios, R. Hamayon propune o anumită concepţie despre schimb, care îi asociază pe oameni cu ansamblul format de natura ce furnizează vînatul, dublată de o lume supranaturală, populată de spirite si dătătoare de viată (de suflet). La vînători, această relaţie este concepută după un model analog celui care guvernează circulaţia femeilor. Schimbul se referă la trupul si sufletul (forţa de viată) oamenilor si animalelor. Vînătorul care ia carnea animalelor va abandona, la moartea sa, propriul său trup naturii, pe cînd şamanul face să reintre sufletele răpăcite în trupuri în schimbul energiei vitale pe care o consumă în cursul transei în folosul soţiei sale spirituale. în societăţile de crescători de animale, această logică a alianţei care la vînători domina schimbul dintre lumea oamenilor, pe de o parte, si lumea spiritelor si natură, pe de altă parte, se transformă într-o logică a filiaţiei. Oamenii nu mai sînt în relaţie de schimb cu aliaţii lor animali din lumile supranaturale. Supravieţuirea lor depinde de strămoşii lor umani. Funcţia samanică tinde să devină ereditară, iar candidaţii nu mai sînt supuşi alegerii unei fiinţe supranaturale. Şamanul se specializează în vindecarea bolilor care nu mai sînt concepute ca fiind opusul vînatului, ci ca accidente în ciclul reincarnărilor. în sfîrsit, centralizarea politică, impunerea unei religii cu tradiţie scrisă si efectele unei economii organizate marginalizează practicile samanice.

Tinînd seama de societăţile în care s-a dezvoltat şamanismul, antropologia propune studierea acestuia dintr-o perspectivă nouă - mai convenabilă decît cea a primelor analize fenomenologice -, care îl proiectează într-un sistem simbolic global. Acesta ar asuma astfel toate funcţiile unei religii, de care nu se distinge decît prin absenta unei doctrine scrise şi deci a fundamentului istoric.

A. DE SALES

• CROCKER C, 1985, *Vital Souls*, Arizona University Press, Tucson. - DELABY L., 1976, *Chamar toungouses. Etudes mongoles et siberiennes*, 7. - DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Smithsonian Institution, Washington DC. - ELIADE M., 1951, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Payot, Paris. - FINDEISEN H., 1957, *Shamanentum dargestellt am Beispiel des Besessenheitspriester nordeurasiatischer Volker*, Urban Biicher, Stuttgart. - HARNER M., 1990, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing*, Harper & Row, New York. - HATTO A.T., 1970, *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*, University of London, Londra. - HOPPAL M. (ed.), 1984, *Shamanism in Eurasia*, Herodot, Gottingen. - LEWIS I.M., 1971, *Ecstatic Religion*, Penguin Books, Baltimore, Schapera. - NOLL R., 1985, „Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism", în *Current Anthropology*, 26: 443-461. - NORDENSKIOLD E., 1928, *A Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, Oxford University Press, Goteborg - Erlander - Londra. - ROGERS S.L., 1982, *The Shaman. His Symbols and His Healing Power*, Charles Thomas, Springfield, Illinois. - ROUGET G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une theorie generale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris. - STERNBERG L.J., 1925, „Divine Election in Primitive Religion", în
CongrBs International des AmBricanistes XX[e] session 2[e] partie Goteborg: 472-512
„Voyages chamaniques", 2, în *L'Ethnographie*, 1982, 87-88 - WATKINS M., 1986, *Invisible Guests : The Development of Imaginal Dialogues*, The Analytic Press, Hillsdale, New Jersey

ŞEFIE (fr. *chefferie*; engl. *chiefdom)*

Termenul „şefie" are două sensuri în literatura etnologică franceză. El desemnează o funcţie, electivă sau ereditară, al cărei deţinător este investit cu autoritate politică asupra unui grup dat si, prin extensie, el desemnează însuşi grupul, care este, în general, de mărime redusă, ceea ce îl distinge de un regat. Această noţiune, apărută tîrziu în tipologiile antropologiei politice americane sub numele de *chiefdom*, a fost propulsată la rang de concept de M. Sahlins (1961) si E. Service (1962), într-o perspectivă neo-evolutionistă. Din punct de vedere sincronic, acest concept explică existenta unor formaţiuni sociale care nu sînt nici triburi, nici state, însă care s-ar afla, din punct de vedere diacronic, într-un stadiu intermediar între cele două, evoluţia omenirii fiind imaginată ca succesiunea a patru stadii fundamentale: bandele, triburile, „şefiile" şi statele. Totuşi, cum spune Service (1975), „sîntem siliţi să facem speculaţii asupra apariţiei „şefiilor" si a formelor lor ierarhice de guvernămînt", căci atestările istorice lipsesc. Dacă, dimpotrivă, putem să retrasăm istoric apariţia statului pornind de la „şefii", lipsa documentaţiei privind trecerea de la trib la „şefie" ne permite să emitem o cu totul altă ipoteză: „şefiile" ar putea să fie forma " iuni sociale *sui generis* constituite potrivit unei logici specifice. Diferenţa dintre „şefie si stat constă, pentru neo-evolu-tionisti, în posibilitatea pe care o are statul de a impune folosirea forţei ca funcţie institutionalizată a aparatului de stat, „şefia" fiind mai mult o formă de congregaţie religioasă ce gravitează în jurul unui rege-preot, controlat de către supuşii săi, care îl împiedică să utilizeze coercitia pentru a-si impune propria voinţă. Puterile acestor regi-preoti tin mai mult de domeniul religiosului decît de cel al politicului în sensul pe care îl dăm noi acestui termen. Dar aceste puteri sînt importante si rezidă adesea chiar în „trupul" sau „persoana" suveranului, care aduce ploaia, obţine recolte bune si împiedică producerea catastrofelor. Functionalistii au văzut în aceste puteri un complement secundar non-necesar al puterii politice, care ar servi la glorificarea maiestăţii suve-ranului. Studiile recente asupra „şefiei" par să dovedească exact contrariul: aceste puteri sînt cele esenţiale si ele permit apariţia puterii politice a suveranilor statelor primitive, care păstrează într-o mare măsură puteri magico-religioase. O altă problemă pe care o propun studiile recente îşi are originea în ipotezele lui P. Clastres (1974): dacă „şefiile" sînt o formă de organizare socio-politică *sui generis* care poate să ducă la apariţia statului, fără însă ca aceasta să fie o regulă generală, putem să ne întrebăm dacă nu cumva unele dintre ele se străduiesc să creeze instituţii doar cu scopul de a împiedica apariţia statului în cadrul lor. Exemplele şefiilor amerindiene la care se

referă Clastres, precum si alte cazuri africane sau asiatice arată că se poate apela la unele mecanisme instituţionale pentru a împiedica dezvoltarea puterii personale a suveranului. Consensul este necesar pentru existenta „şefiei", însă poate că el nu este suficient pentru a o proteja de despotism şi de arbitrar.'

J.-C. MULLER

• CLASTRES P., 1974, *La societe contre l'Etat*, Editions de Minuit, Paris. - DRENNAN R.D., CA. URIBE (ed.), 1987, *Chiefdoms in the Americas*, University Press of America, Laham -New York - Londra. - MIDDLETON J., TAIT D. (ed.), 1958, *Triber without Rulers. Studies in African Segmentay Systems*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - SAHLINS M., 1961, „The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion", în *American Anthropologist*, 63 (2): 332-345. - SERVICE E.R., 1962, *Primitive Social Organization*, Random House, New York. 1975, *Origin of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, Norton, New York.

► *Segmentar (Sistem ~)*

T

TABU

Cuvîntul „tabu" continuă să vehiculeze un dublu sens, unul specific culturilor din care provine, celalalt general si comparativ, exprimînd interdicţia. Această dualitate de sens este veche de două secole.

Prima apariţie a cuvîntului *tabu* în limbile occidentale a fost înregistrată în relatarea celei de a treia călătorii a căpitanului Cook. în 1777, Cook s-a întîlnit cu şefii insulei Tongatabu, în Tonga, care nu puteau nici să se aşeze, nici să mănînce, pentru că erau *tabu,* „termen înzestrat cu un sens foarte larg, dar care însemna, în mod general, că ceva este interzis". Mai tîrziu, Cook a regăsit acelaşi termen în Tahiti, unde era extrem de utilizat în forma sa polineziană, *tapu.* Pe la 1791, termenul întrebuinţat frecvent sub formă de participiu trecut *(taboed)* intrase definitiv în limba engleză. Jurnalul lui Walter Scott din 1826 menţionează: „conversaţia între oficiali este rareori eficientă. Unii subiecţi sînt ceea ce tahitienii numesc *taboo".*

Pornind de la aceste prime menţionări ale termenului, introducerea sa în studiile despre religiile primitive a căpătat două forme diferite : pe de o parte, studierea comparativă a conceptului de *tapu* în religia si societatea oceaniană si, pe de altă parte, studierea comparativă a diferitelor sisteme de interdicţie din întreaga lume, reunite sub eticheta generală a termenului polinezian. Un bun rezumat al dezbaterilor din secolul al XIX-lea în legătură cu această problemă poate fi găsit în lucrările lui R.E. Smith, J.G. Frazer, R.R. Marett, L. Levy-Bruhl sau A. Van Gennep. Această transformare a termenului polinezian într-o categorie comparativă nu era lipsită de riscuri. în conferinţa sa despre Frazer din 1939, Radcliffe-Brown distingea cuvintele *tabu* (în ortografie si pronunţie englezească, *taboo),* în sensul în care îl folosesc antropologii, si *tapu* (în ortografie si pronunţie polineziană), cu referire specială la Polinezia. Vom avea în vedere, în primul rînd, conceptul polinezian, pentru ca apoi să ne ocupăm de termenul utilizat în limbajul antropologic. Trebuie să spunem că acest cuvînt *(tabu/tapu)* nu este întîlnit doar în limbile polineziene, ci figurează si în multe limbi melaneziene. Conceptul melanezian nefiind, în general, asociat sacrului sau puterii politice a şefilor ereditari, folosirea termenului corespondent ne va ajuta să clarificăm sensul pe care acesta îl dobîndeste în Polinezia.

încă de la primele lor analize, observatorii europeni au încercat să rezolve contradicţia apărută în urma asocierii, în acelaşi concept, a unor conotatii aparent negative, legate de interdicţie, si a unor conotatii aparent pozitive, legate de sacru, problemă pe care F Steiner (1956) a tratat-o pe larg. Antropologii contemporani, care consacră simbolismului o analiză mai elaborată decît predecesorii lor, merg mai departe decît Steiner si văd în acest cîmp semantic o unitate reală. Potrivit lui Marett (1914), dificultăţile întîmpinate de cercetătorii englezi în interpretarea cuvîntului *tabu* tin de faptul că folosirea acestui cuvînt, în engleză, insistă asupra caracterului „sacru" sau sacralizat al interdicţiei, ceea ce nu se întîmplă în franceză. Astfel, Durkheim observă că „interdicţiile se împart în două categorii: cele care se referă la sacru si cele care se

referă la profan, prima categorie împărtindu-se în alte două subcategorii, în funcţie de raportarea la sacrul pur sau la sacrul'impur". Exemplară pentru greşelile făcute în interpretarea conceptelor indigene este utilizarea cuvîntului *tabu,* în insulele occidentale din Melanezia, pentru a desemna Sfînta Scriptură.

în multe limbi din această parte a Melaneziei, Biblia a primit numele de *Buka Tabu,* sintagmă care ar fi trebuit să însemne *Holy Book* („Cartea Sfîntă"). în fapt, în unele limbi melaneziene, respectiva alăturare de termeni nu înseamnă că acea carte este sacră, ci că un anumit număr de oameni nu au dreptul să o citească. Acesta este efectul ocultării si deformării conceptualizărilor indigene din cauza convenţiilor creştine si biblice. ' Conceptul de *noa,* care denotă în numeroase limbi polineziene o'stare care nu este marcată de *tapu,* a fost tradus adesea prin cuvîntul „profan", înţeles în sensul durkheimian al termenului. P. si E. Maranda (1970) au propus ca alternativă la traducerea opoziţiei dintre *tapu* si *noa* cuplul „marcat"/„nemarcat".

S-a încercat, adesea, asocierea termenului de *tapu* cu cel de *mana,* datorită faptului că acestea fac parte din acelaşi sistem conceptual. Atît noile analize ale ultimului concept, cît si aria sa de circulaţie reprezintă argumente împotriva oricărei conexiuni fundamentale între cîmpul conceptual al lui *tapu* (universal în Polinezia, utilizat pe larg în contexte politico-religioase) si cel al lui *mana.* Ambele au o repartiţie teritorială si domenii de aplicare foarte diferite. Generalizarea cuvîntului *tabu* ca termen comparativ pentru desemnarea interdicţiei nu a fost lipsită de probleme, mai ales după încercarea lui Frazer de a defini tabuul ca „magie negativă". Pînă unde se poate merge cu întrebuinţarea sensului polinezian al termenului? Cuvîntul *tabu* trebuie să se aplice în metalimbajul nostru comparativ la toate interdicţiile cutumiare care vehiculează o obligaţie morală? Sau, dimpotrivă, aşa cum propune M. Mead (1937), sensul termenului trebuie restrîns la „descrierea interdicţiilor de participare la anumite situaţii peri-culoase prin ele însele în asemenea măsură, încît doar simplul fapt de a participa la ele se întoarce împotriva celui care violează tabuul"? Aceasta ar însemna să excludem din domeniul tabuului interdicţiile a căror violare se presupune că ar atrage o pedeapsă din partea zeilor, a spiritelor sau a agenţilor umani.

După ce antropologii din secolul al XIX-lea (de pildă Frazer) au încercat să alcătuiască un catalog al diferitelor tipuri de tabuuri din lume, antropologii din secolul al XX-lea s-au îndreptat, într-o perspectivă comparatistă, către teoretizarea înţelegerii termenului de „tabu". Dincolo de analizele despre „valoarea rituală" ale lui Radcliffe--Brown, inutile si tautologice, analizele sistematice cu încercări de categorizare ale lui Levi-Strauss (1962), E. R. Leach (1964) si M. Douglas (1966) au contribuit la clarificarea locului pe care îl ocupă tabuurile în sistemele conceptuale. Totuşi, interpretarea tabuului (Leach, 1964) ca anomalie categorială rămîne parţială si problematică. Potrivit lui R. Needham (1979), „nimic nu ne permite să afirmăm că aprecierea conceptuală a limitelor (tabuurilor) si reacţia psihologică provocată de existenta lor sînt constante ale clasificării simbolice, în afară de faptul că ele se referă la ideea unui pericol". Atîta timp cît proliferarea tabuurilor va rezista reductionismelor vulgare, atît materialiste (ca în scrierile lui M. Harris si ale discipolilor săi) cît si psihologiste, rămîne de dorit o înţelegere globală a interdicţiei în analiza sistemelor conceptuale/cognitive, care ar presupune reconcilierea raţională dintre reprezentanţii orientărilor simbolismului cultural, cu concursul indirect al „raţiunii practice" (Sahlins, 1976), si apropierea, aşteptată de atîta vreme, dintre antropologie si psihologia abisală.

R. KEESING

• COOK J., KING J., 1784, *A Voyage to the Pacific Ocean,* 3 vol. (t. I şi II, Cook; t. III, King), Londra. - DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* 1952, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou,* Maspero, Paris, 1971). - DURKHEIM E., 1906, *Les formes elemen-taires de la vie religieuse,* Alcan, Paris. - ELLIS W., 1829, *Polynesian Researches during a Residence of Nearly 8 Years in the Society and Sandwich Islands,* 2 vol., Fisher & Jackson, Londra. - FRAZER J.G., 1888, „Taboo", în *Encyclopaedia Britannica,* ed. a 9-a, t. XXIII,

A. & C. Black, Edinburgh. - HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion*, Bishop Museum, Honolulu, Bulletin no 34. - LEACH E.R., 1964, „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", în Lenneberg E. (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage*, Plon, Paris. - MARANDA P. & MARANDA E., 1970, „Le Crane et l'Uterus : Deux Theoremes Nord-Malaitains" în P. Maranda, J. Pouillon (coord.), *Echanges et Communications*, Mouton, Paris - Haga. - MARETT R.R., 1914, *The Threshold of Religion*, Methuen, Londra. - MEAD M., 1937, „Tabu", în *Ecyclopedia of the Social Sciences*, t. VII, Macmillan, New York. - NEEDHAM R., 1979, *Symbolic Classification*, Goodyear Publishing Company, Santa Monica, California. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, „Taboo" în *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. în *Structure et fonction dans la societeprimitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968). - SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des societes. Raison culturelle et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980). - STEINER F., 1956, *Taboo*, Cohen & West, Londra. - WEBSTER H., 1942, *Taboo : A Sociological Study*, Stanford University Press (trad. fr. *Le tabou. Etude sociologique*, Payot, Paris, 1952).

TEHNIC (SISTEM ~)

O tehnică este o acţiune socializată îndreptată asupra materiei, uzînd de legile lumii fizice. A tăia un copac cu o secure este un act tehnic, dar a pronunţa o formulă despre care se presupune că va duce la prăbuşirea copacului este un act ritual. în primul caz, se cunoaşte acţiunea fizică a tăişului instrumentului asupra fibrelor lemnoase, pe cînd în al doilea caz se constată doar că au fost rostite anumite cuvinte, al căror efect asupra copacului este nul, cel puţin din punctul de vedere al observatorului. De cînd Mauss a arătat că cele mai „naturale" dintre comportamentele noastre tehnice (a merge, a duce, a naşte) variază de la o cultură la alta, se ştie că orice tehnică este un produs al societăţii. Din acest motiv, si nu doar pentru că tehnicile exercită efecte asupra societăţilor, acest tip de comportament aparţine etnologiei.

' O tehnică uzează întotdeauna de patru elemente : materia asupra căreia acţionează, obiectele (unelte, mijloace de muncă, artefacte), gesturile sau sursele de energie (apă curgătoare, vîntul, forţa animală etc.) care pun în mişcare obiectele si reprezentările particulare dindărătul anumitor gesturi. în cazul tehnicilor corporale, corpul este atît un mijloc de a acţiona, cît si o parte a materiei asupra căreia se acţionează. Aceste patru elemente formează întotdeauna un sistem, orice modificare a unuia dintre ele provocînd si modificarea celorlalte trei. Dar si ansamblul tehnicilor prezente într-o societate formează un sistem (Gille, 1978). Pe de o parte, mai multe tehnici au în comun faptul că utilizează aceleaşi materii, instrumente, gesturi sau reprezentari. Pe de altă parte, constatarea că tehnicile unui grup dat constituie un sistem este o consecinţă a faptului că materia primă a unei tehnici este adesea rezultatul unei alte acţiuni asupra materiei.

O caracteristică tehnică oarecare (mersul, aratul pămîntului, modelatul vaselor de lut) comportă, cel mai adesea, două dimensiuni strîns unite: un aspect fizic, legat de modul în care contribuie la o acţiune asupra materiei, si un aspect informativ. Se consideră, în general, că primul se referă la „funcţia" unei caracteristici tehnice, pe cînd celălalt se referă la „stilul" său (fără a uita că si'stilul are o funcţie).

Mediul înconjurător si sistemul tehnic al unei'societăţi oferă soluţii tehnice potenţiale, a căror adoptare sau respingere ţine de o „alegere": societatea reţine o caracteristică tehnică în locul alteia care îi este la fel de accesibilă. Problema este aceea de a sti ce determină acest tip de alegere, de a-i surprinde logica si de a-i aprecia ponderea în transformarea sistemelor tehnice si a societăţilor.

în ciuda dimensiunii sale materiale, nici o tehnică nu este numai gîndire obiectivată, adoptarea sau respingerea sa depinzînd de acele reprezentări particulare care sînt „cunoştinţele" tehnice. în măsura în care putem să le înţelegem, aceste cunoştinţe comportă'atît scheme inconştiente care determină perceperea calităţilor materiei,'a

comportamentului nostru motor, a cunoştinţelor teoretice si a abilităţilor practice referitoare la legile fizice ale acţiunii asupra'materiei, cît şi'reprezentări ale acestei acţiuni care nu răspund nici unei necesităţi a lumii materiale: anumite clasificări ale materialelor, ale instrumentelor sau ale rolurilor actorilor ; cutare societate va respinge utilizarea unui anume material pentru că genul care îi este atribuit acestuia (masculin sau feminin) este incompatibil cu posibila sa întrebuinţare sau va îndepărta o anumită categorie de indivizi de la exercitarea unei sarcini, toate acestea cu consecinţe diverse asupra diviziunii muncii si a productivităţii sale.

După ce au fost descrise, analizate si înţelese, lanţurile de operaţii în care se descompune orice acţiune asupra materiei pot fi comparate prin clasificarea unor caracteristici tehnice'în funcţie de anumite criterii funcţionale (Haudricourt, 1968). A. Leroi-Gourhan (1943, 1945) a pus bazele metodologice si teoretice ale unei analize a tehnicilor permiţînd stabilirea felului în care două modur'i de acţiune asupra materiei diferă : prin intermediul principiilor fizice pe care le pun în practică sau prin intermediul aspectelor purtătoare de informaţie.

Etnologia a considerat multă vreme că doar detaliile stilistice - cele care nu servesc la nimic în acţiunea asupra materiei - sînt purtătoare de informaţie (împodobirea obiectelor, a costumelor, a construcţiilor), reducînd abordarea tehnicilor cu o dimensiune fizică importantă (agricultură, pescuit, vînătoare, metalurgie, domesticirea animalelor etc.) la studierea efectelor lor asupra societăţilor. Or, adoptarea sau respingerea anumitor caracteristici tehnice eficiente din punct'de vedere fizic poate să rezulte în urma unor opţiuni tehnice, adică materiale, arbitrare, si asa stau lucrurile în toate culturile.

'Etnologia sistemelor tehnice ia în prezent în considerare efectele tehnicilor asupra celorlalte fenomene sociale si invers. Prin studierea reprezentărilor particulare care sînt utilizate în acţiunea asupra materiei, ea poate să explice atît funcţionarea fizică si eficacitatea tehnicilor, cît şi locul acestora într-un sistem cu sens.

P. LEMONNIER

• BROMBERGER C, 1979, „Technologie et analyse semantique des objets: pour une semiotechnologie", în *L'Homme*, XIX (1): 105-140. - DIGARD J.-P., 1979, „La technologie en anthropologie: fin de parcours on nouveau souffle", în *L'Homme*, XIX (1): 73-104. - GILLE B. (ed.), 1978, *Histoire des techniques*, Gallimard, Paris. - HAUDRICOURT A.G., 1968, „La technologie culturelle: essai de methodologie" în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard Paris 1987 *La technologie science humaine* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques. L'homme et la matiere*, Albin Michel, Paris. 1945, *Evolution et techniques. Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. - MAUSS M., 1968, „Les techniques du corps", în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

TEHNOLOGIE

Tehnologia reprezintă studierea activităţilor desfăşurate de către oameni pentru a-si însuşi si a transforma elementele organice si anorganice ale lumii naturale. Aceste activităţi presupun cunoştinţe si deprinderi, precum si gesturi sau instrumente, aran-jîndu-se în raporturi care sînt, simultan, tehnice si sociale.

Totuşi, trebuie să distingem între obiect si studierea discursurilor, a reprezentărilor sau a teoriilor elaborate în legătură cu acest obiect. Din punct de vedere analitic, activităţile tehnice pot fi dispuse pe trei niveluri: la un prim nivel se situează materiile prime, uneltele, gesturile şi cunoştinţele sau cunoştinţele practice ; unui al doilea nivel, de mai mare complexitate, îi corespund procesele, lanţurile de operaţii si raporturile sociale care le sînt asociate ; la un al treilea nivel se găseşte reunit ansamblul activită-tilor tehnice ale unui grup social dat, care se combină în ceea ce B. Gille (1978) numeşte un „sistem tehnic". Termenul de „tehnologie" ar desemna abordarea disciplinară care'se ocupă atît cu formele pe care le îmbracă elementele primelor două niveluri, cît si cu permutările la care sînt acestea supuse într-un sistem tehnic dat. Totuşi ar fi preferabil

ca acestei abordări să-i fie rezervată expresia de „tehnologie culturală", pentru a se evita orice confuzie între tehnologie asa cum o înţeleg antropologii si tehnologie asa cum o înţeleg inginerii, căci, spre deosebire de aceasta din urmă, prima'tine seamă de'aspec-tele determinante sau reflectante pe care tehnicile pot să le imprime'raporturilor sociale.

Ca disciplină, tehnologia culturală se structurează într-un mod intern şi se defineşte prin relaţiile pe care le întreţine cu alte domenii ale antropologiei, care sînt de două tipuri: relaţii concrete între obiectele de studiu, si relaţii conceptuale între abordările posibile.

Cînd un fierar bate cu ciocanul o bară de fier, avem de-a face cu o relaţie tehnică efectivă (să zicem de prim ordin), care asociază abilităţi pratice, un agent, un gest, un instrument si un material, această muncă fiind inclusă într-un lanţ de operaţii al căror produs este un brăzdar de plug, o potcoavă sau orice alt obiect. O relaţie de ordinul doi arată că gesturile tehnice si produsul lor sînt imbricate în cadrul 'ansamblului activităţilor tehnice ale agricultorilor, rotarilor sau dulgherilor din grupul studiat. O relaţie de ordinul trei ilustrează că raporturile sociale ale actorilor sînt tot atîtea legături realizate prin intermediul gesturilor tehnice. Cît despre relaţiile conceptuale dintre aceste abordări, un fiziolog se va ocupa de funcţionarea muşchilor care permit tinerea sau manipularea ciocanului, un economist va'fi interesat'de costul muncii, de valoarea barei de fier si de preţul produsului finit, pe cînd un specialist în religie seva orienta către incantaţia rostită de fierar înainte de a bate cu ciocanul bara de fier. Spre deosebire de relaţiile concrete, acest tip de relaţii presupune puncte de vedere diferite si stabileşte frontiere arbitrare (disciplinare) între diferitele aspecte ale aceleiaşi realităţi. în istoria tehnologiei, distincţia dintre aceste două tipuri de relaţii nu a fost întotdeauna luată în considerare, iar uneori arbitrarul dimensiunii conceptuale a prevalat în raport cu înlănţuirile logice pe care le scoate în evidentă dimensiunea obiectivă.

Numeroasele lucrări consacrate tehnologiei s-au împărţit, încă de la începutul anilor '30, în două curente majore. Unul, pe care am putea să-l numim descriptiv, care analiza doar uneltele si produsele, a condus la realizarea unor tipologii pe baza unor criterii în mare parte morfologice. Celalalt, punînd accentul pe istoria invenţiilor si a tehnicilor, avea să ducă la realizarea monumentalelor lucrări ale lui J. Needham (1954), M. Daumas (1962-1970) si B. Gille (1978), acestuia din urma datorîndu-i-se, în plus, analize asupra sistemelor tehnice, a dezvoltării sau a blocării lor. Rămîneau să fie refăcute contextele, să fie reorientate clasificările si să fie recunoscute structurile. între 1918 si 1939, M. Bloch si scoala de la *Annales* a readus tehnicile în cadrul lor socio-economic. Acelaşi lucru l-au făcut, pentru contextul socio-cultural, L. Mumford si, mai tîrziu, S. Giedion. A.G. Haudricourt a pus în evidentă raporturile profunde dintre tehnicile de producţie si formele de organizare socio-economică. Leroi-Gourhan a reorientat tipologiile, depăşind punctul de vedere strict morfologic: uneltele au fost clasate în funcţie de categoriile care exprimau caracteristicile lor tehnice si modul în care „obstacolul" era abordat. Tratate ca niste procese (ceea ce introducea în discuţie noţiunea de „evoluţie"), activităţile tehnice au fost analizate si ordonate în funcţie de logica lor proprie.'în sfîrsit, studiile actuale sînt din ce în ce mai mult axate asupra studierii proceselor din perspectiva *structurilor tehnice.*

Pentru a înţelege raporturile tehnologiei cu celelalte domenii ale cercetării antropologice, trebuie să punem în evidentă relaţiile pe care tehnicile le întreţin cu celelalte fenomene sociale. în ea însăşi, tehnica nu ar putea fi un produs social, căci societatea nu produce o tehnică, asa cum nici o tehnică sau un ansamblu de tehnici nu sînt suficiente pentru a produce o societate. în schimb, elementele unei *structuri tehnice* sînt atît „tehnice", cît si „sociale". Aranjarea, arhitectura internă, modul de funcţionare a unui sistem tehnic sînt produse ale societăţii, la fel ca si scopurile urmărite de orice operaţie care aparţine domeniului social, fie că e vorba de un grup care practică vînă-toarea si culesul, fie că e vorba de o societate cu tehnologie „avansată". împletirea elementelor sociale si a elementelor tehnice este ilustrată mai ales de gradul de receptivitate a unui grup în fata unei invenţii. Se pare că tehnicile se dezvoltă pe paliere, iar

funcţionarea socială îsi exercită influenta asupra acestei dezvoltări. O perioadă de transformare si de restructurare a societăţii - perioadă în care constrîngerile sociale tind să se relaxeze - inaugurează, adesea, o fază de intensă dezvoltare tehnică (invenţii endogene, receptivitate la invenţiile exogene), în care nivelul general al tehnicilor practicate trece la o etapă superioară (să notăm că mişcarea poate fi si inversă -destructurare socială, sărăcire tehnică etc). Urmează apoi o perioadă de consolidare a structurilor sociale, de creştere considerabilă a constrîngerilor, iar tehnicile, care la începutul perioadei îsi dezvoltau potentialităţile într-un mod aproape autonom în limita cunoştinţelor practice existente, suportă tot mai mult greutatea constrîngerilor sociale, care sfîrşesc prin a constitui cadre incompatibile cu evoluţia tehnică.

Activităţile tehnice ale oamenilor pot fi împărţite în patru categorii: tehnici de achiziţie, de fabricare, de asamblare si de consum, categorii determinate de acţiunea tehnică si nu de scopurile urmărite. Tehnicile de achiziţie îi permit omului să-si însuşească elementele lumii naturale, să le controleze dezvoltarea sau să le modeleze forma, în asa fel încît produsele create astfel să servească drept materii prime în tehnicile de fabricare si de consum. Vînătoarea si culesul, agricultura, creşterea animalelor, extragerea minereurilor sînt principalele tehnici de achiziţie. Produsele agriculturii, ale culesului, ale creşterii animalelor si ale vînătorii trec apoi direct în sfera consumului sau servesc ca materii prime în tehnicile de fabricare înainte de a fi consumate.

Tehnicile de fabricare sînt clasate în funcţie de o tipologie a materiilor prime, solide sau fluide. Utilizarea unui produs poate fi directă (aliment, unealtă, obiect sculptat etc.) sau indirectă, adică prin asamblarea elementelor deja fabricate sau transformate (mîn-care gătită, îmbrăcăminte, locuinţă etc). Cît despre destinaţia finală a acestor produse, care duce la apariţia tehnicilor de utilizare, este vorba despre un domeniu în care primează simbolurile sociale, atît în denumirea obiectului, cît si în folosirea sa.

Această schemă redusă duce la trei concluzii. în primul rînd, dezvoltarea si expansiunea fiecăruia dintre aceste tipuri, prin intermediul descrierii tehnicilor din ce în ce mai minuţioase, duc la apariţia unor lanţuri de operaţii, adică a unor structuri tehnice. în al doilea rînd, pe măsură ce trecem’de la tehnicile de producţie, de achiziţie, de fabricare si de asamblare la tehnicile de consum si de utilizare, legăturile ’dintre raporturile tehnice si raporturile sociale se schimbă. în tehnicile de producţie există relaţii de influentă mutuală între activităţile tehnice si fenomenele sociale. Cînd sînt avute în vedere tehnicile de consum şi de utilizare, raporturile tehnice exprimă raporturi sociale: locuinţa, hainele, alimentaţia apar ca nişte domenii în care se reflectă datele culturale si sociale ale unei societăţi, dar nu sînt nişte domenii în care o transformare să se repercuteze asupra raporturilor sociale fundamentale ale unui grup. în al treilea rînd, e interesant să observăm că atunci cînd examinăm relaţiile exprimate prin termenii *si/sau* sau *dacă... atunci*, constrîngerile sau libertăţile care se manifestă în privinţa alegerii unei soluţii la o problemă tehnică sînt *tehnice* în domeniul producţiei şi *culturale* în cel al consumului şi al utilizării.

în tehnologie, metodologia anchetei şi a analizei cuprinde două secţiuni principale: stabilirea frontierelor dintre sistemele tehnice si descrierea lanţurilor de operaţii. Fără îndoială, problema frontierelor tine mai mult de o problematică decît de o metodologie, însă ea apare aici pentru că este una dintre problemele majore care trebuie rezolvate pentru a explica realizarea sistemelor tehnice si transformarea lor. E important să ştim în ce moment un obiect sau un proces tehnic devine *altceva.* Dacă luăm, de exemplu, o arie geografică care se întinde între Maroc si China si analizăm tipurile de fierărie din această arie, nimeni nu va pune la îndoială faptul că fierăria marocană nu seamănă deloc cu cea chineză. în acest caz, trebuie să stabilim în ce fel s-a trecut, prin etape succesive, de la fierăria marocană la cea chineză prin intermediul fierăriilor care nu tin de nici unul dintre aceste tipuri.

Lanţul de operaţii este o metodă de structurare a actelor tehnice care permite urmărirea fabricării’ sau transformării unui element natural într-un produs finit. El este alcătuit dintr-un anumit număr de etape care combină agenţi, cunoştinţe, unelte,

maşini şi materii prime. Descrierea pe care o fac etnologii poate fi completată prin alte două tipuri de comentarii: unul vine din partea inginerilor, botaniştilor, agronomilor, specialiştilor în zootehnie, fizicienilor, biologilor, chimistilor, iar celălalt îi aparţine însuşi fabricantului, care, pus în situaţia de a descrie o operaţie tehnică fără să o efectueze, va sublinia aspectele socotite a fi importante pentru grupul căruia îi aparţine.

Se face apel uneori la tehnologia culturală în programele de dezvoltare, pentru a evalua consecinţele, benefice sau nefaste, ale unui transfer de tehnici. Tendinţa actuală este aceea de a restrînge această intervenţie în cazul transferului unor tehnici considerate simple. Din păcate, nu se ţine întotdeauna seama de toţi factorii care ar trebui luaţi în considerare : raporturile sociale locale implicate în tehnicile care urmează să fie transformate, sistemul social global al tării „receptoare", sistemul social si motivaţiile economice ale ţării „donatoare".

R. CRESSWELL

• DAUMAS M. *et al.*, 1962-1970, *Histoire generale des techniques*, PUF, Paris. - GIEDION S., 1948, *Mechanization Takes Command*, Oxford University Press, New York. - GILLE B., 1978, *Histoire des techniques, technique et civilisations, technique et sciences*, Gallimard, Paris. - HAUDRICOURT A.G., 1987, *La technologie, science humaine, recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - LEROI--GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques, l'homme et la matiere*, Albin Michel, Paris. 1945, *Evolution et techniques, milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. 1964, *Le geste et la parole, technique et langage*, Albin Michel, Paris. 1965, *Le geste et la parole, la memoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris. - MUMFORD L., 1934, *Technics and Civilization*, Harcourt -Brace, New York (trad. fr. *Technique et civilisation*, Le Seuil, Paris, 1950). - NEEDHAM J., 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge.

TERAPEUTICĂ

Studiată în prezent de antropologie, terapeutica indigenă a fost, la început, observată de către misionarii si călătorii secolului al XIX-lea, care credeau că aceasta tine de o „medicină primitivă" de o orientare opusă celei a medicinei europene. Primii antropologi care au cules date etnografice despre terapeutică, în relaţie cu organizarea socială, si au studiat sistemele medicale ca instituţii au fost W.H.R.' Rivers (1924) si F. Clements (1932). Pe urmele lor, E.H. Ackerknecht (1946) a studiat medicina „tradiţională", com-parînd-o cu medicina occidentală si afirmînd că ambele integrează atît elemente magice, cît si elemente ştiinţifice. Ackerknecht propune o reflecţie asupra aspectului „raţional" si empiric al terapeuticii în relaţie cu cauzalitatea naturală a bolilor, spre deosebire de unii antropologi (de exemplu, Evans-Pritchard) care au privilegiat dimensiunea „supranaturală" a bolii si a tratamentelor sale. Aşadar, studierea practicilor terapeutice nu poate fi realizată independent de teoriile referitoare la cauzalitatea bolilor. Interpretarea originii răului, făcută de ghicitor, determină natura tratamentului de ansamblu, chiar dacă multe boli sînt tratate, la început, cu ajutorul unor „medicamente" obişnuite. De exemplu, pătrunderea unui element sau a unui spirit intrus în trupul bolnavului impune recurgerea la exorcizare, pe cînd pierderea sufletului îl determină pe subiect să ceară intervenţia şamanului, iar violarea unei interdicţii necesită o mărturisire publică sau o reparaţie prin intermediul unei ofrande sau al unui sacrificiu sîngeros; o boală provocată de acte de vrăjitorie îl obligă pe bolnav să efectueze practici de contra-vrăjitorie etc. Dar, asa cum scrie F. Laplantine (1986), „pornind de la una si aceeaşi determinare etiologică, pot fi imaginate mai multe tipuri de răspuns terapeutic". Modelele terapeutice care se referă la etiologii non-„persecutorii", potrivit expresiei lui A. Zempleni (1982), sau la o concepţie „umorală" despre boală, asa cum întîlnim în America de Sud, sînt construite într-o relaţie puternic univocă cu teoriile cauzale. Principiul de bază al concepţiei umorale este credinţa în faptul că „sănătatea poate fi pierdută sau regăsită ca urmare a efectelor unor calităţi ale «caldului» sau «recelui» asupra corpului omenesc" (Logan, 1977). Medicina umorală se bazează, potrivit lui M.H. Logan, pe observarea a

două principii fundamentale: cel al „evitării extremelor” în timpul perioadelor de sănătate si cel al „utilizării selecţionate a contrariilor” după constatarea bolii. Terapia constă în consumarea unor alimente, în apelul la remedii sau la alţi agenţi terapeutici de o calitate simbolică opusă celei despre care se crede că predomină în interiorul corpului bolnavului. Prin urmare, acest model corespunde unui model alopatic, descris de Laplantine (1986) ca „medicină a opuselor”, spre deosebire de homeopatie, „medicina asemănărilor” (de exemplu, vaccinarea sau „ritualurile simpatice” descrise de Mauss (1950) si întîlnite atît în Africa neagră, cît si în America de Sud).

Distincţia dintre boala „naturală” si boala „supranaturală” propusă de Ackerknecht a fost reluată de G.M. Foster (1976) prin opoziţia dintre sistemele medicale *naturalistic si personalistic*, adică dintre bolile provocate 'de un element natural (umiditate, exces alimentar) si bolile provocate de un agent uman sau supranatural (vrăjitor, strămoş, spirit). Această distincţie l-a condus pe Foster la concluzia că societăţile în care predomină maladiile de tip *naturalistic* dezvoltă terapii esentialmente „terapeutice” (fito-terapie, practicarea sîngerărilor, incizii, băi, cauterizări, scarificări etc), pe cînd cele în care se întîlnesc mai frecvent interpretări de al doilea tip favorizează practici terapeutice magico-religioase (exorcism, şamanism, contravrăjitorie, sacrificiu, mărturisire publică). Ackernecht a arătat că o afecţiune cu cauzalitate naturală poate fi tratată printr-o intervenţie magică, iar o boală’cu cauzalitate supranaturală poate fi tratată într-o manieră empirică. Alţi antropologi au examinat dihotomia etiologiilor (naturală/ supranaturală) ca rezultat’al cauzalităţii sociale. Potrivit lui M. Auge (1984), orice dezordine biologică este semnul unei alterări sau al unei dezordini sociale. Nu mai este vorba despre compararea medicinei tradiţionale cu medicina biomedicală, asa cum magia se opune religiei sau cauzalitatea naturală - cauzalităţii supranaturale, ci’despre studierea pluralismului medical al unei societăţi, despre eterogenitatea interpretărilor terapeuţilor si itinerarele terapeutice ale bolnavilor si ale familiilor lor. Pentru Zempleni (1985), definirea funcţiei sociale a unei *abordări* terapeutice si stabilirea modului în care aceasta poate să aibă un *efect* terapeutic au o importantă majoră. Lucrările acestui autor despre *n’doep* din Senegal pun în evidentă utilizarea unor procedee simbolice în terapie (ucidere, renaştere, dramaturgia legăturii sociale). Aceste descrieri ale curei atestă capacitatea de a-l resocializa pe bolnav printr-o refacere a legăturilor sociale cu efecte benefice asupra „stării” bolnavului.

D. BONNET

• ACKERKNECHT E.H., 1946, „Natural Disease and Rational Treatment in Primitive Medicine”, în *Bulletin of the History of Medicine*, XIX (5): 467-497. - AUGE M., 1984, „Ordre biologique, ordre social; la maladie, forme elementaire de l’evenement”, în M. Auge, C. Herzlich (ed.), *Le sens du mal, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Editions des Archives Contemporaines, Paris. - CLEMENTS F., 1932, „Primitive Concepts of Disease”, în *Publications in American Archaeology and Ethnology*, 32 (2): 185-252. - FOSTER G.M., ANDERSON B.G., 1978, *Medical Anthropology*, J. Wiley & Sons, New York. - LAPLANTINE F, 1986, *Anthropologie de la maladie*, Payot, Paris. - LOGAN M.H., 1977, „Anthropological Research on the Hot-Cold Theory of Disease : Some Methodological Suggestions”, în *Medical Anthropology*, 1 (4): 87-107. - POUILLON J., 1975, „Malade et medecin: le meme et/ou l’autre ? Remarques ethnologiques”, în *Fetiches sans fetichisme*, Maspero, Paris. - RIVERS W.H.R., 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Kegan Paul, Londra. - ZEMPLENI A., 1982, „Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique”, în *Archives de sciences sociales des religions*, 54/1: 5-19.

TEREN —> *Metodă etnografică 1 - Anchetă etnografică*

TERITORIU

Dacă în limbajul obişnuit prin „teritoriu” se desemnează orice spaţiu delimitat geografic de autoritatea care se exercită asupra sa, prima definiţie cu caracter ştiinţific a noţiunii datează din 1920 si i se datorează ornitologului englez E. Howard, specialist în viata socială a pitulicilor. După etologie, sociobiologia a fost cea care s-a ocupat de această noţiune, emitînd ipoteza că fiinţele umane ar avea, prin natura lor, tendinţa de a-si însuşi teritorii si de a-si manifesta cu acest prilej instinctul de agresiune (de unde si anumite dezvoltări despre caracterul înnăscut al proprietăţii private). Geografii au elaborat o tipologie a formelor de teritoriu, distingînd forme juxtapuse, reticulare si „satelizate” plecînd de la un centru, însă fără juxtapunere.

Ce rol joacă această noţiune în antropologie ? Antropologii se ocupă, în principal, de studierea mecanismelor si practicilor sociale care guvernează organizarea socială a unei societăţi. Ei au pus în evidentă rolul structurilor familiale, săteşti, comunitare si tribale si importanta ierarhiilor sociale. Dincolo de opoziţia generală dintre societăţile sedentare si societăţile nomade, ei au arătat că procesul de organizare a teritoriului trebuie analizat la două niveluri distincte, legate unul de celalalt potrivit unei logici proprii fiecărei societăţi: cel al acţiunii oamenilor asupra suporturilor materiale ale existentei lor si cel al sistemelor de reprezentare. Teritoriul este din punct de vedere obiectiv' organizat, iar din punct de vedere cultural, inventat.

în primul rînd, o societate constituie un teritoriu - spaţiul pe care îl ocupă si unde acţionează asupra componentelor naturale ale mediului său (minerale, vegetale, animale), direct (prin cules), cu ajutorul unor instrumente diverse (vînătoare, agricultură) sau prin intermediul unor elemente mediatoare (domesticirea animalelor). Asupra acestor suporturi materiale, supuse unor legi de funcţionare si de evoluţie specifice, acţionează cunoştinţe, idei si valori care consacră procesul de teritorializare a unei culturi, „ancorarea” sa într-o anumită zonă.

Modul în care o societate îsi organizează teritoriul din punct de vedere material variază în funcţie de principiile diviziunii sexuale a muncii, de formele de stratificare socială (în societăţile cu caste, la tuaregi, mauri) sau de felul în care se instituie coexistenta între etnii diferite (de exemplu, pigmeii si vecinii lor bantu). Combinarea modelelor’ rezidenţiale cu organizarea teritoriului trimite la sistemul relaţiilor de rudenie si de alianţă, precum si la regulile de cooperare în muncă. în mod general, procesul de populare a’teritoriului’ si tipurile de utilizare a resurselor care actualizează acest proces pun în evidentă forma de ansamblu a raporturilor sociale, asa cum transpar acestea prin intermediul modalităţilor colective (comunitare, clanice, familiale) de însuşire a resurselor. între împărţirea unui teritoriu si segmentarea genealogică sau organizarea pe clase de vîrstă poate să existe o strînsă corespondentă. La tuaregi, distribuirea terenurilor care trebuie parcurse este determinată de drepturile de folosinţă a anumitor porţiuni de spaţiu, populareа zonei si utilizarea resurselor vegetale fiind guvernate de regulile de filiaţie si de raporturile’politice de dominaţie care determină ansamblul formelor de control si’utilizarea teritoriului comunitar. ’

Intervenţia umană asupra componentelor materiale ale mediului nu este decît un aspect al procesului prin care o societate transformă în teritoriu spaţiul pe care îl ocupă. Teritoriul este, în acelaşi timp, produsul unui sistem de reprezentări. El este un element mediator între cei vii, pe de o parte, si strămoşii lor si forţele supranaturale, pe de altă parte. Valoarea unui teritoriu, din perspectiva celor care îl ocupă, constă în faptul că el este rezultatul muncii acumulate a morţilor si le adăposteşte relicvele, păstrate în sanctuare si purtate pretutindeni unde se deplasează grupul. Teritoriul eternizează prezenta strămoşilor si legitimează prezenta celor vii. în jurul pămîntului se organizează ierarhiile sociale. „Stăpînul pămîntului” incarnează legătura dintre strămoşi si cei aflaţi în viată, asigurînd păstrarea proprietăţii asupra pămîntului. Omul îsi manifestă

în acest fel grija permanentă de a conserva si întări apartenenţa sa la un grup, prin transmiterea moştenirii materiale si spirituale pe care a primit-o.

Doar în anumite condiţii pămîntul este transformat într-un simplu obiect al muncii si teritoriul devine esentialmente politic. însă chiar si cînd aceste condiţii nu sînt îndeplinite, pămîntul si teritoriul trebuie să fie protejate.' Agresiunile spirituale necesită recurgerea la anumite practici conciliatoare pentru a asigura bunele oficii sau neutralitatea „spiritelor rele". Agresiunilor războinice le corespunde un sistem de apărare care se materializează, uneori, într-o adevărată organizare militară (tuaregii kel ahaggar). Teritoriul devine un spaţiu în interiorul căruia membrii grupului au un sentiment de securitate ; în antiteză cu acesta se defineşte spaţiul exterior, o regiune situată în afara teritoriului.

A. BOURGEOT

• ARDREY R., 1973, *The Territorial Imperative,* Atheneum, New York (trad. fr. *Le territoire,* Stock, Paris, 1976). - BONNEMAISON J., 1981, „Voyage autour du territoire", în *L'Espace geographique,* 4: 249-262. - BROOKFIELD H.C., BROWN P., 1963, *Struggle for Land, Agriculture and Group Territories among the Chimbu of the New Guinea Highlands,* Oxford University Press, Melbourne. - CLAVAL P., 1978, *Espace et pouvoir,* PUF, Paris. -FERRIER J.-P., 1984, *La geographie, ca sert d'abord â parler du territoire, ou la metier de geographie,* Edisud, Aix-en-Provence. - GREVERUS I.M., 1972, *Der territoriale Mensch. Ein Literatur anthropologistcher Versuch zum Heimatphănomen,* Athenăum, Frankfurt pe Main. -HOWARD E., 1948, *Territory in Bird's Life,* Collins, Londra. - LEACOCK E., LEE R.B. (ed.), 1982, *Politics and History in Band Society,* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - LEE R.B., DEVORE I. (ed.), 1977, *Man the Hunter,* Aldine, Chicago. - MALMBERG T., 1980, *Human Territoriality. Survey of Behavioral Territories in Man with Preliminary Analysis and Discussion of Meaning,* Mouton, Haga - Paris - New York. - SACK R., 1986, *Human Territoriality. Its Theory and History,* Cambridge University Press, Cambridge. - VAYDA A.P., *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology,* The Natural History Press, Garden City - New York.

TERMINOLOGIA ÎNRUDIRII -> *Parentale (Sisteme ~) 1 - Sisteme si structuri parentale*

TEXTILE

Ceea ce desemnăm prin termenul de „textile" aparţine categoriei puţin mai vaste a solidelor suple (Leroi-Gourhan): materiale alese şi utilizate pentru flexibilitatea lor, dispuse fie în lungime, prin răsucire sau împletire, pentru a lega sau a fixa, fie sub forma unor suprafeţe plane sau de altă natură, pentru a înveli, a acoperi sau a îmbrăca. Nici primul ansamblu (corzi, împletituri), nici suprafeţele suple fără intricatii (piele, frunze, *tapa* etc.) nu intră în termenul de „textile", care'acoperă sfera obiectelor *împletite,* a *ţesăturilor* şi ansamblul *tricotajelor.* Cele trei tehnici se deosebesc prin supleţea mai mare sau mai mică a firelor lor şi prin instrumentele pe care le utilizează: împletirea presupune elemente destul de dure pentru a putea fi asamblate cu mîna, tricotajele se obţin prin împletirea unor fire suple; cu ajutorul unui dispozitiv electric şi/sau al unor instrumente de calibrare, iar ţesăturile presupun împletirea a două fire suple -bătătura si urzeala - cu ajutorul unei instalaţii complexe - războiul de ţesut.

Gratie'unor condiţii excepţionale de păstrare (mediu foarte uscat, umiditate constantă sau urme lăsate în argilă), există cîteva vestigii care urcă pînă în neolitic. Totuşi, exemplul culturilor litice recente ne permite să presupunem că împletitul si tricotatul se practicau încă si mai de mult. încă de la primele documente se poate observa una dintre trăsăturile remarcabile ale acestui ansamblu, dispersia în spaţiu si conservarea în timp a tuturor marilor tipuri, stabilite în raport cu modul de împletire sau de răsucire a firelor. Se pare că sîntem în prezenţa unui caz exemplar de convergenţă tehnică: întrucît nici unul dintre procedeele de asamblare nu impune folosirea unui anumit

material, iar „uneltele" există de cîteva milenii (degete agile si o andrea), modurile de împletire adoptate se află în relaţie cu calităţi necesare fiecărei finalităţi (robusteţe sau lejeritate, rigiditate sau elasticitate etc.) '

Dimpotrivă, variaţiile pricinuite de modul de împletire a firelor au mai puţin efect asupra calităţii produselor obţinute prin ţesere, însă în privinţa condiţiilor si a ritmului de muncă în funcţie de diferitele tipuri de războaie de ţesut folosite apar mari deosebiri. Acestea se împart în două mari tipuri, în funcţie de modul în care depărtează firele urzelii pentru a asigura trecerea bătăturii.

în prima dintre acestea, cea mai larg răspîndită, o spată si o vatală sînt mînuite în mod alternativ. Dispunerea generală a războiului de ţesut cunoaşte trei variante, care corespund unor arii geografice şi unor moduri de viaţă: un cadru greu de lemn fixat vertical în casă (sau în curte) pentru întreaga durată a ţeserii unei bucăţi de mari dimensiuni (Africa de Nord şi Orientul Mijlociu, New Mexico); urzeala întinsă, pe toată lungimea ei, pe patru tărusi bătuţi în pămînt sau rulată pe suluri în timpul deplasărilor (grupurile nomade, din Africa de Nord pînă în Asia Centrală); un război de ţesut mobil, montat numai cînd tesătoarea lucrează între un punct fix si un şleau de care ea se sprijină (Asia de Sud-Est si Indonezia, America de Sud si America Centrală).

A doua familie este cea a războiului de ţesut clasic din Europa si zona mediteraneană, din Africa, India si Asia Orientală pînă în Japonia. în forma sa cea mai simplă, acesta este format dintr-un cadru pe care sînt fixate pe două rînduri spetele, legate printr-un sistem de scripeţi (sau de mici balansiere) si din pedale, prin intermediul cărora se realizează, cu piciorul, îndepărtarea alternativă a firelor urzelii. Dacă se trece de la două spete la patru, principiul rămîne acelaşi, o mare varietate de efecte decorative putînd fi obţinute în mod mecanic (si nu doar cu mîna). Pe acest tip de războaie de ţesut s-au grefat'sistemele â *la tire* (ţesătură continuă) si tip jacquard, care au deschis posibilităţi practic infinite în domeniu.

Pentru a evoca locul acestor activităţi în diversele societăţi omeneşti, putem să spunem că ele sînt prezente pretutindeni, fiind indispensabile pentru dotarea personală, domestică, productivă si, adesea, simbolică, dar prezentînd foarte multe diferente în privinţa categoriei sociale si a sexului protagoniştilor lor, a gradului lor de specializare si a relaţiilor care guvernează distribuirea produselor lor în cadrul familiei, al localităţii, al reţelei de alianţă sau de schimb, al unui comerţ cu mai mulţi sau mai putini intermediari etc. Aceste observaţii valabile cu atît mai mult cu cît avem în vedere activitatea textilă în contextul întregului lanţ de operaţii: înainte de fabricarea propriu-zisă, fazele de achiziţie si de pregătire a materiilor prime, iar după aceea, operaţiile de finisare si de punere în circulaţie a produselor, toate acestea aflîndu-se adesea în mîinile unor protagonişti diferiţi.'

Prin urmare, numai în cadrul unei societăţi date pot fi apreciate răspîndirea si modalităţile de transmitere a cunoştinţelor tehnice referitoare la textile, precum si importanţa socială şi economică a acestor activităţi.

H. BALFET

• ANQUETIL J., 1979, *La vannerie,* Dessain & Tolra, Paris. - DRETTAS G., 1980, *La mere et l'outil. Contribution a* l'*etude semantique du tissage rural dans la Bulgarie actuelle,* SELAF, Paris. - EMERY I., 1980 (1966), *The Primary Structures of Fabrics,* Textile Museum, Washington DC. - LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques. L'homme et la matiere,* Albin Michel, Paris. - MASON O.T., 1902, *Aboriginal American Basketry,* Smithsonian Institution, Washington DC, Annual Report for 1902. - PELRAS C, 1972, „Contribution â la geographie et â l'ethnologie du metier â tisser en Indonesie", în *Langues et Techniques, Nature et Societe,* Paris. - ROTH H.L., 1950, *Studies in Primitive Looms,* Bankfield Museum, Halifax. - SEILER-BALDINGER A., 1973, *Systematic der textilen Tehniken,* Pharos, Basel.

THURNWALD Richard

Richard Thurnwald s-a născut la Viena în 1869. Cît timp a studiat dreptul la universitate, el a învăţat mai multe limbi (rusa, sîrbo-croata, araba, turca), a dobîndit cunoştinţe de istorie economică, de antropologie fizică si de psihiatrie, legînd strînse relaţii cu psihologi si specialişti în drept comparat. Mai tîrziu, la Berlin, s-a familiarizat cu egiptologia si asirologia. în acest fel, a dobîndit însuşirile necesare pentru a deveni „un militant pentru legăturile dintre ştiinţele sociale" (R. Lowie); el va crea, în 1925, *Zeitschrift fur Volker-psychologie und Soziologie* (devenită mai tîrziu *Sociologus)* si va fi coeditor la *Archiv fur Anthropologie* si la *Zeitschrift fur vergleichende Rechtwiss'enschaft.* Va preda antropologia si sociologia în Statele Unite - unde va face numeroase călătorii - la universităţile din California, Yale, Harvard si Syracuse, precum si în Europa, la Halle si la Berlin, unde va muri în 1954.

' R. Thurnwald nu a fost doar profesor si teoretician al ştiinţelor sociale si al antropologiei, ci si un etnograf de teren. El a întreprins anchete în Bosnia (1896), în Oceania-în arhipelagul Bismarck si în Insulele Solomon - (1906-1909), în Noua Guinee germană (1912-1915), în Africa de'Est (1930) si din nou în Insulele Solomon (1932). Zonele sale de interes antropologic, asa cum apar în numeroasele sale lucrări publicate, sînt variate. Chiar dacă este mai cunoscut pentru contribuţiile sale la antropologia economică - mai ales pentru consideraţiile sale despre schimb în Melanezia si încercarea de conceptualizare a „comerţului", a'„monedei" si a „capitalului" în interiorul societăţilor primitive -, a studiat si înrudirea si căsătoria, tehnologia, dreptul, schimbarea culturală, fenomenele lingvistice sau caracterele somatice ale populaţiilor la care a făcut anchete. Cercetările sale încearcă mai puţin să aducă la lumină punctul de vedere indigen, cît să impună punctul de vedere al observatorului si să pună în relaţie materialele culese cu teoriile recunoscute. Eclectismul formaţiei şi curiozitatea ştiinţifică, alimentate de o incontes-tabilă erudiţie, l-au condus la adoptarea unor poziţii moderate în toate privinţele: functionalismul său, deşi ortodox, este temperat (Lowie) în raport cu cel al lui Malinowski, căci Thurnwald nu refuză perspectiva istorică; el denunţă, bazîndu-se pe fapte, caracterul prea mecanic al interpretărilor difuzioniste si se fereşte de schemele evolutive rigide (mai ales în analiza sa cu privire la geneza statului). El vrea, notează Lowie, „principii, nu obstacole".

G. LENCLUD

► 1912, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel,* 3 vol., D. Reimer, Berlin; *Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea,* Press of the New Era Printing, Lancaster, Pensylvannia. 1932, *Economics in Primitive Communities,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Economie primitive,* Payot, Paris, 1937). 1931-1935, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen,* 5 vol., Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig.

• MELK-KOCH M., 1989, *Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft, Richard Thurnwald,* Museum of Volkerkunde, Berlin.

TIMP

Percepţia derulării temporale, prin intermediul căreia este surprinsă intuitiv noţiunea abstrac'tă de „timp", se bazează, conştient sau nu, pe experienţa trăită, fie că aceasta dă sens destinului individual sau istoriei colective. Modalităţile acestei percepţii pot fi degajate în toate limbile la nivel lexical, la nivel sintactic sau la nivelul enunţării *(cf* Etienne, 1968, pentru Coasta de Fildeş ; Roulon, 1984, pentru Republica Centrafricană). Antropologia a recunoscut foarte devreme în *durată* una dintre dimensiunile princi-pale ale fenomenelor sociale ; astfel, orice structurare (sincronică din principiu) ar putea fi văzută ca un „moment" al dezvoltării unor manifestări interdependente, iar derularea

temporală - istoricitatea în sensul formal al termenului - ar avea o existentă „obiectivă" ca element constitutiv al realităţii sociale. Lucrările antropologice vizează timpul mai ales din perspectiva formelor percepţiei sale, a reprezentărilor al căror obiect este, a calculării si „gestionării" sale.

Nu există percepţie posibilă a timpului decît în măsura în care scurgerea sa poate fi apreciată. A percepe timpul înseamnă a putea să situezi un eveniment în raport cu un altul, a defini o delimitare între un „înainte" si un „după", a evalua durata care separă două momente, a imagina un viitor plecînd de la un prezent. Percepţia timpului se poate exprima atît sub forma unei concepţii liniare si cumulative despre durată, cît si sub forma unei concepţii ciclice si non-cumulative, aceste două aspecte putînd fi combinate. Viata unei persoane, ca urmă temporală, are, cel puţin din punct de vedere biologic, un început si un sfîrsit, iar dacă liniaritatea este cumulativă, acest lucru se întîmplă pentru că avansarea în vîrstă este codată în mod pozitiv; socializată prin intermediul etapelor unui „ciclu de viată", existenta unui individ este concepută ca o manifestare particulară a unui fenomen repetat la infinit. în Africa neagră (lucrare colectivă, 1973, *passim),* individuatia este, în parte, un rezultat al intervenţiei strămoşilor, iar moartea este o „naştere" întru ancestralitate. Această complementaritate între liniaritate si ciclicitate apare si atunci cînd luăm în considerare modul în care individul este prins într-o urzeală genealogică pe care sistemul de denumiri ale relaţiilor de rudenie o organizează pe măsură ce existenta sa se derulează, plecînd de la un model care îl situează pe individ în raport cu o generaţie de referinţă, iar rudele sale (consangvine) distribuindu-se într-un număr egal de generaţii ascendente si descendente. Si la organizaţiile socio-politice cu clase de vîrstă (Paulme, 1971; Abeles, Collard, 1985) se observă această depăşire a antinomiei liniaritate/ciclicitate, acestea determinînd în mod regulat coincidenta dintre o etapă generatională din destinul unui contingent masculin si angajarea membrilor săi într-un tip de activitate colectivă. Aceeaşi analiză poate fi făcută si în raport cu ideologiile suveranităţii, care au de depăşit contradicţia dintre discontinuitatea domniilor si principiul unicităţii suveranului. '

Reprezentarea timpului nu există decît în relaţia omului cu societatea sau cu natura, acestea apartinînd unor tipuri de temporalite radical diferite una de cealaltă. Astfel, există diferite modalităţi ale timpului social: ecologică, tehnico-economică, genealogică, mitică, istorică, ritualică etc, care pot fi examinate ca tot atîtea temporalităti diferite.

Succesiunea zilelor si a momentelor zilei, a lunilor si a anotimpurilor anului solar ritmează viata colectivă. Mai mult sau mai puţin elaborată, în funcţie de societate, calcularea calendarului, bazată pe observarea fenomenelor cosmologice, organizează temporalitatea socială, asociind anumite perioade ale anului cu anumite tipuri de activităţi. Muncile legate de economia de subzistentă, diverse alte activităţi tehnice, îndeplinirea ritualurilor, războiul, schimburile comerciale, călătoriile intervin în momente determinate ale anului, tinînd de temporalităti ciclice particulare. Modul de împărţire a anului în două mari perioade, după modelul eschimos analizat de Mauss (1904-1905), este rezultatul acestor decupări secvenţiale si tine seama de o opoziţie (în funcţie de caz) între două ordine majore ale acti'vităţilor de subzistentă sau între o perioadă profană si o perioadă sacră, un timp al războiului si un timp al păcii etc. Asemenea dualisme temporale capătă sens prin intermediul unui întreg registru de determinaţii, de la habitat (grupat/dispersat, sedentar/nomad) pînă la ordinea socială în ansamblul său (prevalenta alternativă a două forme de autoritate sau a două tipuri de instanţe socio-politice, 'răsturnarea normelor, a funcţiilor, a rolurilor). Formele artificiale de calculare a timpului nu sînt mai puţin importante decît cele care se sprijină pe astronomie (Hubert, Mauss, 1909), asa cum arată diversitatea modurilor de grupare a zilelor în „săptămîni", care definesc cicluri scurte de „reîntoarceri", fiecare zi avînd propriile atribuţii şi propria marcă simbolică; se poate să existe o ordonare a zilelor (ordinea neciclică a zilelor lunii în calendarul occidental). Socotirea anilor si a perioadelor plurianuale se sprijină fie pe repere astrale, pentru a determina secvenţe rituale lungi (ca în ciclul dogon *sigi, cf.* Griaule, 1938), fie pe ritmuri instituţionale (repetarea

înscăunării regilor mossi din Burkina Fasso după treizeci de ani de domnie). Alte repere fixe care contribuie la ordonarea cronologică a istoriei sînt perioadele de foamete si epidemiile.

Gestionarea timpului constă în ansamblul de proceduri de repartizare a activităţilor de-a lungul zilei, al săptămînii, al lunii, al anotimpurilor si al anului. Bazată în princ'ipal pe diviziunea sexuală a muncii si, pentru fiecare sex, pe diviziunea muncii în funcţie de grupurile de vîrstă, ea vizează, în primul rînd, sarcinile legate de economia de subzistentă. Astfel, au fost puse în evidentă numeroase sisteme de gestionare globală si subsisteme specializate, legate de viata domestică, de prestaţiile sexuale în mediul poliginic, de ritmul muncilor de interes individual, familial, comunitar, de întreruperile gestionării datorate crizelor de subzistentă etc.

Antropologia timpului nu este separabilă de cea a spaţiului. Astfel, ontologia africană atribuie destinului uman o dublă determinare, în durată si în întindere, cărora le sînt asociate elemente constitutive ale reprezentării lumii (strămoşi, „genii") sau forme ale „alterării" individului (moarte, nebunie).

M. IZARD

• ABELES M., COLLARD C. (ed.), 1985, *Âge, pouvoir et societe en Afrique noire,* Presses de l'Universite de Montreal - Karthala, Montreal - Paris. - BACHELARD G., 1950, *La dialectique de la duree,* PUF, Paris. - CARTRY M. (prezentare de), . Calendriers d'Afrique noire", în *Systemes de pensee en Afrique noire,* 7, 1984. - ETIENNE P, 1968, „Les Baoule et le temps", în *Cahiers ORSTOM,* seria *Sciences humaines,* V (3): 17-37. - EVANS--PRITCHARD E.E., 1939, „Nuer Time Reckoning", în *Africa,* 12 (2): 189-216. - GEERTZ C, 1966, *Person, Time and Conduct in Bali; an Essay in Cultural Analysis,* Yale University Press, Yale (trad. fr. „Personne, temps et comportement â Bali", în *Bali, Interpretation d'une culture,* Gallimard, Paris, 1983). - HALLPIKE C.R., 1979, *The Foundation of Primitive Thought,* Clarendon Press, Oxford. - HUBERT H., MAUSS M., 1909, „Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie", în *Melanges d'histoire des religions,* Alcan, Paris. - *La notion de personne en Afrique noire,* 1973, Editions du CNRS, Paris. -LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensee sauvage,* Plon, Paris. - MANESSY G., 1960, *Tăches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa,* Universite de Dakar, Dakar. - MAUSS M., BEUCHAT H., 1904-1905, „Essai sur les variations saisonnieres des societes Eskimo. Etude de morphologie sociale", în *LAnnee Sociologique,* IX: 39-132. - NIANGORAN-BOUAH G., 1964, *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Cote d'Ivoire,* Institut d'Ethnologie, Paris. - PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'ăge en Afrique de* l'*Ouest,* Plon, Paris. - ROULON P, 1984, „La conception gbaya'bodoe du temps", în *Systemes de pensee en Afrique Noire,* 7: 11-14. – SOUSTELLE J., 1940, *La pensee cosmo-gonique des anciens Mexicains,* Hermann, Paris. - *Temps et developpement Quatre societes en Cote d'Ivoire,* număr special al *Cahiers ORSTOM,* seria *Sciences humaines,* V (3), 1968.

TOTEMISM

Cuvîntul „totem" este preluat din ojibwa, o limbă algonkină vorbită în zona Marilor Lacuri nord-americane. El a fost introdus în Occident de către J. Long în 1791 si lui J.-F. MacLennan (1869-1870) i se datorează fundamentarea conceptului antropologic care îi corespunde. Un ojibwa înţelege cuvîntul „totem" în sensul unei relaţii, de ordin pur sociologic (de înrudire sau prietenie), între două persoane. Anumite grupuri ojibwa sînt organizate în clanuri patriliniare exogame, care au ca eponim numele unor specii animale. Termenul serveşte uneori la enunţarea apartenenţei clanice : *makwa nindotem* „ursul este clanul meu". De fapt, aceasta este o fomulă abreviată care acoperă următoarea semnificaţie: „sînt înrudit cu cel care aparţine clanului al cărui eponim este ursul, deci aparţin acestui clan". Interpretarea termenului poate să ducă la confuzii si tocmai aceasta l-a făcut pe J. Long să confunde două instituţii distincte ca împărţirea clanurilor si raportarea individuală la un spirit tutelar, foarte răspîndită în America de Nord. ' La începuturile sale, antropologia s-a ocupat de legăturile cu entităţile naturale, mai ales animale, pe care si le revendicau membrii societăţilor exotice. într-o primă

perioadă, combinarea următoarelor elemente a părut să ofere o definiţie a totemismului: legătura dintre o specie naturală si un clan exogam, credinţa potrivit căreia indivizii aparţin speciei în cauză, atitudinea de „respect" fată de specie (interdicţie alimentară etc). Dificultăţile nu au întîrziat să apară cu repeziciune, această definiţie neputînd să acopere diversitatea faptelor etnografice. însă dificultăţile teoreticienilor totemismului (Frazer, 1910; Durkheim, 1912) se datorau mai ales grijii lor pentru explicarea leg-turilor dintre entităţile naturale şi unităţile sau subunităţile sociale ; în căutarea conţinutului, ei nu făceau decît să-i decline la infinit formele. In această privinţă, ei se însc'riu în evolutionismul propriu epocii lor, căci reificarea fenomenelor totemice si reducerea instituţiilor sociale la aceste fenomene trăda includerea societăţilor „primitive" într-o natură de care civilizaţia noastră s-ar fi îndepărtat de multă vreme. Este simptomatic, în această privinţă, că'depăşirii evolutionismului ca teorie dominantă îi corespunde recesiunea progresivă a totemismului ca problematică antropologică.

Cu *Le totemisme aujourd'hui* (1962), Levi-Strauss reia problema în cauză pentru a o reformula într-un mod cu totul nou, răsturnînd literalmente perspectiva iniţială. în opinia sa, fenomenele totemice nu demonstrează relaţia dintre cultură si natură, ci, dimpotrivă, existenta unei cezuri între aceste două ordine, care ar permite interpretarea lor. Identificare nominală sau rituală (interdicţie alimentară), această punere în relaţie a unor grupuri sociale sau a unor indivizi cu anumite specii animale sau vegetale, este rezultatul unei duble mişcări a intelectului: perceperea diferenţierilor dintre specii în cadrul ordinii naturii si utilizarea diferentelor percepute pentru explicarea unei dife-rentieri în cadrul ordinii sociale. Este vorba, la început, de exercitarea unei logici a continuului si a discontinuului, deci de o logică a clasificării. Ipoteza lui Levi-Strauss, gratie în primul rînd tabelului său de permutări între seria naturală si cea culturală (categorie, individ, pe de o parte, grup, persoană, pe de altă parte), explică toate formele totemismului, însă nu si toate aspectele sale. Această abordare pune în evidentă momentul în care gîndirea surprinde obiectele lumii sensibile, le distinge sau le asimilează, apoi le clasează pentru a le pune, eventual, în legătură, dar neglijează un alt moment, cel în care gîndirea reinvesteste reprezentările pe care le produce, momentul ritualului. Or, faptele totemice se prezintă, în general, tocmai sub forma unor ritualuri sau a unor credinţe.

E. DESVEAUX

• BOAS F., 1916, „The Origin of Totemism", în *American Anthropologist* 18 : 319-326. -DURKHEIM E., 1912, *Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemique en Australie,* Alcan, Paris. - FRAZER J.G., 1887, *Totemism, A.* & C. Black, Edinburgh (trad. fr. *Le totemisme. Etude d'ethnographie comparee,* Schleicher, Paris, 1898). 1910, *Totemism and Exogamy, A.* & C. Black, Edinburgh (trad. fr. parţială *Les origines de la famille et du clan,* Paul Geuthner, Paris, 1922). - GOLDENWEISER A.A., 1910, „Totemism. An Analytic Study", în *Journal of the American Folklore,* 23 : 179-293. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *Le totemisme aujourd'hui,* PUF, Paris. - MACLENNAN J.F, 1869-1870, „The Worship of Animals and Plants", în *Fornightly Review,* 6-7. - MAUSS M., 1968, „Essai sur quelques formes primitives de classification", în *(Euvres,* t.I, Editions de Minuit, Paris.

TRADIŢIE

Tradiţia este definită, în mod obişnuit, ca fiind ceea ce se păstrează din trecut în prezent, fiind transmisă si rămînînd activă si acceptată de către cei care o primesc si care, la rîndul lor, o transmit de-a lungul generaţiilor. Dar cum se realizează aceasta transmitere? Desigur, în mod oral, pentru că oamenii si-au rememorat trecutul încă înainte de a fi inventat scrierea; de asemenea prin exemplu, în cazul perpetuării anumitor practici, sau prin scriere, pentru că ea permite culegerea faptelor socotite a fi necesare şi demne de păstrat. Dar ce se transmite ? Ceea ce se cuvine să ştii şi să faci în cadrul unui grup, care în acest fel îsi recunoaşte sau îsi proiectează o identitate colectivă durabilă, justificarea raţională a obligaţiei fiind mai puţin importantă decît faptul (de

a crede) că i te conformezi în mod corect: povestirea unor mituri aşa cum au fost auzite, revendicarea unei istorii asa cum a fost învăţată, însuşirea unor felurite idei care sînt tot atîtea păreri preconcepute. Şi cum ar putea să fie altfel? Acest ansamblu, mai mult sau mai puţin coerent, este ceea ce se numeşte cultură. Orice cultură este tradiţională. Chiar dacă'ea se crede nouă, ruptă de trecut, chiar dacă se vrea si poate chiar este născută din prezent, ea urmăreşte să se perpetueze, să devină o tradiţie, înscriindu-se astfel în definiţia iniţială.

în acest caz, ce semnificaţie mai are distincţia dintre societăţile tradiţionale si societăţile despre care se pretinde sau care pretind că nu sînt tradiţionale, pentru că sînt istorice, schimbătoare şi pot fi caracterizate prin modernităţile lor succesive ? De fapt, nu există societăţi mai tradiţionale decît altele şi, potrivit lui A.M. Hocart (1927), balanţa nu ar înclina deloc de partea primelor: copiilor occidentali li se inculcă anumite obiceiuri încă de la cea mai fragedă vîrstă, iar aceasta se întîmplă atît de devreme, încît ei uită apoi că le-au învăţat, sfîrsind prin a crede că raţiunea sau ordinea prezentă a lucrurilor le dictează comportamentele. învătîndu-le mai tîrziu, melanezienii de care vorbeşte Hocart interiorizează într-o mai mică măsură preceptele lor tradiţionale, fiind astfel capabili să-si ia, uneori, mai multe libertăţi în raport cu acestea decît putem să o facem noi în raport cu preceptele noastre. Datorită acestui fapt, observatorul se miră cînd constată atît de multe variaţii în comportamente pe care le credea stereotipe. Totuşi, ar fi inutil să încercăm să dozăm, pentru fiecare societate, ponderea tradiţiilor, pentru că e destul de clar că nu vezi la tine ceea ce nu poţi să nu vezi la altul si că îti atribui tie ceea ce negi în cazul altuia. întrucît tradiţiile sînt, în cea mai mare parte a timpului, inconştiente sau cel puţin implicite, le observi pe ale altuia, ignorîndu-le pe ale tale si eşti'sensibil la schimbările din propria societate, pe care le valorizezi, observînd'în cazul altei societăţi tocmai conservatorismul, care îti permite să o identifici.

Totuşi, distincţia dintre două categorii de societăţi în funcţie de legătura lor cu prezentul nu este lipsită de fundament. Ea nu ţine de pregnanţa tradiţiei, ci de modul în care aceasta este transmisă: oral sau prin scriere.

Un mit se transmite oral, iar cel care îl povesteşte nu intenţionează să facă nimic în plus. La fel stau lucrurile si în cazul genealogiilor repetate fără modificări. Totuşi, orice mitolog ştie că nu există o versiune unică a unei povestiri, ci mai multe, care sînt'adesea foarte diferite, si oricărui etnolog i se întîmplă să culeagă genealogii divergente sau să asiste la ritualuri care nu se repetă niciodată exact la fel, deşi se spune de fiecare dată că sînt aceleaşi. Auditorii, spectatorii nu sînt niciodată derutaţi de aceste diferente, căci pentru ei este vorba întotdeauna despre acelaşi mit si despre aceeaşi ceremonie. O repetare justă nu este în mod necesar una fidelă,'pentru că nu există un „model" care ar trebui reprodus în mod identic. Recitatorul sau oficiantul nu îsi aminteşte un text cuvînt cu cuvînt sau o serie strictă de gesturi impuse, ci o structură de ansamblu care tolerează si chiar favorizează o formă de creativitate. Asa cum spune J. Goody (1977) „se poate ca, într-adevăr, produsul unei rememorări exacte să fie mai puţin util, mai puţin apreciabil decît rodul unei evocări inexacte". Putem să adăugăm: mai puţin semnificativ, căci tocmai diferenţele sînt cele care pun în evidenţă sensul. De altfel, nu tocmai analiza miturilor a fost o sursă şi o ilustrare a structuralismului?

Din momentul în care există un model, totul se schimbă, pentru că oamenii pot să se raporteze la el, si în acest fel apare noţiunea de „corectare" care cunosc pe care doar scrierea o face posibilă. Oricum, raportarea la model trebuie să se poată face cu uşu-rinţă; astfel, primul dintre exerciţiile şcolare a fost copierea. Societăţile care cunosc scrierea fac să prevaleze rememorarea exactă, reproducerea conformă cu originalul în raport cu reconstrucţia, care este o sursă a inovaţiilor involuntare; aşadar, societăţile care nu cunosc scrierea ne apar ca fiind mai plastice. Totuşi, si scrierea face posibilă creativitatea, dar în alt mod decît transmiterea orală. Dacă transmiterea orală admite diferente mai mult sau mai puţin pronunţate între versiuni, acest lucru se întîmplă pentru că aceste versiuni formează un sistem, iar sistemul este cel care se reproduce constant prin intermediul recitărilor individuale si schimbătoare. în consecinţă, este

vorba despre o creativitate ciclică. Spre deosebire de aceasta, scrierea, agent al înregistrării, nu permite brodarea pe o anumită temă, ci provoacă acumularea unor tradiţii diferite sau, în orice caz, obligă la considerarea lor ca atare. însă această formulă implică uitarea rapidă, alegerea si reorganizarea, adică o altă formă de creativitate. Nu putem să păstrăm totul şi, dacă,în principiu, totul poate fi arhivat, a arhiva este un mod de a uita; păstrăm pentru a nu trebui să ne amintim. In plus, a renunţa la o parte din moştenirea ta înseamnă a alege, conştient sau nu, menţinerea unei alte părţi; societăţile care îsi spun moderne nu se despart de trecutul lor, ci îl reorganizează. Cum societăţile moderne sînt complexe si conflictuale, există mai multe tipuri, concurente, de reorganizare : contemporanii se întrec prin intermediul trecutului, alegîndu-şi strămoşii. în acest caz, tradiţia devine rodul unei retrospectiuni camuflate. Paradoxul scrierii este acela de a face posibile, simultan, rigiditatea tradiţiei şi cea mai evidentă capacitate de schimbare: pentru a voi să te transformi sau pentru a refuza să o faci, trebuie să fi păstrat legătura cu trecutul, iar scrierea este cea care permite cel mai bine acest lucru. Acest paradox trimite la un altul, cel al tradiţiei înseşi, care nu trăieşte decît atunci cînd este ignorată de cei care o respectă, asa cum'foarte bine a observat Hocart. Dar cînd se vorbeşte despre tradiţie? în cea mai mare a timpului se vorbeşte despre tradiţie în legătură cu ceva care pare de neînţeles, arbitrar, sau cînd ne întrebăm de ce facem ceva si răspundem că pur si simplu asa se făceau lucrurile cîndva. însă această întrebare nu se pune decît în momentul în care lucrurile nu mai merg de la sine, cînd constatăm că nu mai facem astăzi ceea ce făceau bunicii noştri alaltăieri sau cînd observăm că în zilele noastre copiii nu mai sînt crescuţi asa cum am fost crescuţi noi - dar lucrurile nu devin deloc mai clare! Despre o tradiţie vie nu se poate vorbi, pentru că, inconştientă însă activă, ea este evidentă doar pentru cineva din afară - si abia apoi si pentru tine -, apărînd în momentul cînd îti pui întrebări în legătură cu motivele unor acţiuni pe care le faci fără să te gîndesti. Tradiţia pe care o conştientizăm este cea pe care n-o mai respectăm sau, cel puţin, cea de care sîntem gata să ne rupem.

J. POUILLON

• BOYER P., 1988, *Barricades mysterieuses et pieges â pensee,* Societe d'Ethnologie, Paris. 1990, *Tradition as Truth and Communication,* Cambridge University Press, Cambridge. -GOODY J., 1977, „Memoire et apprentissage dans les societes avec ou sans ecriture: la transmission du Bagre", în *L'Homme,* XVII (1): 29-52. - HOCART A.M., 1927, „Are Savages Custom-Bound?", în *Man,* Cambridge University Press, Cambridge. - POUILLON J., 1977, „Plus c'est la meme chose, plus ca change", în *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* XV: 203-211; 1980, „Anthropological Traditions: Their Uses and Misuse", în S. Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs* (reluat cu titlul „Tradition: Transmission ou reconstruction", în J. Pouillon, *Fetiches sans fetichisme,* Maspero, Paris, 1975).

TRANSMITERE

1. *Cultură şi transmitere*

Fiecare societate gîndeste si organizează în mod propriu transmiterea. Aceasta nu este altceva decît dimensiunea activă a comunicării în general, al cărei proces se află la baza continuităţii vieţii sociale. Numeroşi antropologi americani de inspiraţie culturalistă (R. Linton,' R. Lowie, E. Sapir etc.) au identificat cultura cu moştenirea socială, punînd astfel accentul pe raporturile dintre cultură si personalitate asa cum apar ele în formele de învăţare a modelelor de comportament transmise social. '

Dacă vedem cultura ca fiind tot ceea ce se învaţă si poate fi comunicat, nu există nimic cultural care să nu facă obiectul unei transmiteri. Studiul antropologic al transmiterii nu se reduce, aşadar, la examinarea procedurilor institutionalizate (prin cutumă sau prin drept, în accepţia modernă a termenului) de devolutiune a bunurilor materiale (mobiliare si imobiliare) si imateriale (statusuri, funcţii, sarcini, atribute simbolice precum numele etc), care au devenit obiecte ale etnologiei juridice. Se observă existenta,

în toate domeniile vieţii în societate, a unor ansambluri structurate de practici si de reprezentări ale transmiterii, a căror analiză nu poate fi făcută plecînd de la puncte de vedere strict specializate, juridic, economic, politic, religios sau cognitiv. Transmiterea ideilor si a valorilor nu cunoaşte frontierele dintre instituţii. Pentru a nu lua decît un exemplu, toate societăţile omeneşti au elaborat teorii despre transmiterea ereditară a trăsăturilor fizice si psihice (Auge', Heritier, 1982) si îsi orientează, într-un anumit mod, comportamentele efective în raport cu aceste teorii. Astfel, delimitarea pragurilor de consangvinitate dincolo de care căsătoriile sînt autorizate se face peste tot pe baza geneticii savante sau „sălbatice". Populaţiile hausa din Africa cred că te naşti vrăjitor datorită unei tare congenitale (Echard, 1978); unii oameni de ştiinţă contemporani consideră că te naşti inteligent, inteligenta fiind o calitate ereditară. Iată de ce s-a ajuns la ideea de a păstra pentru transmitere sperma deţinătorilor premiului Nobel.

Examinarea practicilor de transmitere ce organizează viata socială nu ar putea fi separată de studierea construcţiilor ideologice care fundamentează în toate societăţile, în forme de o diversitate aproape infinită, sentimentul legitimităţii lor si, prin aceasta, de studierea ordinii sociale ce rezultă de aici. Instituind transmiterea care nu este niciodată o simplă reproducere mecanică, asa cum arată ritualurile care o însoţesc, toate culturile gîndesc natura si supranaturalul în aceeaşi măsură ca lumea oamenilor, persoana biologică si socială în aceeaşi măsură ca societatea (Auge, Heritier, *op.cit.)*, ereditatea ca moştenirea, trecutul si viitorul la fel ca necesităţile prezentului. Studierea transmiterii dovedeşte că diferitele modalităţi în care se realizează ea în toate societăţile nu se supun doar unei logici a eficacităţii practice, ci si unei „intenţii culturale" (M. Sahlins) care nu este niciodată singura posibilă.

G. LENCLUD

• AUGE M., HERITIER F., 1982, „La genetique sauvage", în *Le genre humain*, 3-4, *La transmission :* 127-137. - ECHARD N., 1978, „Mais ou sont les sorciers d'antan?", în *Systemes de signes*, Hermann, Paris.

2. Formele de transmitere

Descriind formele pe care le îmbracă în Polinezia, în Melanezia, la pigmei sau în Nord--Vestul american ceea ce el numeşte „instituţia prestaţiei totale si a *potlatch-ul*ui", M. Mauss (1923-1924) precizează că „totul - hrana, femeile, copiii, bunurile, talisma-nele, pămîntul, munca, serviciile, oficierile sacerdotale si rangurile - constituie obiect al ofertei si al transmiterii. Totul pleacă si vine, ca si cum ar exista un schimb constant de materie spirituală incluzînd oameni si lucruri, între clanuri si indivizi, repartizaţi pe ranguri, sexe, generaţii". Specificitatea *potlach-ul*ui - darul'obligatoriu în virtutea „legăturii de suflet" stabilite prin lucruri - nu ne împiedică să regăsim în el, reunite, caracteristicile majore ale oricărui mod de transmitere. Astfel, ceea ce este transmisibil ţine de multiple categorii, materiale şi imateriale, sacre şi profane etc, care pot fi suprapuse sau disociate, transmise simultan sau nu, unuia sau mai multor beneficiari; acţiunea prin care se operează transmiterea se supune unor reguli care definesc modalităţile actului şi ale legăturilor de drept ce rezultă din acesta; statutul actanţilor situaţi la cele două extremităţi ale operaţiunii este precizat cu referire mai ales la relaţiile de rudenie care pot să îi unească sau nu. Se precizează în mod succesiv ce anume este transmis, cum este transmis, între cine si cine.

în dreptul francez modern apare transmiterea cu titlu gratuit (dispoziţia între cei în viată, testamentul, succesiunea *ab intestat)* si transmiterea cu titlu oneros. Absenta ofertei tine de o concepţie asupra naturii „lucrurilor" - diferită de cea elaborată de societăţile ce practică *potlatch-ul* - inspirată din dreptul roman care a influenţat mult dreptul francez. în dreptul roman străvechi, ca si în dreptul germanic din secolele de început, lucrurile fiind concepute ca animate, puternic legate de persoană sau de grupul familial din care proveneau - *gens* la romani, trib si clan la germanici -, orice transmitere, în afara cadrului familial sau a reînoirii generaţiilor, stabilea o legătură spirituală

între părţi: această legătură - *nexum* la romani, *wadium* la germanici - obligă la reciprocitate între grupuri si nu între indivizi, ca în cazul *potlatch-ului.* Marea schim-bare care intervine în dreptul roman, o dată cu crearea Imperiului, provine din disjunc-tia dintre persoane si lucruri, dintre drepturi personale si drepturi reale, simultană cu dezintegrarea gintei si cu o nouă definiţie a familiei, în care legătura de sînge, *cognatio,* apare însoţită de cea pur juridică, *agnatio.* Această transformare care permite separarea „vînzării darului de schimb", izolarea „obligaţiei morale de contract" si, în sfîrsit, conceperea „diferenţei dintre rituri, drepturi si interese" (M. Mauss, *op. cit.),* duce la stabilirea unor contracte între grupuri mai restrînse (familiile), iar mai apoi între indivizi. Cezura dintre lucruri si oameni, dezvoltată în cadrul teoriilor privitoare la bunurile materiale si la *persona,* a dat naştere unei diviziuni a cîmpurilor economice si juridice. *Persona,* această „mască juridică ce i se aplică unui om pentru a-i permite să acţioneze în lumea dreptului", va putea „să fie desprinsă în parte de titularul său si să fie transferată altcuiva (moştenitorului)" (J. Ellul). Printr-o mişcare identică, delimitarea lucrurilor corporale de cele non-corporale va duce, prin secolul al III-lea, la separarea lucrurilor şi a dreptului al cărui obiect sînt: de exemplu, a proprietăţii şi a dreptului al cărui obiect îl constituie. Va lua astfel naştere distincţia dintre proprietate si posesie.

Toate societăţile, de altfel, au gîndit transmiterea definindu-i'modalităţile, obiectele şi actanţii în funcţie de aceleaşi conexiuni; de asemenea, se pare că toate au stabilit anumite diferenţieri analizînd dacă transmiterea se situează în exteriorul sau în inte-riorul grupurilor' de rudenie. în cîmpul relaţiilor de rudenie, regulile transmiterii, atît a celei materiale, cît şi a celei simbolice, au fost definite în relaţie cu modul de filiaţie: unilateral (patrilateral sau matrilateral), bilateral, nediferentiat sau cognatic. In func-tie de obiectele aflate în discuţie, fiecare societate precizează identitatea rudelor cărora trebuie să le revină, precum si părţile avute în vedere. Astfel, concepţia germanică si cea romană - care au influenţat în Franţa regiunile guvernate de tradiţie (jumătatea de nord), respectiv cele în care prevala dreptul scris (jumătatea de sud) - au dat naştere la forme de organizare familială diferite si la drepturi complet distincte în privinţa succesiunii, care s-au menţinut pînă la promulgarea Codului civil, dar care în realitate au persistat pînă în ultimele decenii.

P. LAMAISON

• CLAVERIE E., LAMAISON P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parente en Gevaudan (XVII*e*, XVIII*e *et XIXe siecles),* Hachette, Paris. - DELBOS G., JORION P, 1984, *La transmission des savoirs,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - ELLUL J., 1961-1969, *Histoire des institutions,* 5 vol., PUF, Paris. - MAUSS M. (1923-1924) 1950, „Essai sur le don : forme et raison de l'echange dans les societes archaiques", în *Sociologie et anthropologie,* PUF, Paris. - OURLIAC P, MALAFOSSE J., 1968, *Histoire du droit prive,* PUF, Paris. - SEGALEN M., 1985, *Quinze generations de Bas-Bretons. Mariage, parente et societe dans le pays Bigouden sud (1720-1980),* PUF, Paris. - YVER J., 1966, *Egalite entre heritiers et exclusion des enfants dotes. Essai de geographie coutumiere,* Sirey, Paris. -ZONABEND F, 1980, *La memoire longue. Temps et histoires au village,* PUF, Paris.

► *Funciar (Regim ~). Proprietate*

3. Moştenirea

în general, antropologia a reluat distincţia, parţial estompată în limba franceză, dintre succesiune si moştenire. Regulile moştenirii si ale succesiunii, ca si persoana moştenitorului si cea a succesorului nu se confundă în mod necesar, asa cum observaseră deja precursorii antropologiei (Augustins, 1982). Referindu-se la vechea Romă, Fustel de Coulanges notează că, deşi toţi fiii unui cap de familie aveau drept egal la moştenire, doar unul singur îi succeda în oficierea cultului zeilor lari. La fel, în privinţa dreptului hindus, H.S. Maine subliniază că toţi moştenitorii de sex masculin aveau acces la bunurile divizibile, însă doar unul singur avea drept de succesiune în funcţia de sef politic.

Este deci preferabil să se folosească termenul de „succesiune” în cazul transferului funcţiilor politice si religioase, iar cel de „moştenire” pentru a desemna transmiterea *bunurilor* materiale si imateriale, organizată prin cutumă sau drept si fondată cel mai adesea (atribuire testamentară) pe principiul eredităţii, asa cum apare acesta în regulile de filiaţie, în cadrul familiei. Regimul moştenirii - egalitar sau inegalitar, tinînd cont sau nu de diferenţierea dintre sexe si generaţii si luînd în considerare sau nu vîrsta si ordinea naşterii - întreţine cu modalităţile alianţei (strategiile matrimoniale în sistemele complexe) si cu aspectele economice ale căsătoriei (zestrea, moştenirea lăsată soţiei) o relaţie structurală si funcţională. Aceasta contribuie la constituirea si reproducerea formelor caracteristice de organizare familială (cazul familiilor descinzînd dintr-un strămoş comun întîlnite în Europa în mediul rural) si la conferirea unei imagini specifice ciclului’ de dezvoltare domestică.

Transmiterea prin moştenire nu se face întotdeauna după moartea capului familiei. Numeroase societăţi, mai cu seamă pastorale, cunosc formule de pre-mostenire, permitînd o anumită adaptare a forţei de muncă domestică la resursele economice’(Stenning, 1962). O altă formulă aleasă pentru regimul de moştenire, favorizînd perpetuarea grupurilor familiale extinse, poate fi indiviziunea.

G. LENCLUD

• AUGUSTINS G., 1982, l Esquisse d’une comparaison des systemes de perpetuation des groupes domestiques dans es societes paysannes europeennes”, în *Archives europeennes de sociologie,* XXIII: 39-69. - GOODY J., 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain,* Cambridge University Press, Cambridge. - GOODY J., THIRSK J., THOMPSON E.P (ed.), 1976, *Family and Inheritance Rural Society in Western Europe 1200-1700,* Cambridge University Press, Cambridge. - STENNING D.J., 1962, „Household Viability among the Pastoral Funali”, în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups,* Cambridge University Press, Cambridge.

4. Succesiunea

în accepţia sa cea mai largă, termenul de „succesiune” desemnează transmiterea drepturilor asupra persoanelor si lucrurilor, astfel încît să asigure perpetuarea grupurilor sociale (Radcliffe-Brown,'1968). R. Firth vine însă cu o definiţie mai restrînsă, care acoperă „procesele de înlocuire, recunoscute în mod public, gratie cărora titlurile, funcţiile, poziţiile de putere, rolurile si alte însemne ale statutului unei persoane sînt transferate de la o persoană la alta” (1964).

în acest ultim sens, cel mai frecvent utilizat în antropologie, succesiunea este legată de ordinea politică si presupune existenta unei diferenţieri permanente a statutelor. Nu se vorbeşte însă de succesiune în cazul’accesului la funcţii instabile sau ataşate unor destine individuale, cum ar fi cea de Big Man (Burling, 1974). Antropologia s'-a ocupat îndeosebi fie de transmiterea „funcţiilor înalte” (Goody, 1966), fie de exercitarea unei puteri centralizate, care nu se pretează decît cu dificultate la diviziune, implicînd o competiţie puternică între pretendenţi si subordonîndu-se cu greu la aplicarea unei reguli de succesiune. Există totuşi astfel de reguli, în interiorul cărora s-a convenit să se opereze o distincţie între cele tinînd de principiul eredităţii, al desemnării *(appointment)* si al alegerii (Max Weber).

Principiul eredităţii, definit prin felul în care e aplicat de sistemul relaţiilor de rudenie, este utilizat cel mai adesea pentru a defini regulile de succesiune. Se întîmplă totuşi rar ca titlurile si funcţiile să fie împărţite, chiar si între fii (în regatele francilor). în măsura în care cei îndreptăţiţi pot fi numeroşi, trebuiesc adoptate proceduri specifice pentru a reduce numărul succesorilor potenţiali. Este cazul monarhiilor africane în care există un clan sau o ascendentă regală. Legitimitatea dinastică se poate fonda pe filiaţie (succesiune matriliniară sau patriliniară, excluderea transmiterii prin femei - pe care o consemnează legea salică - într-un regim de filiaţie nediferentiat, privilegiu acordat liniei directe în defavoarea celor colaterale etc), ’pe alianţă (la populaţia swazi de

exemplu, transmiterea la copiii primei soţii sau, urmînd principiul porfirogeniturii, la cei născuţi după înscăunarea tatălui), pe vîrstă (regula primului născut sau, mai rar, a ultimului'născut), sau pe apartenenţa la o generaţie (succesiunea de la frate la frate). în alte cazuri, totuşi, legitimitatea succesiunii se întemeiază pe alte criterii decît cele de rudenie : astfel, la populaţia bemba, exercitarea prealabilă a unor funcţii teritoriale reprezintă condiţia de acces la succesiunea regală (Richards, 1960): alegerea succesorului poate fi făcută de monarhul în exerciţiu (succesiune *pre mortem),* traducîndu-se printr-o coregentă (Egiptul antic) sau prin atribuirea unor titluri specifice (instituţia celtică *tanastry).*

în general, principiul eredităţii se poate combina cu principiul desemnării si al alegerii. Anumiţi indivizi (cum ar fi, la populaţia swazi, fiul întîi născut al primei soţii, exclus de la succesiunea la tron) sau, în monarhiile africane, un corp de specialişti rituali *(bakabilo* la negrii bemba, *abiru* în Ruanda etc.) intervin uneori în desemnarea succesorului. Alegătorii pot să fie definiţi de asemenea prin funcţiile politice exercitate, ca în cazul ofiţerilor de curte la populaţia asante sau, în Europa, al principilor germani, „mari electori" ai Imperiului.

Recurgerea exclusivă la principiul desemnării se poate observa în anumite societăţi teocratice (astfel, folosirea previziunii, prin horoscop, în Tibet, pentru a-l alege pe dalai-lama) sau „birocratice", mai ales acolo unde aparatul militar ocupa un loc determinant (Imperiul roman tîrziu, Imperiul otoman etc). Fixarea succesorului prin alegere nu se întîlneste exclusiv în societăţile democratice moderne, în cazul cărora, de altfel, au persistat mult timp restricţii privitoare la numărul de alegători si de candidaţi (censul). Aceasta este atestată si în unele societăţi „tribale" (alegerea conducătorilor în război, de exemplu), fiind însoţită uneori, în triburile berbere din Maroc, de pildă, de principiul rotaţiei sau chiar de'tragerea la sorti.

Se întîmplă uneori ca absenta regulilor să atragă după sine, pentru a se transa între pretendenţi, apelul la forţă. Este o situaţie curentă în lumea islamică, unde în acest caz se înfruntă facţiuni politice si militare mobilizate pentru obţinerea puterii (Bonte, 1982).

Oricare ar fi principiul adoptat, transferul de legitimitate în ordinea politică este o perioadă dificilă, marcată de conflicte, revolte sau crize, fiind cu atît mai ritualizată cu cît puterea este asociată cu sacrul sau supranaturalul. Astfel, în regatele interlacustre din Africa Centrală, succesiunea este însoţită de un ansamblu de ritualuri, începînd cu funeraliile si atitudinea fată de rămăşiţele regelui defunct, continuînd cu înscăunarea (purificarea si transferul de *regaliae)* si încheindu-se cu stabilirea ritualurilor periodice pe care noul rege le va avea de îndeplinit în timpul vieţii, pentru a asigura prosperitatea regatului. Este vorba în acest caz, ca si în multe altele,' atestate si în Africa, si în Europa medievală (ungerea regelui), de afirmarea simbolică a continuităţii puterii si a caracterului său trancendent, aflat deasupra hazardului succesiunilor individuale.

P. BONTE

• BONTE P., 1982, „Tribus, factions et Etat. Les conflicts de succession dans l'emirat de l'Adrar", în *Cahiers d'Etudes Africaines,* 87-88, XXII, 3-4: 489-516. - BURLING R., 1974, *The Passage of Power. Studies in Political Succession,* Academic Press, New York - Londra. - FIRTH R., 1964, *Essays on Social Organization and Values,* London School of Economics, Londra. - FORTES M., PRITCHARD E.E. Evans (ed.), 1962, *African Political Systems,* Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systemes politiques africains,* PUF, Paris, 1964). -GOODY J. (ed.), 1966, *Succession to High Office,* Cambridge University Press, Cambridge. -MWOROHA E., 1977, *Peuples et rois de* l'*Afrique des Lacs,* Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Abidjan. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la societe primitive,* Editions de Minuit, Paris, 1968). - RICHARDS A., 1960, „Social Mechanisms for the Transfer of Political Rights in Some African Tribes", în *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 90: 175-190.

TRIB

Termenul de „trib", preluat din vocabularul instituţiilor politice ale antichităţii care rezervă alţi termeni pentru a reda sensul de afiliatie prin naştere la un grup (Benveniste, 1969), a fost utilizat pentru prima oară de evolutionistii din secolul alXIX-lea pentru a desemna organizarea politică a societăţilor situate la un anumit stadiu (barbar) al evoluţiei omenirii (Morgan, 1877). Scăpînd de eşecul înregistrat de conceptele evoluţioniste', el a continuat să fie utilizat în antropologie, fiind asociat abordării functionaliste a societăţilor nestatale, denumite în mod frecvent „societăţi tribale". Termenul „trib" se aplică de fapt la societăţi foarte diferite în ceea ce priveşte modalitatea lor de menţinere a ordinii sociale în absenta unei autorităţi centralizate. Astfel, tribul nuer este cea mai mare unitate politică reunită, în opoziţie cu alte unităţi similare, care îsi rezolvă prin arbitraj diferendele interne (Evans-Pritchard, 1940). Această definiţie subliniază dimensiunea teritorială a tribului, în contrast cu definiţia evoluţionistă care opune organizarea tribală, arhaică, organizării teritoriale.

I. Schapera (1956) si M. Gluckman (1965), subliniind capacităţile de adaptare ale instituţiilor politice si juridice tribale, au contribuit fără să vrea la emergenta noţiunii de „tribalism", care va desemna, din ce în ce mai peiorativ, comportamentele colective care se opun, în aceste societăţi, formării statelor moderne.

E.R. Service (1962) si M. Sahlins (1968) au făcut din nou din trib un stadiu universal al evoluţiei omenirii, asociat „revoluţiei neolitice", aflat între ceată si stat. Modelul tribal se întemeiază pe opoziţia generalizată dintre grupuri, ierarhia lor segmentară şi omogenitatea segmentelor: economicul, politicul, religiosul etc. nu se înscriu în instituţii distincte, ci cel mai adesea sînt incluse în ordinea relaţiilor de rudenie.

M. Godelier a arătat felul cum criza conceptului de „trib" scotea în evidentă fundamentele empirice ale demersului antropologic (1973). Această critică lasă neştirbită problema ridicată de organizarea, în lumea mediteraneană antică si modernă, de societăţi în care „tribul" exprimă, în limbajul legăturilor de rudenie (genealogia), fapte statutare si politice, mai mult sau mai puţin ierarhice, strîns legate de un sistem de alianţă matrimonială si generatoare de ordini politice complexe si diversificate *(L'Homme*, 1987)

P. BONTE

• BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*, Editions de Minuit, Paris. - BONTE P., CONTE E., HAMES C, ABDEL WEDOUD CHEIKH, 1991, *Al-ansăb. La quete des origines. Anthropologie historique de la societe tribale arabe*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - COHEN R., MIDDLETON J. (ed.), 1967, *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of Pre-Industrial Societies*, The Natural History Press, New York. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1968). - GLUCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Aldine, Chicago. - GODELIER M., 1977, „Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ?", în *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris. - HELM J. (ed.), 1968, *Essays on the Problem of Tribe*, University of Washington Press, Seattle. 1987, *L'Homme*, 102, *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient*. - MORGAN L., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La societe archaique*, Anthropos, Paris, 1971). - SAHLINS M., 1968, *Tribesmen*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - SCHAPERA I., 1958, *Government and Politics in Tribal Society*, Watts, Londra. - SERVICE E.R., 1962, *Primitive Social Organization*, Random House, New York.

TURNER Victor Witter

Născut la Glasgow (Scoţia) în 1920, Victor Witter Turner se iniţiază în antropologie la Londra, unde intră în contact cu figuri de prim rang ale etnologiei britanice clasice (A.R. Radcliffe-Brown, R. Firth, M. Fortes etc), si continuă apoi la Manchester sub

protecţia lui M. Gluckman, a cărui influentă asupra sa va ajunge să fie determinantă. Din 1950 pînă în 1954, încadrat la Rhodes-Livingstone Institute, Turner întreprinde cercetări de teren asupra negrilor ndembu, o populaţie bantu din fosta Rhodesie de Nord, astăzi Zambia. Rezultatul acestor cercetări, întreprinse pe o perioadă de timp prelungită, după metoda recomandată de Gluckman, constituie o operă etnografică majoră. Turner le consacră negrilor ndembu o primă lucrare (1957) care se preocupă în esenţă de contradicţiile pe care le observă în principiile lor de organizare si în conflictele sau dramele sociale" *(social dramas)* pe care le antrenează. Se orientează apoi spre studierea activităţii lor rituale (1961, 1967, 1968, 1975), demonstrînd unitatea profundă a acesteia, în ciuda diversităţii manifestărilor, si în acelaşi timp proprietăţile ei sociale. Totodată se consacră unei analize sistematice a categoriilor gîndirii simbolice prezente în rituri. Pornind de la cazul ndembu, Turner dezvoltă o antropologie comparată a ritualului si propune un model de comprehensiune a eficacităţii simbolice (1969, 1974). Cea mai importantă parte a carierei sale academice se derulează în Statele Unite, unde este succesiv profesor la Universitatea Cornell, la Universitatea din Chicago apoi, din 1977 pînă la moarte, în 1983, la Universitatea din Virginia. Turner a fost editorul importantei colecţii „Symbol, Myth and Ritual", publicată de către Cornell University Press.

Dincolo de bogăţia excepţională a materialelor prezentate spre analiză (M. Douglas, D. Sperber), originalitatea ’contribuţiei aduse de Turner la cunoaşterea fenomenului ritual si a activităţii simbolice tine de faptul că opera sa conjugă puncte de vedere în general opuse în antropologie. Importanta pe care o acordă funcţiei reparatorii a riturilor se înscrie într-o problematică clasică a antropologiei religioase de la E. Durkheim încoace. Sensul pe care Turner îl acordă noţiunii *communitas* demonstrează că recunoaşte dimensiunea politică, în sens larg, a limbajului ritual: de altfel, el defineşte *communitas* ca fiind o stare a societăţii opusă regimului bine structurat al relaţiilor dintre oameni, care restituie acestora din urmă, prin intermediul îndeplinirii riturilor si într-un context de „liminalitate", un mod de participare socială nesupus ordinii statutare si în absenta căruia, după el, coexistenta nu ar fi posibilă. Totuşi, diversele proprietăţi funcţionale ale simbolurilor rituale (aspectul lor „operaţional") nu le epuizează, pentru Turner, semnificaţia. Aceasta se regăseşte în egală măsură si trebuie căutată simultan în sensul explicit afectat de indivizi fiecăruia dintre simbolurile pe care le manipulează (aspectul lor „exegetic", ilustrat abundent de Turner) si în valoarea lor de poziţie, adică în relaţiile pe care aceste simboluri le întreţin între ele si care atestă coerenta internă a gîndirii simbolice. Astfel, Turner reuşeşte să nu dizolve conţinutul semantic al categoriilor culturale într-o concepţie sociologică a procesului simbolic şi a formelor eficacităţii sale.

G. LENCLUD

► 1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village*, Manchester University Press, Manchester. 1961, *Ndembu Divination: Its Symbolism and Tech*niq*ues* Manchester University Press Manchester 1967 *The Forest of Symbols* : *Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, New York. 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972). 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1974, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

TYLOR Edward Burnett

împreună cu americanul L.H. Morgan, englezul Edward Burnett Tylor este unul dintre întemeietorii antropologiei, ştiinţă căreia i-a dat numele, păstrat pînă azi în lumea anglo-saxonă ; el a fost primul titular al unei catedre de antropologie în Marea Britanie (1896) şi este autorul întîiului tratat de antropologie generală (1871).

Tylor se naşte în 1832 într-o familie de quakeri înstăriţi, la Camberwell, lîngă Londra, unde tatăl său conduce o topitorie. Accesul la universitate fiindu-le rezervat numai membrilor bisericii anglicane, tînărul Edward începe să lucreze foarte de tim-puriu la afacerea familiei; are 23 de ani cînd, revenindu-şi de pe urma unei boli, merge să-si termine convalescenta în Caraibe. In Cuba întîlneste un etnograf amator, quaker si el, Henry Christy, care îl antrenează într-un periplu de sase luni în Mexic, de unde Tylor se va întoarce cu material pentru memoriile de călătorie intitulate *Anahuac* (1861). în 1856, o dată revenit în Anglia, Tylor se căsătoreşte : Anna Fox va deveni cea mai entuziastă studentă a sa... Fiind deja decis asupra carierei sale, se va apleca asupra întregii cunoaşteri etnografice a timpului (studiile sale comparative asupra căsătoriei se vor întemeia pe folosirea de informaţii referitoare la 350 de societăţi).

în 1865 Tylor publică *Researches into the Early History of Mankind*, lucrare în care se întîlneste, printre altele, o analiză a raporturilor dintre gest si cuvînt, care se bazează pe rezultatele anchetelor întreprinse asupra limbajului gestual folosit de surzi. în 1871 apare *Primitive Culture*, care îi conferă antropologiei statutul de disciplină autonomă (sase ani mai tîrziu, Morgan va publica *Ancient Society).* Opera sa mai cuprinde o A*nthropology* (1881) si articole, între care celebrul „On the Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent" (1889). După ce a lucrat la Pitt Rivers Museum (Londra), Tylor a predat la Oxford, unde a fost înfiinţată o catedră special pentru el (multă vreme acolo nu a fost numit un alt titular). Preşedinte al Anthropological Society (viitoarea Royal Anthropological Society) în 1891, înnobilat în 1912, Tylor moare în plină celebritate si acoperit de onoruri în 1917 la Wellington, în Somerset.

Opera lui Tylor se înscrie în curentul evolutionismului social. în timp ce H. Spencer, la fel ca si Morgan, se interesează de evoluţia modurilor de organizare socială si demonstrează că aceasta se caracterizează prin apariţia de forme sociale de o complexitate crescîndă, Tylor adoptă o altă atitudine. Interesat în primul rînd să exploreze ce este cultura, el elaborează o schemă de evoluţie a cărei parte principală este consacrată dezvoltării spiritului uman, însă nu stabilind o ierarhie a producţiilor acestuia, ci punînd în evidentă o succesiune de configuraţii cognitive. Tylor crede în unicitatea instrumentalităţii intelectuale a omului: el deosebeşte şi clasifică mai mult decît ierarhizează, deşi odiseea sa religioasă, care se manifestă prin trecerea de la animism la politeism si de la politeism la monoteism, nu scapă de sistematismul unei evoluţii în trei stadii si'de inevitabilul final occidental si creştin.

Tylor este celebru prin definiţia pe care o dă culturii, „ansamblu complex ce include cunoaşterea, credinţele, arta, morala, dreptul, tradiţiile si orice alte producţii si modalităţi de viată create de omul ce trăieşte în societate" (1871). El este „inventatorul" animismului, concepţie religioasă după care omul se găseşte în interiorul unei naturi „animate" de forte sau fiinţe supranaturale, pe care trebuie să le îmbuneze prin practici adecvate. Ca si H.J.S. Maine, Tylor s-a interesat de căsătorie si descendentă. împreună cu Morgan, el' se află la originea analizei comparative în antropologie, pe care o vrea întemeiată pe un tratament statistic al datelor solicitate. Studiul culturilor nu poate fi întreprins fără o comparaţie între acestea, însă pretinde totodată promovarea unei metode de „reconstrucţie" a edificiilor culturale dispărute, plecînd de la inventarierea „elementelor supravieţuitoare", capabile să restituie formele lor iniţiale.

M. IZARD, J. JAMIN

► 1861, *Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, Longmans, Londra. 1865, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Murray, Londra. 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, Reinwald, Paris, 1876-1878, 2 vol.). 1881, *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Macmillan, Londra.

• MARETT R.R., 1936, *Tylor*, Wiley, New York.

U

URBANĂ (ANTROPOLOGIE ~)

I se cere adesea antropologiei urbane să specifice natura exactă a obiectului său (constituie oare oraşul un domeniu de studiu omogen?) şi să precizeze sensul inserării sale în interiorul antropologiei (se deosebeşte etnologia lumii moderne de etnologia societăţilor exotice? Sau chiar: este oare posibilă etnologia lumii moderne?).

Sociologii scolii din Chicago, adesea prezentaţi ca fiind întemeietorii antropologiei urbane, s-au concentrat asupra singularităţii modurilor de organizare a relaţiilor sociale în oraşe, însă nu si-au pus problema metodelor de investigaţie ce trebuie folosite si nici pe aceea a fundamentării epistemologice a demersului lor în opinia lui R.E. Park, metodele trebuie să se inspire din jurnalism, din ancheta efectuată pe teren, în timp ce ştiinţele naturii oferă modelul epistemologic adecvat: cel al ecologiei urbane. Aceşti cercetători au multiplicat studiile de caz, luîndu-si drept obiecte privilegiate diversele comunităţi care formează mozaicul urban, fie că identitatea de grup a acestora este preexistentă implantării lor în mediul oraşului (cazul minorităţilor etnice, religioase, naţionale etc), fie că aceasta a fost produsă de mediul urban însuşi (cazul bandelor, al proletarilor si al marginalizatilor de tot felul). Se observă că această alegere tine atît de definiţia tradiţională a obiectelor etnologiei (comunităţi relativ bine conturate, afir-mîndu-si valorile prin intermediul unor comportamente caracteristice), cît si de situaţia istorică deosebită a unui oraş precum Chicago în anii 1920 (manifestînd o eterogenitate pe care etnologia exotică o cunoaşte foarte rar). Spre deosebire de comunitatea locală asa cum este descrisă ea de R. Redfield, grupul urban studiat se defineşte în primul rînd prin dezrădăcinare. Astfel, etnologia urbană si etnologia clasică îsi propun amîndouă să observe specificitatea unui întreg, reprezentat de oraş în cazul celei dintîi si de societate în cazul celei de-a doua, dar etnologia urbană preferă să se orienteze asupra excepţiei, în timp ce etnologia clasică se preocupă mai degrabă de normă. în centrul cercetărilor se află acum ceea ce este exclus. Filosoful german G. Simmel, al cărui elev a fost Park, făcuse din străin figura-tip a citadinului. Este vorba, din această perspectivă, de analizarea modalităţilor de adaptare a acestor grupuri sau indivizi, atenţia fiind îndreptată mai ales asupra utilizării spaţiului, asa cum se manifestă acestea în ocuparea si definirea unui teritoriu (studii pe cartiere, pe „sate urbane", pe ghetouri) sau prin intermediul comportamentelor de mobilitate. Spaţiul urban, decupat în zone diferenţiate din punct de vedere calitativ, este de altfel considerat ca fiind reflexul ierarhiei sociale. A.W. Burgess defineşte tipul ideal de oraş; Park formalizează „ciclul asimilării" *(race circle relations)*; L. Wirth propune o definiţie generală a rela-tiilor sociale urbane „impersonale, superficiale, tranzitorii si segmentare". Istoriile de viată, deoarece permit urmărirea parcursurilor individuale prin zone geografice si categorii sociale, constituie un instrument de anchetă larg utilizat. Acest curent de studiu, obiectele si metodele sale vor marca în mod durabil antropologia urbană. în Franţa, de exemplu, lucrările de pionierat ale lui J. Monod si C. Petonnet vor fi consa-crate bandelor de tineri, respectiv proletariatului „oraşelor de tranzit" unde coabitează emigranţii si autohtonii.

Specialist al „enclavelor” (I. Joseph) si al particularismelor mai mult sau mai puţin pitoreşti, antropologul lumii moderne lasă oare în seama altora (sociologi, economişti, istorici etc.) ambiţia de a informa asupra întregului? în afară de portretele lui „Hobo” (Anderson, 1923), JJack-Roller” (Shaw, 1930), „Taxi Girls” (Cressy, 1932) si alţi „Outsiders” (Becker, 1963), dincolo de recensămîntul celor „1.313 bande” (Thrasher, 1927), de descrierea raporturilor de putere dintre sexe într-un bar (Spradley, Mann, 1975) si de demontarea mecanismelor de exploatare socială, tot lui îi revine sarcina de a găsi o cale care să-i permită să reunească datele specifice pe care le adună din marile curente ce traversează societatea.

Lucrările întreprinse în oraşe neoccidentale par să înfăptuiască dintr-o dată o astfel de perspectivă globală, atît cele desfăşurate în scopul elucidării proceselor legate de exploatarea colonială (cum ar fi monografiile ce se ocupă de deplasările mîinii de lucru, datorate cercetătorilor de la Rhodes-Livingstone Institute: M. Wilson, A.I. Richards, M. Gluckman, J.C. Mitchell, A.L. Epstein), cît si cele care încearcă să evalueze mutaţiile societăţilor avute în vedere (cum ar fi analizele cercetătorilor francezi, orientate si acestea asupra metropolelor africane : G. Balandier, S. Bernus, P. Mercier, C. Meillassoux etc). Aceste studii, dar si altele efectuate mai ales în America Centrală (O. Lewis), conduc la o reevaluare a judecăţilor emise pornind de la analizele făcute în mari oraşe ale Europei si Statelor Unite. în acest context ar putea fi citată caracterizarea relaţiilor urbane a lui Wirth, cu ideea că relaţiile de rudenie încetează să joace un rol în raporturile sociale dintr-un oraş. De asemenea, sînt nuanţate opoziţiile dintre rural si urban, tradiţional si modern, public si privat. Trebuie oare să abandonăm ideea unei specificităţi a societăţii si culturii urbane si să considerăm că formele de viată dintr-un oraş trimit si ele în primul rînd la o multiplicitate de modele locale ?

Unele instrumente conceptuale, elaborate pentru a oferi o imagine asupra inter-conexiunii unor domenii aparent distincte, se dovedesc totuşi valide, punînd accentul pe perenitatea anumitor scheme organizationale, în ciuda diversităţii situaţiilor. Noţiunea de „reţea”, mai ales, oferă posibilitatea de a da informaţii atît’despre ’relaţiile dintre soţi într-o familie londoneza „obişnuită” (Bott, 1957), cît si’despre victoria unui candidat în alegerile electorale din Madhya Pradesh (Mayer, 1966). Oraşul apare ca un complex de reţele, unele permanente si institutionalizate, altele fluide si lăsate la iniţiativa actantilor. Separarea domeniilor traversate de aceste reţele ar fi mai pertinentă decît inventarierea diverselor segmente extrase din acestea.’O altă abordare oferă credit examinării strategiilor si îndreaptă atenţia asupra interacţiunii indivizilor ce îsi joacă propriul rol social. Mai mult decît diversitatea si eterogenitatea oraşului este însă subliniată accesibilitatea imediată, permisă de viata urbană. într-o oarecare măsură, se restabileşte aici conexiunea cu perspectiva ecologiei urbane care privilegiază indi-vidul solitar şi fenomenele de adaptare: dacă este posibil să se exploreze un repertoriu al rolurilor sociale, aceasta se întîmplă deoarece diversele sfere de activitate sînt distribuite în spatii separate. Situaţiile, mai mult decît grupurile, devin acum obiectul privilegiat al analizei. însă actantul, chiar „atomizat” din cauza multiplelor sale apartenenţe, registre si interese, rămîne în partea din fată a scenei. Această metaforă a oraşului ca scenă’ se găseşte dusă la extrem în lucrările - calificate drept „micro-sociologice” - ale lui I. Goffman.

Criticînd această perspectivă individualizantă în numele exigentei perceperii globale, constitutive, a proiectului antropologic, U. Hannerz, în cea mai amplă sinteză a lucrărilor de etnologie urbană disponibilă astăzi, încearcă să realizeze un tablou sintetic al organizării raporturilor sociale în interiorul oraşului, fenomenele fiind receptate într-o manieră atît calitativă, cît si cantitativă. Un astfel de demers permite integrarea în domeniul antropologiei urbane a analizei întreprinderilor si a organizaţiilor industriale, analiză ce tinde să se constituie într-un domeniu autonom. Se pare că, plasînd ceea ce este marginal în centrul preocupărilor sale, antropologia urbană încearcă, printr-o mişcare de contrabalansare, să îndepărteze din acestea ceea ce ar putea fi considerat nucleul organizării societăţilor complexe.

Amploarea luată de concentrările urbane pe toate continentele, transformarea brutală a peisajelor, înmulţirea migratiilor de tot felul si coexistenta în aceleaşi spatii a unor populaţii foarte diferite au antrenat o explozie a temelor etnologiei urbane. Aflîndu-se fată în fată cu realităţi sociale caracterizate cel mai adesea prin interconexiune, coalescentă, sincretism'sau hibridare, antropologii se orientează spre definiţia unui „cîmp" de studiu, adică spre identificarea unei serii de fenomene sau de evenimente a căror descriere si analiză (geneza acestora, efectele lor, semnificaţiile pe care le poartă, discursurile pe care le suscită etc.) să permită un răspuns la probleme ample: în acest fel reuşesc marile meciuri de fotbal să alimenteze reflecţia asupra inventării de noi ritualuri (Bromberger, *et al.*, 1987) sau viata unei mici comunităţi mesianice face posibilă descoperirea unor „recompuneri religioase, dar si culturale si sociale" care se desfăşoară în clasele mijlocii ce locuiesc în zonele periferice ale unei metropole moderne ca Los Angeles (Gutwirth, 1988).

P. WILLIAMS

• ANDERSON N. (1923), 1961, *The Hobo,* University of Chicago Press, Chicago. -BALANDIER G., 1955, *Sociologie des Brazavilles noires,* Armand Colin, Paris. - BECKER H.S., 1963, *Outsiders,* The Free Press, New York (trad. fr. *Outsiders,* Paris, Metailie, 1985). -BERNUS S., 1968, *Particularismes ethniques en milieu urbain: l'exemple de Niamey,* Institut d'Ethnologie, Paris. - BOTT E., 1957, *Family and Social Network,* Tavistock, Londra. -BROMBERGER C. *et al.,* 1987, „Allez l'OM, Forza Juve. La passion pour le football â Marseille et â Turin", în *Terrain,* 8, 8-41. - CRESSEY PG. (1932) 1969, *The Taxi-Dance Hal,* Patterson Smith, Montclair, New Jersey. - EPSTEIN A.L., *1958, Politcs in an Urban African Community,* Manchester University Press, Manchester. - GLUCKMAN M., 1940, „Analysis of a Social Situation in Modern Zululand", în *Bantu Studies,* 14: 1-30 şi 147-174. -GOFFMAN I., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life,* Anchor Books, New York, Doubleday (versiune franceză adăugită, 1973, *La mise en scene de la vie quotidienne,* Editions de Minuit, Paris). - GUTWIRTH J., 1988, *Les Judeo-Chretiens aujourd'hui,* Editions du Cerf, Paris. - HANNERZ U., 1980, *Exploring the City,* Columbia University Press, New York (trad. fr. *Explorer la ville,* 1983, Editions de Minuit, Paris). - LEWIS O., 1966, *La Vida,* Random House, New York. - MAYER A.C., 1966, „The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies", în *The Social Anthropology of Complex Societies, M.* Banton (ed.), Tavistock, Londra. - MEILLASSOUX C, 1968, *Urbanization of an African Community,* Voluntary Associations in Bamako, University of Washington Press, Seattle. - MITCHELL J.C., 1956, *The Kalela Dance,* Manchester University Press, Manchester. - MONOD J., 1968, *Le barjots. Essai d'ethnologie des bandes de jeunes,* Julliard, Paris. - PARK R.E., BURGESS E.W., MC KENZIE R.D. (1925), 1967, *The City,* University of Chicago Press,^Chicago (versiune franceză adăugită: *L'Ecole de Chicago: Naissance de l'ecologie urbaine,* Editions du Champ Urbain, Paris, 1979). - PETONNET C, 1968, *Ces gens-lă,* Maspero, Paris. - RICHARDS A.I., 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia,* Oxford University Press, Londra. -SHAW C. (1930), 1966, *The Jack Roller : A Delinquent Boy's Own Story,* University of Chicago Press, Chicago. - SPRADLEY J.P, MANN B.J., 1975, *The Cocktail Waitress,* Wiley, New York (trad. fr. *Les bars, les femmes et la culture. Femmes au travail dans un monde d'hommes,* PUF, Paris, 1979). - THRASHER FM. (1927) 1963, *The Gang: A Study of 1313 Gangs in Chicago,* University of Chicago Press, Chicago. - WILSON G., WILSON M., 1941-1942, *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia,* 2 vol., The Rhodes Livingstone Institute, Livingstone. - WIRTH L., „Urbanism as a Way of Life", în *American Journal of Sociology,* 44 : 1-24.

URBANE (MINORITĂŢI ~)

Fenomenul minoritar în mediul urban a fost analizat sub aspectele sale etnice, religioase, sau în termeni de vîrstă, sex sau clasă socială. Unele grupuri minoritare se pot identifica prin una singură din aceste caracteristici, în timp ce altele pot combina mai multe, de exemplu vîrsta si sexul, etnia si clasa socială, etnia si religia etc.

Forma cea mai curentă de studiu al unei minorităţi urbane este monografia: cele mai clasice s-au dovedit a fi cele întreprinse la Chicago în anii '20. Acestea s-au orientat

asupra naturii implantării acestor minorităţi în anumite arii urbane. Astfel, marea concentrare de imigranţi evrei originari din Europa de Est, de la sfîrsitul secolului alXIX-lea, într-un cartier din Chicago, favoriza atît un proces de izolare, cît si o dinamică de asimilare socială si culturală (Wirth, 1928). Această observaţie ar fi putut fi extinsă la numeroase alte minorităţi etnice sau cu o origine naţională specifică (italieni, polonezi, chinezi, negri etc). Grupările minoritare - alimentate de valurile migratorii succesive pe care le-au cunoscut oraşele americane la începutul secolului - si fluiditatea lor spaţială si socială au fost interpretate de scoala din Chicago ca fiind rezultatul unui proces de selectare, distribuţie si adaptare specifică a „ecologiei urbane" (Parck, Burgess, McKenzie, 1925). Oraşul apare ca un mozaic de „arii naturale" (concept criticat de G.D. Suttles), denumite astfel deoarece par să se constituie în afara oricărui proiect de amenajare urbană.

în anii '20 au fost realizate primele studii asupra formelor delincventei în mediul urban. Bandele, cel mai adesea mono-etnice, se caracterizau printr-o raportare la un anumit teritoriu, iar existenta lor era expresia unei forme de rezistentă la descompunerea culturală impusă minorităţilor de origine străină sau rurală, cum ar fi negrii americani.

Aceste lucrări au dus la inventarea conceptului de *subculture* pentru a desemna fenomenele de recompunere culturală în mediul urban, oraşul fiind un cadru propice pentru gruparea unor indivizi „altfel" (de exemplu minorităţile sexuale), siliţi în alte părţi la izolare (Cohen, 1955). Noţiunea anglo-saxonă de *subculture* a servit de asemenea la caracterizarea anumitor particularităţi de clasă, comune mai multor minorităţi etnice, cum ar fi rolul predominant al familiei lărgite, considerat a fi una din principalele trăsături ale subculturii muncitoreşti (Gans, 1962). Alterarea culturilor proletare în Europa, mai ales în Marea Britanie, a suscitat reacţii definite ca „subculturale" din partea anumitor grupuri ale tineretului britanic (de tipul *skinheads),* orientate în principal împotriva minorităţilor etnice, ca pakistanezii (Mungham, Pearson, 1976). în general subculturile de tineri au părut să aibă caracteristici „tribale" si au suscitat numeroase studii (Monod, 1968), în special vizînd modele de limbaj si vestimentaţie (Y. Delaporte). La fel, analiza minorităţilor etnice ocupînd anumite arii urbane s-a putut inspira din teoria „sistemelor segmentare".

Totuşi, minorităţile urbane s-au dovedit neasimilabile de către comunităţile tradiţionale, deoarece ele sînt inserate în societăţi complexe mult diferite din punct de vedere cultural, economic si politic. Conceptul de „reţea socială" este util pentru analiza acestor forme de inserţie;' acesta permite de altfel'descrierea relaţiilor sociale între-ţinute de membrii unei comunităţi si conturarea unei imagini a interacţiunilor indivi-duale si instituţionale în afara cadrului teritorial al minorităţii. Acest tip de analiză s-a dezvoltat paralel în mediul urban occidental şi în cel african - în oraşele miniere şi industriale din Zimbabwe şi Africa de Sud; a cunoscut de asemenea numeroase formalizări conceptuale si teoretice, printre care se poate semnala cea a lui J. Boissevain.

Studiul minorităţilor urbane de tip etnic a contribuit la promovarea noţiunii de „etnicitate": „grupul etnic" este perceput ca un grup solidar care nu se întemeiază numai pe interese proprii, ci si pe legături familiale, culturale etc, în jurul cărora se construieşte solidaritatea etnică (Glazer, Moynihan, 1975). Această solidaritate de grup -avînd un caracter difuz si transgenerational - s-a dovedit propice dezvoltării întreprinderii etnice, puternic marcată în Statele Unite si în Marea Britanie între anii 1970-1980. Fenomenul în cauză a marcat ansamblul minorităţilor etnice urbane, remarcabil de slab însă în rîndul negrilor americani. A fost la originea a numeroase studii, adoptînd un demers comparativ între etnii (Light, 1972) sau luînd forma monografică. înmulţirea acestor studii în Statele Unite si Europa face posibilă o considerare la scară internaţională a acestor comparaţii. '

'Conceptul de „minoritate urbană" a fost întrebuinţat de antropologia americană pentru a da seamă de numeroasele comunităţi (amerindieni, chicanos, chinezi americani etc.) ce locuiesc în marile metropole nord-americane, precum si în cele din America Latină si Centrală, îndeosebi New Mexico si San Juan de Porto-Rico (O. Lewis), sau din

Asia de Sud. Cu mult înainte să se ocupe de minorităţile marilor oraşe industriale englezeşti, antropologia britanică a realizat în timpul perioadei coloniale importante studii, sub egida lui Rhodes-Livingstone Institute, consacrate minorităţilor rezultate din exodul rural înspre oraşele miniere ale Rhodesiei (astăzi Zambia si Zimbabwe).

Antropologia africanistă franceză s-a interesat în mod special de fenomenul migra-tiilor în căutarea unui loc de muncă, în măsura în care acesta contribuie la dezvoltarea oraşelor. Lucrările de pionerat aparţin lui G. Balandier (1955) în Brazzaville, apoi lui P. Mercier în Dakar, S. Bernus în Niamey si J.M. Gibbal în Abidjan. în Franţa, etnologii au încercat la început să pună în evidentă existenta subculturilor de la marginea societăţii, rezultate, de exemplu, din coexistenta grupurilor de diverse origini în habitate oferind adăpost provizoriu (C. Petonnet).' Există si alte lucrări care au avut în vedere comunităţile religioase tradiţionale din mediul urban. Recent, cîmpul de studii s-a extins la minorităţile constitutive ale pluriculturalităţii din Franţa urbană contemporană (Gutwirth, 1987). Această pluriculturalitate are mai multe origini: vechea prezentă a minorităţilor (evreii, ţiganii etc), migratiile economice si politice recente (maghrebienii, asiaticii etc.) sau opţiunea unor grupuri pentru practici sociale si culturale deliberat minoritare, prin care ele îşi contruiesc identitatea.

A. RAULIN

• BALANDIER G., 1955, *Sociologie des Brazavilles noires,* Armand Colin, Paris. - COHEN A.K., 1955, *Delinquent Boys. The Culture of the Gang,* The Free Press, Gleancoe. - GANS H., 1962, *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans,* The Free Press, New York. - GLAZER N., MOYNIHAN D.P, 1975, *Ethnicity: Theory and Experience,* Harvard University Press, Cambridge. - GUTWIRTH J. (ed.), 1987, *Chemins de la ville: Enquetes ethnologiques,* Editions du CTHS, Paris. - LIGHT I.H., 1972, *Ethnic Enterprise in America: Business and Welfare among Chinese, Japanese and Blacks,* University of California Press, Berkeley. - MONOD J., 1968, *Les barjots: Essai d'ethnologie des bandes de jeunes,* Julliard, Paris. - MUNGHAM G., PEARSON G. (ed.), 1976, *Working Class Youth Culture,* Routledge & Kegan Paul, Londra. - PARK R.E., BURGESS E.W., MC KENZIE R., 1925, *The City,* University of Chicago Press, Chicago (versiune franceză adăugită, *L'Ecole de Chicago, Naissance de l'ecologie urbaine,* Editions du Champ Urbain, Paris, 1979). - WIRTH L., 1928, *The Ghetto,* The University of Chicago Press (trad. fr. *Le ghetto,* Editions du Champ Urbain, Paris, 1980).

URSS (CSI). Antropologia rusă si sovietică

Etnografia - termen care se menţine în uz pînă în ziua de astăzi - se naşte în Rusia o dată cu întemeierea în 1845, la Sankt Petersburg, a Societăţii Ruse de Geografie, al cărei departament de etnografie se va afla la originea unei foarte importante colecţii de materiale, în primul rînd despre populaţiile non-slave ale Imperiului, apoi despre cele ale Rusiei, Bielorusiei si Ucrainei. Sankt Petersburgul, devenit Leningrad, va rămîne principalul centru al cer'cetării si muzeografiei ruse, apoi sovietice. Lucrările din această perioadă de pionerat se ocupă în principal de literatura si arta populară. înfiinţarea la Moscova, în 1860, a unei Societăţi a Ştiinţelor Naturii, care include o secţiune de etnografie si una de antropologie fizică,' îndepărtează etnografia de folclor pentru a o apropia în schimb de ştiinţele sistematice. în aceeaşi epocă, gîndirea germană începe să exercite asupra antropologiei ruse o influentă ce va rămîne multă vreme preponderentă. Evolutionismul, care la sfîrsitul secolului al XIX-lea domina antropologia si istoria, va continua să inspire (după Revoluţia din 1917 revizuit dintr-un punct de vedere marxist) o analiză a societăţilor considerate în funcţie de „stadiile" a căror succesiune caracterizează istoria omenirii. Difuzionismul va fi inerent dezvoltării cercetărilor etnografice asupra Asiei ruseşti, care vor privilegia studiul culturii materiale, al activităţilor economice si al religiei (şamanismul în special), în detrimentul analizei sistemelor sociale. Interesul pentru cultura materială cunoaşte un avînt considerabil o dată cu înfiinţarea primelor muzee etnografice. Moştenitori ai unei lungi tradiţii de interes

pentru societăţile „arhaice” ale Imperiului, etnologii ruşi, ca si exploratorii si călătorii care i-au precedat, rămîn încă în mare măsură nişte amatori înstruiti.

Totuşi cîteva contribuţii sînt într-adevar notabile. în anii 1870-1880, abolirea iobăgiei si apariţia unui populism panslavist îi fac pe etnologi să se intereseze de lumea rurală si să se concentreze în mod deosebit asupra familiei si comunităţii ţărăneşti tradiţionale, privită ca instituţie, în acelaşi timp „primitivă” si permanentă, a societăţii ruseşti. Lucrările lui M.N. Kovalevski, mai ales, vor contribui la accentuarea unei specificităţi ruseşti la care se va referi mai tîrziu Lenin.

Sînt propuse astfel, foarte devreme, două viziuni: una a domeniului de investigare şi cealaltă a obiectului etnografiei, care se opun şi în acelaşi timp sînt complementare, după cum o arată foarte bine diviziunea muncii ştiinţifice care va prevala după 1917; în această privinţă, Revoluţia nu va opera nici o modificare în istoria antropologiei ruseşti.

După unii, etnografia ar avea drept vocaţie să studieze din punct de vedere empiric culturile „primitive” si reminiscenţele trăsăturilor arhaice în societăţile moderne. Noţiunea de „etnos”, introdusă în 1923 de către S.M. Sirokogorov pentru a desemna nu numai ceea ce înţelegem noi prin cultură, dar si ceea ce am numi etnicitate sau identitate etnică, va inspira numeroase lucrări pînă în zilele noastre (Y.V. Bromley). în opinia altora, etnografia este ştiinţa dezvoltării civilizaţiilor; cu anumite excepţii (lucrările lui B. Vladimirtov asupra „feudalismului” mongol, de exemplu), această concepţie este mai puţin ilustrată de etnografi, cît mai ales de orientalisti si istorici ai antichităţii, moştenitori ai unei bogate tradiţii de cercetare. Cele doua curente se conjugă în unul si acelaşi demers de inspiraţie istoricistă, care, în cazul primului, contribuie la punerea accentului pe etnogeneză, iar în cazul celuilalt, subliniază specificităţile locale ale formaţiunilor economice si sociale (noţiunea de societăţi „orientale”).

După 1917, etnografia cunoaste un avînt important, în aceeaşi perioadă cînd, împreună cu lingvistica îndeosebi, este pusă în slujba obiectivelor statului socialist, care le prelungesc şi le accentuează pe cele ale regimului precedent în materie de integrare a populaţiilor asiatice „primitive” sau nomade în ansamblul dominat de către ruşi; noua politică de înglobare a acestor populaţii se vrea a fi plină de respect în privinţa situării lor teritoriale, a identităţii lingvistice şi culturale şi chiar a modului lor de viaţă. Continuă colectarea de materiale, însoţită de o muncă de etnografie aplicată: asistenţa ştiinţifică pe lîngă administraţie, producerea de documente pedagogice, crearea de centre culturale si de cooperative specializate în dezvoltarea activităţilor „tradiţionale” etc. La începutul anilor ’20, i se încredinţează lui V.G. Bogoraz realizarea unui ambiţios program de cercetare extensivă, care prevede trimiterea pe teren a mai multor zeci de tineri etnografi. Etnografia se organizează: înfiinţarea unui Institut de Etnografie în cadrul Academiei de Ştiinţe a URSS si a diverse alte instituţii specializate, cum ar fi Institutul Populaţiilor din Nord, apariţia revistei *Etnografiia* (1926), care va deveni *Sovietskaia Etnografiia* (1931).

Marxismul oficial îi atribuie etnografiei şi o sarcină cu caracter „teoretic”: să informeze, în calitate de ştiinţă auxiliară a istoriei - statut pe care etnografia îl împarte cu antropologia fizică si lingvistică -, asupra modalităţilor de dezvoltare a societăţilor, cadrele de gîndire impuse disciplinei inspirindu-se mai ales din *Originea familiei, a proprietăţii private si a statului* a lui Engels, care figurează ca operă fondatoare a „teoriei” marxiste în antropologie. începînd din anii ’20, etnografia sovietică alunecă într-o poziţie din ce în ce mai marginală fată de celelalte antropologii naţionale. „Dezbaterile” ştiinţifice care o animă nu mai sînt separabile de cadrul dogmatic fixat de către putere, prin diverşi academicieni sau în mod direct, care se poate modifica în funcţie de conjuctura politică. Un exemplu potrivit pentru a ilustra natura si scopul acestor dezbateri este oferit de discuţiile privind existenta modului de producţie „asiatic”, a cărei evoluţie, la sfîrsitul anilor ’20 si începutul anilor ’30 nu poate fi evaluată fără a tine seama de dificultăţile tactice pe care le întîmpină URSS si Cominternul în definirea unei linii de acţiune în privinţa Guomindang-ului si a Partidului comunist chinez. Si exact în acest context general va fi tranşată de către Stalin în 1950 dezbaterea asupra relaţiilor dintre limbă si cultură.

Astfel separată de cercetarea internaţională si de principalele curente de gîndire care o traversează, antropologia sovietică,'după cel de-al doilea război mondial, pare să continue, într-un limbaj de lemn, aceleaşi vechi dezbateri care maschează diversitatea crescîndă a punctelor de vedere, după'cum remarca M. Fortes (Gellner, 1980). în interiorul teritoriului URSS, munca etnografică, întreruptă de război, se reia; aceasta se traduce prin publicarea de monografii, de rapoarte de cercetări regionale cu scop comparativ, de atlase culturale, care, în ceea ce priveşte Asia sovietică, manifestă un interes nou pentru studiul formelor de organizare economică si socială, dar si pentru cel al formelor contemporane ale etnicităţii, la finele perioadei „folclorizante" din deceniile 3 si 4. Specialiştii sovietici acordă de asemenea, începînd din anii '60, un interes nou societăţilor lumii a treia, în interiorul unor institute specializate în care etnografia colaborează cu alte discipline.

Starea de fapt a etnografiei sovietice, asa cum reiese din cercetarea făcută de Bromley (1977), prezintă o disciplină încă puternic ancorată în problematicile deceniilor precedente. Este de remarcat, totuşi, prezentarea de către L. Drobiceva a unor cercetări consacrate societăţii sovietice contemporane, opuse - sub titulatura de etnosociologie a lumii „moderne" - etnosociologiei „istorice", care marchează o dorinţă de reînnoire. Etnografia sovietică se manifestă de asemenea printr-o anumită asumare a rezultatelor la care ajunsese antropologia socială şi culturală occidentală: ea contribuie, de exemplu, la diversificarea studiilor asupra societăţilor de păstori nomazi asiatici (A.M. Khazanov). Această deschidere se manifestă şi în plan instituţional: o dovedeşte conferinţa de la Burg Wartenstein (1976), unde au fost confruntate metodele si rezultatele etnografiei sovietice si cele ale antropologiei occidentale (Gellner, 1980). în aceeaşi ordine de idei, în 1977, sovieticii si americanii reiau relaţiile întrerupte cu mult timp în urmă, fără a se fi pierdut amintirea colaborării lor anterioare, născute o dată cu Jesup North Pacific Expedition (1900-1901), organizată de F. Boas, la care au participat Bogoraz, V.I. Jockelson si L.Y. Sternberg, nume dintre cele mai mari ale antropologiei ruse de la începutul secolului al XX-lea. Activitatea organizată de specialişti - arheologi, lingvişti, antropologi -, din Siberia orientală în Alaska, s-a concretizat în conceperea expoziţiei „Crossroads of Continents" (Washington, 1988; Seattle, 1989), care a oferit o imagine impresionantă a bogăţiei colecţiilor sovietice (mai ales a muzeelor din Leningrad), al căror catalog extrem'de bogat demonstrează continuitatea si vitalitatea cercetării etnografice în URSS.

De un secol şi jumătate, etnografii ruşi, apoi sovietici, au acumulat un volum imens de materiale, care au alimentat foarte multe monografii şi lucrări de sinteză; nu există nici o îndoială că dacă această antropologie continuă să se deschidă spre confruntările exterioare si reuşeşte să dobîndească o veritabilă autonomie intelectuală, va cîstiga atunci cu rapiditate un loc de cinste în cadrul comunităţii antropologice internaţionale.

P. BONTE, M. IZARD, G. LENCLUD

• BROMLEY V. Yu., 1979, „Problems of Primitive Society in Soviet Ethnology", în S. Diamond (ed.), *Toward a Marxist Anthropology*, Mouton, Haga - Paris - New York. - DUNN S.P, 1982, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra. -*Ethnography and Related Sciences*, 1977, USSR Academy of Sciences, Moscova. - GELLNER E. (ed.), 1980, *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Londra. - „Premieres societes de classes et mode de production asiatique" în *Recherches internationales â la lumiere du marxisme*, 1967, 57-58.

V

VALOARE

Noţiunea de „valoare”, ca si cea de „necesitate”, este adesea folosită de antropologi, fără a fi însă explicitată. R. Firth (1964) observă astfel că „valoarea” are sensul de sentiment la B. Malinowski si E.E. Evans-Pritchard, de concepţie la C. Kluckhohn, de semnificaţie generală la F. Kluckhohn, de referinţă implicită la G.C. Homans, de relaţie de interes la A.R. Radcliffe-Brown sau de etos la G. Bateson si A.L. Kroeber. Varietatea acestor utilizări si contradicţia pe care cîteodată o implică semnalează existenta unei probleme epistemologice majore.

în opinia lui Max Weber, valorile sînt date obiective, pozitive, determinînd anumite tipuri de comportamente distincte de cele orientate raţional înspre un scop bine stabilit, sau acţiuni afective ori tradiţionale. în acest sens este folosită noţiunea de „valoare” de sociologia americană la începutul secolului al XIX-lea. „Prin valoare, scriu W.I. Thomas si F. Znaniecki (1927), înţelegem un dat avînd un conţinut empiric, accesibil tuturor membrilor unui grup social, si un sens în funcţie de care activitatea este determinată sau nu”.

în antropologie, noţiunea de „valoare” dobîndeşte un conţinut normativ (Kolb, 1957): sens si valoare sînt prin urmare două noţiuni distincte, iar folosirea termenului „valoare” se restrînge „la normele de referinţă prin intermediul cărora este înţeles sensul - implicit sau explicit - de către indivizii interesaţi” (R. Firth, 1964). Printr-o serie de aproximări succesive - R. Benedict vorbind de „comportamente culturale dominante”, Kroeber de „centre culturale” - antropologii culturalisti americani propun noţiunea de „valoare” pentru a desemna trăsături culturale normative. Identificarea acestora permite efectuarea unei comparaţii între culturile considerate ca totalităţi si privite ca tot atîtea sisteme particulare de valori.

C. Kluckhohn, ale cărui lucrări ilustrează acest demers, defineşte valorile ca orientări normative ale acţiunii, pozitive sau negative, explicite sau implicite, organizate sistematic în interiorul unui ansamblu cultural (1951). Pornind de la această definiţie, el pune la punct, în colaborare cu T. Parsons si J.O. Brew, un proiect experimental ,’,de studiu comparativ al valorilor în cinci societăţi” (1949). Pentru identificarea si compararea valorilor au fost propuse diverse metode. F. Kluckhohn si FL. Strodbeck (1961) pun accentul pe conţinutul cognitiv si normativ al ideilor-valor'i, E.A. Albert (1956), pe expresia lor lingvistică. Dar criteriile adoptate care, pentru a permite comparaţia, trebuie să fie universale, sînt oare cu adevărat discriminative („a studia valorile, recunoaşte E.A. Albert, înseamnă a studia totul”, 1956) sau sînt mai degrabă preluate din propriul nostru sistem de valori?

Criticînd aceste proiecte comparatiste, L. Dumont a încercat să întemeieze conceptul de „valoare” pe alte baze. Referindu-se la lucrările scolii durkheimiene, în special la cele ale lui M. Mauss, el se apropie de structuralişti p’rin grija pentru înţelegerea caracteristicilor formale ale unui sistem social, desi se deosebeşte de C. Levi-Strauss prin raportarea valorii la ansamblul unui sistem'cultural (cum procedează si culturalistii americani) si nu la universalii.

Valoarea este pentru Dumont principiul „ierarhiei” care o „aplică” în cadrul unui sistem de valori. Acest sistem trebuie interpretat din punctul de vedere „holist” al societăţilor studiate, si nu din punctul de vedere „individualist” si atomizat al propriei noastre societăţi: distincţia dintre subiect şi obiect ne permite să vizăm aceste societăţi ca obiect de studiu, însă ne ascunde specificitatea lor. Posibilităţile de comparare rămîn totuşi, fiind întemeiate de exemplu pe caracteristicile schimbului - temă preluată de la Mauss si dezvoltată de Dumont si discipolii săi -, în măsura în care schimbul reprezintă „locul permanent de reafirmare a valorilor ultime ale fiecărei societăţi” (C. Barraud *etal.*, 1984). Aprofundînd această gîndire epistemologică, alte lucrări ale lui Dumont încearcă să aprecieze prin comparaţie si din aceeaşi perspectivă, valorile societăţii occidentale (1977, 1983).

Această abordare a problematicii valorii ridică numeroase întrebări. Ea presupune un grad ridicat de închidere a totalităţii, a culturii şi privilegiază valori transcendentale ultime (M. Houseman, 1984). Cum se poate trece de la un sistem de valori la altul? Mai exact, de la societăţile „holiste” la „individualismul” nostru modern? Este posibil să analizăm valorile doar din punctul de vedere formal al totalităţilor care le organizează? Altfel spus, se poate într-adevăr distinge expresia valorilor de producerea sensului? Dacă a vorbi despre valori înseamnă a vorbi despre „comportamente” (R. Firth, 1964) sau „a vorbi concret” (L. Dumont, 1983), nu trebuie oare, pentru a le analiza, să se folosească un model semiotic care să distingă expresia (valori) de conţinut (comportamente sau practici sociale „semnificative”) şi să permită aprecierea modului în care societatea produce valori şi a felului în care acestea determină ordinea socială?

O astfel de abordare permite să se realizeze o punte între valorile pe care le studiază antropologul si propriile noastre „valori economice”. Marx arătase deja că valorile (capitalul, munca etc.) nu sînt realităţi obiective. Noţiunea de fetişizare a produsului comercial, care completează teoria critică a valorii de schimb, ’subliniază relaţia dintre sens si valoare. Calitatea specifică, „semnificativă”, a mărfurilor de a fi măsurabile, schimbate în spaţiul omogen al pietii, le consemnează valoarea si, în cazul acestei mărfi deosebite care este forţa de muncă (salariată), permite, atunci cînd aceasta este cumpărată si folosită de către capital, reproducerea (lărgită) a valorilor si a societăţii în ansamblul ei. Se întîlnesc deci la Marx elementele unei critici aduse teoriei clasice a economiei politice care face din muncă substanţa pozitivă a valorii; însă marxismul se va dovedi incapabil să dezvolte această critică si să întreprindă o veri-tabilă analiză a culturii.

în societăţile nilotice est-africane, o valoare esenţială li se acordă vitelor. Se poate vorbi în acest caz de o „fetişizare a vitelor”, care se manifestă mai ales în momentul sacrificării, evidenţiind proprietatea (de ordin supranatural) pe care o posedă aceste animale de a întemeia ’relaţiile dintre oameni si relaţiile oamenilor cu Dumnezeu (Bonte, 1985). Felul în care negrii nuer se deosebesc, ca „popor al vitelor”, de vecinii lor dinka subliniază faptul că valoarea acordată animalelor, comună celor două societăţi, poate orienta în mod diferit practicile sociale, contribuind la crearea identităţilor sociale si culturale.

Din această analiză se retine imposibilitatea de a distinge între fapte si valori, asociate formal si semiologic, ’în afara modului nostru pozitivist de gîndire.’ Analiza formală interpretează sistemul de valori ca pe o totalitate ierarhizată pe care analiza semiotică o deconstruieste arătînd felul cum valorile devin mizele reproducerii, dar si ale schimbării sociale. Dezbaterea asupra judecăţilor de valoare si a statutului acestora, care a traversat atît antropologia, cît si alte ştiinţe sociale, riscă să devină o falsă problemă. Se poate considera, cum o face Max Weber’, că aceste judecăţi scapă, în parte, cunoaşterii ştiinţifice, deoarece constituirea valorilor nu rezultă din comportamente raţionale, sau că ele pot fi privite ca unele reminiscenţe ale relativismului cultural. Ambele poziţii restabilesc distincţia dintre fapte si valori, ’privilegiind caracterul pozitiv al faptelor sau încercînd să înlocuiască antropologia printr-un discurs universalizant despre lipsa de comunicabilitate între culturi.

P. BONTE

• ALBERT E.A., 1956, „The Classifications of Values. A Method and Illustration", în *American Anthropologist*, 58: 221-248. - BONTE P., 1985, „Le betail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fetichisme du betail en Afrique de l'Est", în *L'Uomo*, IX (1-2): 121-148. -BARRAUD C, DE COPPET D., ITEANU A., JAMOUS R., 1984, „Des relations et des morts. Quatre societes vues sous l'angle de l'echange", în J.-C. Galey (ed.), *Differences, hierarchies, valeurs. Textes offerts â L. Dumont*, Editions de l'EHESS, Paris. - DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genese et epanouissement de l'ideologie economique*, Gallimard, Paris; 1983, „La valeur chez les modernes et les autres", în *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Le Seuil, Paris. - FIRTH R., 1964, „La relation hierarchique: ideologie particuliere ou modele general", în J.-C. Galey (coord.), *op. cit.* -KLUCKHOHN C, 1951, „Values and Value-Orientation in the Theory of Action: An Exploration in the Definition and Classification", în T. Parsons, E.A. Shils (ed.), *Toward a General Theory of Action*, 1961, *Variations in Value Orientation*, Row - Peterson, Evanston, Illinois. - KOLB W., 1957, „The Changing Prominence of Values in Modern Sociological Theory", în H. Becker, A. Boskoff (ed.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, Dryden Press, New York. - THOMAS W.I., ZNANIECKI F. (1920), 1927, *The Polish Peasant in Europe and America*, Knopf, New York.

VAN GENNEP Arnold

Arnold Van Gennep s-a născut în 1873 la Ludwigsburg (Wurtemberg), din tată german, descendent al unor emigranţi francezi, si din mamă olandeză. La vîrsta de sase ani părinţii divorţează, iar mama sa se stabileşte în Franţa. Cîtiva ani mai tîrziu, se va recăsători cu un medic care lucrează în staţiunea termală Challes-les-Eaux în Savoia. Din această perioadă datează ataşamentul lui Van Gennep fată de Savoia, regiune pe care o va străbate de la un capăt la altul, comună după comună. După terminarea studiilor, el petrece patru ani în Polonia ca profesor de franceză, apoi se întoarce în Franţa unde îndeplineşte funcţia de sef de traduceri la Ministerul Agriculturii. Rămîne acolo'din 1901 pînă în 1908,'după'care hotărăşte să-si cîstige existenta prin scris (articole, cronici, traduceri, conferinţe etc). între 1912 si 1915 ocupă pentru scurt timp catedra de etnografie a Universităţii din Neuchâtel, îndeplinind totodată funcţia de director adjunct al muzeului de etnografie din acelaşi oraş. A avut totuşi timp pentru a reorganiza muzeul si pentru a pregăti primul Congres de Etnografie (1914). Franţa, în schimb, nu-i va ofer'i niciodată vreun post nici în învătămînt, nici în cercetare. Moare în 1957 la Bourg-la-Reine, unde locuia de cincizeci de ani.

Anii de formare a lui Van Gennep demonstrează o mare curiozitate intelectuală şi mult nonconformism: el urmează în cadrul Ecole Pratique des Hautes Etudes cursuri de lingvistică generală, de egiptologie, de arabă veche, de religie islamică si de religii ale popoarelor „necivilizate". Stăpîneste un mare număr de limbi străine, fiind ajutat în acelaşi timp de un talent excepţional si de încrederea în bogăţia culturală pe care o aduce diversitatea lingvistică. în sfîrsit,' străbate Savoia, care va fi de altfel terenul său predilect, pentru început în căutare de monede vechi, iar mai apoi, foarte repede, pentru culegerea de material folcloric: cercetările sale vizează în primul rînd probleme de etnologie ale timpului său: totemismul, tabuul, formele primitive ale religiei, raporturile dintre mit si rit. Publicarea, în 1909, a cărţii *Les rites de passage*, constituie un element esenţial al operei sale, aceasta fiind, după cum el însuşi o mărturiseşte, „rezultatul unei iluminări". într-adevăr, autorul defineşte în ea un concept de o foarte mare importanţă pentru studiul societăţilor umane şi al funcţionării lor: expresia şi noţiunea de „rit de trecere" au pătruns de atunci definitiv în vocabularul si uzul etnologilor.

După 1920, Van Gennep se consacră în întregime etnografiei si folclorului francez. Publică, pe de o parte, sase monografii regionale, iar pe de altă parte, monumentalul *Manuel de folklore frangais contemporain* (1937-1958), pe care moartea sa îl lasă neterminat. Aceste scrieri constituie joncţiunea dintre lucrările folcloriştilor secolului alXIX-lea si etnologia modernă a Franţei, mai ales datorită rigurozităţii în munca de

teren (localizarea precisă a faptelor, de exemplu) preconizată pentru prima oară de Van Gennep. în plus, în întreaga sa operă se pot vedea desenate în filigran contururile teoriilor contemporane ale antropologiei.

N. BELMONT

► 1904, *Tabou et totemisme â Madagascar*, Leroux, Paris. 1906, *Mythes et Ugendes d'Australie*, Guilmoto, Paris. 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris. 1937-1958, *Manuel de folklore francais contemporain*, 9 vol., Picard, Paris.

• BELMONT N., 1974, *Arnold Van Gennep, createur de l'ethnographie francaise*, Payot, Paris. - LEVY ZUMWALT R., 1988, *The Enigme of Arnold Van Gennep (1873-1957) : Master of French Folklore and Hermit of Bourg-la-Reine*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki. - VAN GENNEP R., 1964, *Bibliographie des oeuvres dArnold Van Gennep*, Picard, Paris.

VIAŢĂ (CICLU DE ~)

Noţiunea de „ciclu de viată" exprimă derularea existentei umane individuale, universal trăită si chiar conceptualizată în mod identic de către toate culturile. Aceasta deoarece fundamentul ciclului de viată este în primul rînd biologic si doar în al doilea rînd social. Reproducerea speciei umane implică existenta, între naşterea si moartea individului, a unei perioade de maturizare în care nou-născutul să ajungă la vîrsta procreatiei si a unei perioade de-a lungul căreia adultul să-si însoţească fiul pînă la realizarea sa completă. Acest ciclu îmbracă diverse forme în societate, fiind totuşi presărat cu unele proceduri comune tuturor culturilor, cum ar fi atribuirea unui nume, căsătoria sau măsurile luate la moarte, care privesc atît tratamentul cadavrului, cît si conservarea memoriei defunctului. Raportat la acest ciclu, căruia fiecare cultură îi impune propriile norme, tot ceea ce i se poate întîmpla sau nu individului decurge din destinul acestuia. Totuşi, culturile sînt preocupate, fiecare în felul său, si de modul de imprimare în ţesătura socială si în gîndirea simbolică a particularităţilor si devierilor fată de regulă.

în mod surprinzător, noţiunea de „ciclu de viată" a fost puţin dezvoltată de către antropologi. Ea se prezintă ca o rubrică generală, servind la ordonarea descrierii diverselor etape ale socializării vieţii individuale si ale ritualizărilor ce le însoţesc. Acestea reprezintă tot atîtea însemne'prin care fiecare cultură creează perioade de tranziţie, grăbite sau încetinite, condensate sau prelungite, între diversele momente ale traseului biologic al existenţei. Educaţia se impune în prima fază a acestui parcurs: ea implică în primul rînd procesul de îngrijire maternă, o înscriere socială bazată pe filiaţie si o înscriere simbolică într-o nouă identitate care, la fel ca identitatea genetică, nu este niciodată accelerată de elemente împrumutate din diferite categorizări. Astfel dotat cu o „poziţie", individul va fi „înăl " at", prin raportare la anumite norme, valori şi conduite impuse; el va trece prin „şcoli, va primi „sacramente", va dobîndi statute şi grade, pentru a ajunge în cele din urmă să se „situeze" el însuşi, mai mult sau mai puţin conştient, în cadrul societăţii.

O altă fază este caracterizată prin distanţarea, o dată cu vîrsta, fată de perioada de activitate (de părinte, de producător, de războinic etc). Această ultimă situaţie este susceptibilă să facă obiectul unei elaborări specifice, cum o arată îndeosebi exemplul societăţilor cu clase de vîrsta, care asociază fiecărei faze a vieţii, inclusiv celei a maturităţii, o funcţie socială determinată. Atitudinea fată de memoria morţilor nu apare cu claritate decît în momentul cînd ciclul de viată în cauză ajunge la final.' Totuşi, la fel ca „trecerile" care marchează existenta, aceasta contribuie la transformarea discontinuităţii ciclurilor de viată într-un continuum ce reprezintă atît însemnul socialului, cît şi al'biologicului.

P. SMITH

• GLUCKMAN M. (ed.), 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester. - PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris. - VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris.

VIZUALĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Antropologia vizuală, ramură a etnografiei descriptive, adună prin intermediul imaginii informaţii despre popoarele trecute si prezente. Formele imaginii sînt multiple si variază în funcţie de epocă, fiind expresia condiţiilor tehnice ale fiecărei perioade. El'e nu începetează să'se diversifice începînd din secolul al XIX-lea şi pînă în zilele noastre : de la imprimarea în lemn la gravarea în aramă si litografie, de la desen la acuarelă si la pictură în ulei, de la fotografie la film, la video si la grafica automată pe calculator. Totuşi, reprezentările figurate reflectă pînă la un anumit punct stilul şi gustul dominant al timpului. Ele reprezintă în acest fel o dublă sursă de informare: asupra obiectului reprezentat si asupra creatorului imaginii si a condiţiilor istorice. Antropologia vizuală îsi trage numele din acelaşi cîmp conceptual al ştiinţelor umaniste ca si antropologia verbală. Ambele au coexistat timp îndelungat fără a se contrazice. Totuşi, antropologia textului a fost mai rar pusă în discuţie decît antropologia imaginii. Valoarea ştiinţifică a muncii documentare cu imaginea este încă serios contestată în cercurile academice chiar si în zilele noastre. încă nu există nici o catedră de antropologie vizuală, iar cursurile asupra filmului etnografic sînt foarte rare. Această defavorizare a antropologiei vizuale se întemeiază pe o idee preconceptă lipsită de fundament, potrivit căreia textele scrise posedă o bogăţie informaţională superioară celei a imaginilor.

Documentarea iconografică vizează obiectele culturii materiale, unelte, ustensile de menaj si mobilier, jocuri, arhitectură, îmbrăcăminte, obiecte de artă, cum ar fi cele ale practicii religioase, dar si imaginea omului însuşi. O dată cu reprezentarea relaţiilor dintre oameni, antropologia vizuală lasă deoparte dimensiunea exclusiv materială, pentru a atinge sfera simbolismului. Acest lucru este valabil si pentru obiectele neanimate : acestea pot avea o semnificaţie şi o forţă simbolică pe 'care forma lor exterioară nu le trădează. Se deduce astfel că antropologia vizuală poate atinge, dincolo de supra-fata lucrurilor, o dimensiune semiologică si estetică, munca antropologului cu imaginea situîndu-se la graniţa dintre ştiinţă si artă.

Antropologia verbală si antropologia vizuală nu sînt discipline concurente. De exemplu, în secolul care urmează descoperirii Americii, cei care ilustrau relatările de călătorie, fără să fi făcut cea mai mică observaţie directă, nu lucrează decît pe baza bunei credinţe din mărturiile călătorilor. La polul'opus, în muzee si arhive, reprezentări figurate ale trecutului aşteaptă să fie transformate în surse si' să li se facă analiza verbală. Aducerea la lumină a acestui foarte bogat material de surse iconografice ale etnografiei devine o prioritate a viitorului apropiat, atît pentru că dispariţia sau mutaţia culturilor tradiţionale fac din ce în ce mai aleatorie observaţia directă, cît si pentru'că noile metode electronice de arhivare permit, în zilele noastre, tratarea si folosirea simultană a textului şi a imaginii, puse în sfîrşit pe picior de egalitate.
'

Antropologia vizuală a produs cîteva capodopere de frumuseţe şi precizie : stampele în lemn ale cărţilor lui H. Staden (1557) si J. de Lery (1578) despre indienii tupinamba din Brazilia; guaşele lui L. Le Moyne (1546) si acuarelele lui J. White (1585) despre locuitorii Floridei'; gravurile în aramă ale lui T de Bry (1591), tablourile în ulei şi desenele în cretă ale lui A. Eckhout (1641) reprezentînd indieni tapuya; portrete *(mezzo-tinto)* ale unor căpetenii indiene realizate de J. Verelst (1710); litografiile lui C.-A. Lesueur reprezentînd aborigeni din Australia şi Tasmania (1801) sau cele ale lui K. Bodmer, care reprezintă scene de viată ale populaţiei mandan (1838); dagherotipul şefului indian Watchful Fox al lui T.M. Easterly (1847); fotografia unei perechi de andamani fumînd pipă, făcută de G.E. Dobson (1872), cea a unui vedda din Sri Lanka încordîndu-şi arcul, făcută de C.G. Seligman (1907); în sfîrşit, filme precum *Les maîtres fous* de J. Rouch (1954), *Turkana Trilogy* de D. si J. Mac Dougall (1974-1981), *The Women's Olamal* (masai), de M. Llewelyn-Davies'(1984).

M. OPPITZ

• CHIOZZI P., 1984, *Antropologia visuale. Riflessioni sul film etnografico con bibliografia generale*, Florenţa. - COLLIER J., 1967, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, Holt, Rinehart & Winston, New York. - DE FRANCE C. (ed.), 1979, *Pour une anthropologie visuelle. Cinema et l'anthropologie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - FREDRICH M. *et al.* (ed.), 1984, *Die Fremden Sehen. Ethnologie und Film*, Miinchen. - HEIDER K., 1976, *Ethnographic Film*, Austin; 1983, *Films for Anthropological Teaching*, Washington. - HOCKINGS P. (ed.), 1975, *Principles of Visual Anthropology*, Haga. - HONOUR H., 1975, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, New York. - 1980, *Observers of Man*, The Royal Anthropological Institute, Londra.

VÎNĂTOARE

Vînătoarea este un mod de aprovizionare, bazată pe capturarea violentă a unor fiinţe vii (Leroi-Gourhan, 1945). Asociată cu pescuitul si cu strîngerea vegetalelor, ea trimite la o formă de economie caracteristică pentru primele societăţi omeneşti si specifică anumitor societăţi contemporane, numite chiar societăţi de vînători-culegători. Cînd coexistă cu agricultura si cu creşterea animalelor, vînătoarea este adesea încredinţată unor specialişti, cum ar fi „omul care ucide" la crescătorii de animale iukaghiri (Lot-Falck, 1953). Deşi uciderea animalelor pentru hrană este o activitate comună lumii animale si lumii'oamenilor, care utilizează cu această ocazie anumite animale ca ajutoare, vînătoarea marchează o cezură radicală între societăţile omeneşti si cele animale : omul fiind inapt din punct de vedere natural să practice formele de'vînatoare specifice animalelor, tehnicile sale de vînătoare sînt artefacte culturale prin excelentă, iar dezvoltarea lor e indisolubil legată de evoluţia biologică si psiho-motorie a speciei umane. însă, pe lîngă faptul că îi distinge pe oameni între ei, vînătoarea realizează o separare între oameni si animale. Sub acest dublu aspect, ea constituie un obiect de studiu pentru antropologi, care au abordat-o adesea plecînd de la un punct de vedere evoluţionist, privilegiind factorul cinegetic al adaptării la mediu (Lee, De Vore, 1968).

Tehnică de achiziţie si economie legată de un mod de viată, vînătoarea implică un mod de gîndire aplicat raporturilor dintre universul oamenilor si universul natural. Ea însoţeşte manifestările vieţii sociale si, în societăţile vînătorilor-crescători actuali, ritmul'mişcărilor de scindare si de adunare a grupului (precum si cel al activităţilor rituale si sociale) urmează îndeaproape drumurile vînatului. Considerînd animalele sălbatice nişte „parteneri", vînătorii stabilesc cu acestea din urmă relaţii de reciprocitate calchiate pe modelul relaţiilor sociale. De asemenea, anumite domenii de activitate socială sînt concepute după modelul unei grile simbolice care face loc modelului cinegetic (de exemplu, în anumite societăţi, vrăjitoria sau şamanismul). însă acest mod de gîndire generează si raporturi de alteritate socială. într-adevăr, vînătoarea este locul instituirii diviziunii sexuale a responsabilităţilor, a colaborării dintre bărbaţi, a schimbului si a împărţirii în bărbaţi si femei, pe de o parte, si în parteneri masculini, pe de altă parte. Din această „proximitate" a vînătorii fată de elementele fondatoare ale vieţii sociale decurge importanta vînătorului ca figură a alterităţii în miturile de întemeiere sau, în contexte foarte diferite, acele faze de entuziasm stîrnit de vînătoarea colectivă în anumite momente critice ale istoriei societăţilor moderne (de exemplu, în Franţa, în perioada Revoluţiei sau în perioadele de după război). Diversitatea tehnicilor utilizate, strîns legate de varietatea mediilor naturale avute în vedere (terestru, aerian, acvatic), repertoriate si clasate de A. Leroi-Gourhan (op. *cit.)*, îi conferă vînătorii proprietăţi discriminatorii ale căror efecte se situează mai puţin la scara societăţilor comparate între ele (cu excepţia cîtorva cazuri notorii, precum absenta arcului, caracteristica societăţilor australiene), cît la nivelul funcţionării interne a fiecărei societăţi luate în mod izolat.

Gradul de apropiere fizică fată de vînat, scurgerea sau reţinerea sîngelui corespund distincţiei dintre arme si capcane si dintre arme perforante si arme contondente, servind

ca suport pentru instituirea unor diferente de natură sexuală (armele perforante aparţineau bărbaţilor) sau socială (în Europa'medievală, armele perforante erau rezervate nobililor). Modalităţile de punere în practică a tehnicilor, individuale sau colective, care pot să diferenţieze statutele masculine, depind mai puţin de caracteristicile vînatului, cît de locul vînătorii în configuraţia rituală a unei societăţi. Totuşi, fie că este vorba de marile vînători colective (în Siberia veveriţă şi ren; în America de Nord bizon), de vînătorile practicate de grupuri mici cu scopul de a stimula fertilitatea si fecunditatea femeilor (în Africa, populaţiile ndembu si lele), de vînătorile regale (vînătoarea de cerbi în Franţa si Anglia evului mediu, vînătoarea de bibilici la populaţia moundang din Ciad) sau de înfruntările individuale cu caracter initiatic (urs sau mistreţ), timpul vînătorii este, în general, un timp consacrat, mărginit de o plecare si o întoarcere ritualizate, comparabil cu timpul sacrificiului sau al războiului. Cînd vînătoarea este făcută de specialişti, statutul caracteristic de ucigaşi care le este atribuit acestora în mod permanent poate să se substituie chiar caracterului ritual al activităţii înseşi. în societăţi precum Grecia antică sau India vedică, vînătoarea apare ca o alternativă, sălbatică în Grecia, impură în India, a sacrificiului (M. Biardeau, C. Malamoud).

în sfîrsit, reprezentările referitoare la fiziologie care însoţesc reiterarea prin vînă-toare a diferenţei dintre sexe alimentează concepţia rolului regulator pe care ea poate să-l joace, din perspectiva a numeroase societăţi, pe plan social: modul în care se realizează şi periodicitatea capturilor menţin ordinea naturii, asemenea unui tratament medical.

O. VINCENT

• DOUGLAS M., 1957, „Animals in Lele Religious Thought", în *Africa,* 27 (1): 46-58. - „La chasse et la cueillette aujourd'hui", în *Etudes rurales,* 1932, 88-88. - HELL B., 1985, *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris. - JAMIN J., 1979, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau,* Institut d'Ethnologie, Paris. - LEE R.B., DEVORE I. (ed.), 1968, *Man the Hunter,* Aldine, Chicago. - LOT-FALCK E., 1953, *Le rites de chasse chez les peuples* siberiens, Gallimard, Paris. - MARIENSTRAS R., 1981, *Le proche et le lointain,* Editions de Minuit, Paris. - TESTART A., 1986, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs,* EHESS, Paris. - TURNER V.W., 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia,* Hutchinson, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituals chez les Ndembu de Zambia,* Gallimard, Paris, 1972). - VIDAL-NAQUET P, 1977, „Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle", în *Mythe et tragedie en Grece ancienne,* Maspero, Paris: 135-158. - ZIMMERMANN F., 1982, *La jungle et le fumet des viandes,* Le Seuil, Paris.

VÎNĂTORI-CULEGĂTORI

în general, prin sintagma „vînători-culegători" sînt desemnate popoarele care trăiesc din vînătoare, cules, pescuit etc. Toate aceste activităţi au în comun faptul că exploatează, pentru scopuri economice si esentialmente alimentare, resursele furnizate în mod imediat de către natură, fără ca aceasta să fie transformată de către om, resurse care provin de la specii animale sau vegetale în stare *sălbatică* sau *spontană.* Vînătorii--culegători pot fi caracterizaţi, în opoziţie cu agricultorii si păstorii, prin faptul că nu domesticesc resursele principale pe care le utilizează. Cît despre noţiunea însăşi de domesticire, ea este cu siguranţă greu de definit si rămîne supusă controverselor atît în mediul antropologilor, cît si în cel al naturalistilo'r, însă putem să optăm pentru ideea că o specie naturală este domesticită atunci cînd omul îi controlează producţia.

Noţiunea de „vînători-culegători" derivă din lucrările specialiştilor în'probleme de preistorie, care au arătat deosebita importantă pe care o are în istoria omenirii ruptura produsă de adoptarea unui mod de viată agro-pastoral. Pentru a explica această ruptură, G.V. Childe a propus în anii '20 expresia de „revoluţie neolitică", comparabilă ca importantă, în opinia sa, cu revoluţia industrială, paleoliticul corespunzînd unei economii de vînătoare-cules, iar neoliticul unui mod de viată agro-pastoral. Opoziţia conceptuală

dintre vînători-culegători si cultivatori-păstori putea fi astfel gîndită atît în diacronie, cît si în sincronie, devenind susceptibilă să organizeze atît datele arheologiei preistorice, cît si datele etnografice.

Supoziţiile care marchează istoria ideii de vînători-culegători ridică două mari probleme. Prima se iveşte datorită faptului că antropologia vînătorilor-culegători se ocupă, dintre societăţile'zise „primitive", de acelea care par cele mai vechi sau care par să perpetueze cel mai vechi mod de viată al omenirii. Or, a te ocupa de aceste popoare înseamnă implicit a pune problema evoluţiei sociale a omenirii. Pentru a putea răspunde la aceasta, trebuie elaborată o adevărată metodologie, *comparîndu-i* pe vînătorii-cule-gători din prezent (observaţi în secolele al XIX-lea si al XX-lea de către etnologi) cu cei din preistorie, pentru a pune în lumină nu numai omologiile, ci si diferentele. In loc să procedeze astfel, cercetătorii s-au mulţumit adesea să-i identifice, în mod naiv, pe unii cu ceilalţi, fără a lua în seamă decalajul istoric si implicaţiile sale. Sau, dimpotrivă, s-au mulţumit să noteze enorma distantă cronologică care'îi separă pe vînătorii preistoriei de cei din prezent, afirmînd că ei nu pot fi comparaţi, fără să tină seama de faptul că tehnicile lor, modul lor de viată, economiile, structurile lor demografice sînt, totuşi, asemănătoare.

A doua întrebare decurge din constatarea că, atunci cînd vorbim despre vînători--culegători, evocăm un ansamblu de societăţi reunite în aceeaşi rubrică datorită asemănării dintre tehnicile lor de subzistentă si economiile lor. Or,' această regrupare presupune că popoare atît de diferite şi de îndepărtate precum aborigenii australieni şi eschimoşii pot fi comparate în mod valabil; aşadar, întrebarea vizează posibilitatea existentei unei antropologii sociale dincolo de diferentele culturale. In plus, societăţile sînt definite doar în funcţie de caracteristicile lor tehnice si economice, ceea ce înseamnă că aceste caracteristici materiale au o anumită pertinentă pentru descrierea si analiza societăţilor. întrebarea subiacentă este următoarea : cum'poate fi concepută o articulare între aspectul economic al unei societăţi şi celelalte aspecte ale sale ?

Aceste două întrebări sînt legate între ele, pentru că societăţile paleolitice nu sînt cunoscute decît prin baza lor materială. Totuşi, tinînd seama de dificultăţile inerente primei întrebări, dar si de funcţionarea sentimentului antievolutionist care predomină în secolul al XX-lea, mai ales a doua întrebare a reţinut atenţia cercetătorilor.

Ea a fost pusă încă din anii '30 de către J. Steward, care a abordat-o pornind de la o problematică rămasă în atenţia cercetătorilor şi după anii '70: reluînd noţiunea de „bandă" deja intrată în antropologia americană, el a propus o unificare, suplă, dar con-vingătoare, a faptelor etnografice cunoscute. „Banda" americană corespunde, mai mult sau mai puţin, acelei grupări pe care A.R. Radcliffe-Brown o numea, în aceeaşi epocă, pentru Australia, „hoardă" : un grup de bază, rezidenţial şi economic, dotat cu o anumită capacitate de integrare socială si politică. Din acel moment, *band level of organization* a devenit forma socială despre'care se crede că trebuie să corespundă economiei de vînătoare şi de cules: este noţiunea-cheie a antropologiei vînătorilor-culegători.

Numeroasele controverse stîrnite în anii '50 - mai ales în Australia, legate de formele de organizare locală - au dus la golirea de conţinut a conceptului de „bandă", mai ales în privinţa caracterului patrilocal-patriliniar care îi era adesea asociat (mai ales de către E. Service). Apariţia importantei lucrări *Man the Hunter* în 1968 a marcat punctul final al acestei controverse. De acum înainte, numeroase fapte au devenit clare, mai ales gratie lucrărilor lui R. Lee despre populaţia kung: importanta culesului, care este, de obicei, o îndeletnicire feminină (si, corelativ, rolul economic considerabil al femeii), intervalul scurt de timp consacrat muncii la vînătorii-culegători etc. Pe linia „ecologiei culturale", cercetările întreprinse în domeniul economiei, al tehnicilor si al adaptării omului la mediu au modificat considerabil viziunea noastră despre modul de viată al vînătorilor-culegători. în problema organizării sociale, rezultatele sînt mai degrabă modeste si putem să ne întrebăm dacă mai are rost să păstrăm categoria definită economic a vînătorilor-culegători, în condiţiile în care nu putem să precizăm măcar cîteva trăsături de organizare socială care i'-ar fi inerente.

Dacă noţiunea de „bandă” se dovedeşte un concept puţin utilizabil (pentru că există cam tot atîtea definiţii cîti autori), credem că putem afirma cel puţin că societăţile de vînători-culegători sînt societăţi egalitare. O asemenea caracterizare este cu adevărat vagă dacă ţinem seama de minuţiozitatea cu care antropologii tratează de obicei înrudirea sau alte aspecte ale vieţii sociale. însă si aceasta este o idee falsă, care nu a putut fi avansată decît neglijînd o bună parte a societăţilor cunoscute de vînători-culegători. Astfel, pe Coasta de nord-vest a Pacificului, în' California, în sud-estul Siberiei, în nordul Japoniei etc, populaţii în general puternice si numeroase au edificat societăţi stratificate care nu practică nici agricultura si nici creşterea animalelor. Pentru a tine seama de aceste societăţi considerate excepţii, se poate avansa ideea unei structuri economice bazate pe stocarea intensivă a unor resurse abundente, însă sezoniere (Testart, 1982), structură identică cu cea a societăţilor de cultivatori de cereale. Stocarea, si nu agricultura, este cea care permite sedentarizarea si care pune la dispoziţie baza materială a unei posibile dezvoltări a inegalităţilor economice. Această ipoteză modifică datele problemei, pentru că nu economia de ’vînătoare-cules este cea care se dovedeşte pertinentă, ci o structură economică definită într-un mod mai complex, în funcţie de un ciclu economic dependent de resurse, care pot să fie atît domestice, cît si „sălbatice”.

Putem oare acum să precizăm formele sociale care corespund diferitelor tipuri economice pe care le-am distins? în cazul vînătorilor-culegători care nu stochează, nomazi şi egalitari, definiţi întotdeauna ca vînători clasici, poate fi observată o diferenţă fundamentală, care ţine de marile probleme tradiţionale ale antropologiei sociale: înrudirea, organizarea socială si nivelul simbolic al societăţii. într-adevăr, Australia este singurul domeniu întins al vînătorilor-culegători nomazi (spre deosebire de boşimanii din Africa Australă, de indienii din Canada si din partea meridională a Americii de Sud) în care se întîlneste pe scară largă uniliniaritatea (organizarea sistematică în clanuri), organizarea dualistă a societăţii si a reprezentărilor si totemismul. Explicarea unei diferente atît de radicale constituie problema majoră cu care se confruntă orice antropologie a vînătorilor-culegători.

A. TESTART

• BICCHIERI M.G. (ed.), 1972, *Hunters and Gatherers Today. A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century,* Holt, Rinehart & Winston, New York. -LEACOCK E., LEE R.B. (ed.), 1982, *Politics and History in Band Societies,* Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge - Paris. -LEE R.B., 1979, *The !Kung San,* Cambridge University Press, Cambridge. - LEE R.B., DE VORE I. (ed.), 1968, *Man the Hunter,* Aldine, Chicago. - SERVICE E.R., 1966, *The Hunters,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. - STEWARD J.H., 1955, *Theory of Culture Change,* University of Illinois Press, Urbana. - TESTART A., 1982, *Les chasseurs--cueilleurs ou l’origine des inegalites,* Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris.

VÎRSTĂ

Vîrsta exprimă succesiunea etapelor de dezvoltare fizică a individului; mod de evaluare a fundamentului biologic, vîrsta are o semnificaţie socială. Referirea la vîrstă permite situarea individului în derularea existenţei sale particulare; ea serveşte ca bază a definirii grupurilor de indivizi, în general de acelaşi sex, instituţionale (clase de vîrstă, asociaţii de vîrstă etc.) sau neinstitutionale (generaţiile). Vîrsta, la fel ca si sexul, are valoarea unui parametru discriminant în determinarea locului individului în societate. Fenomen universal, luarea în considerare a vîrstei ocupă un loc mai mult sau mai puţin important, în funcţie de diversele societăţi. în cadrul unora dintre acestea, de exemplu, în Africa de Est, rangul vîrstei bărbaţilor joacă un rol fundamental în funcţionarea sistemului social (Eisenstadt, 1956 ; Bernardi, 1984). în legătură cu aceste societăţi, se vorbeşte despre organizări sociale „pe clase de vîrstă”, marcînd astfel importanta cuve-nită unor grupări a căror existentă este larg atestată pretutindeni în lume, fără însă a juca peste tot acelaşi rol. Numim „clasă de vîrstă” un grup de indivizi aparţinînd

aceluiaşi „contingent”, în sensul demografic al termenului, adică un grup de indivizi care au în comun faptul de a se fi născut în acelaşi interval de timp, care separă, în mod general, două iniţieri succesive ale adolescenţilor; rezultă că ne naştem într-un contingent, o clasă de vîrstă - asemenea contingentelor anuale de recrutare militară -, căreia îi aparţinem pînă la moarte. în Africa de Est, recrutarea unei clase de vîrstă se efectuează mai întîi la nivelul grupului local, apoi clasa de vîrstă se constituie la diferite alte niveluri ale organizării teritoriale, pînă cînd ajunge să se extindă la scara întregii societăţi. De-a lungul existentei sale, o clasă de vîrstă parcurge o serie ordonată de „grade”, fiecare dintre acestea fiind definite prin referire la o tranşă de vîrstă, reală sau generaţională; articularea dintre clase şi grade de vîrstă este supusă respectării anumitor constrîngeri, precum cea în virtutea căreia un tată si fiul său nu ar putea să aparţină împreună aceleiaşi configuraţii sociale fondate pe vîrstă, oricare-ar fi aceasta. Să luăm un exemplu exact: o societate care, la date stabilite în mod regulat, recrutează o nouă clasă de vîrstă constituită din totalitatea noilor iniţiaţi, adică alcătuită din toţi băieţii născuţi după precedenta iniţiere. Avem o succesiune de contingente C1, C2, C3 etc, care sînt tot atîtea clase de vîrstă. Aceeaşi societate stabileşte un număr fix de grade, care corespund tot atîtor etape ale existentei individuale. O dată trecut momentul iniţierii, poţi să fii, în mod succesiv, tînăr războinic consacrat luptelor exterioare, războinic matur cu sarcini militare defensive, om cu experienţă însărcinat cu gestiunea politică a societăţii, bătrîn avînd responsabilitatea îndeplinirii ritualurilor. în acest fel, sînt definite patru grade: g1, g2, g3 si g4. Fiecare clasă va trece, deci, prin cele patru etape ; în orice moment, va exista deci o identificare între un grad şi o clasă de vîrstă.

Se disting două modalităţi de constituire a claselor de vîrstă: una poate fi numită „initiatică”, iar cealaltă, „generaţională”. Modalitatea initiatică este ilustrată de siste-mul'de vîrstă al masailor (Kenya,’ Tanzania): criteriul formării unei clase de vîrstă este co-iniţierea post-pubertară. La masai, clasele de vîrstă parcurg patru grade, definite sensibil la fel cu cele din modelul nostru general: războinici, şefi de familie şi crescători de vite, responsabili de ordin politic şi responsabili de ordin religios; o clasă de vîrstă tine de acelaşi grad de vîrstă timp de cincisprezece ani. Pentru modalitatea genera-tională, criteriul apartenenţei unui tată si al fiului său la două clase de vîrstă distincte este prevalent, vîrsta reală subordonîndu-se vîrstei genealogice. în mod evident, e dificil ca deschiderea unei clase de vîrstă generaţionale să coincidă cu iniţierea: exemplul populaţiei jie (Uganda) arată că deschiderea succesivă la recrutarea claselor de vîrstă generaţionale tinde să întîrzie progresiv vîrsta iniţierii.

Modul initiatic si modul generational nu se exclud mutual. La masai, cele două forme de recrutare’coexistă, aspectul generational al sistemului exprimîndu-se prin faptul că un tată si fiul său nu pot să tină de două grade succesive. Populaţia oromo (sau gala) (Etiopia si’Ghana) are un sistem generational complex, în care’fiecare clasă parcurge un cic’lu de zece grade care acoperă în total o perioadă de optzeci de ani, fiul aflîndu-se întotdeauna la o distantă de patru grade de tatăl său. Dacă un copil de sex masculin nu se află în această poziţie fată de tatăl său în momentul naşterii, atunci el este pus *de facto* în afara sistemului, pe cînd dacă el este în poziţia corespunzătoare normei, este integrat în clasa de vîrstă deschisă recrutării si va putea, dacă se va dovedi capabil, să dobîndească titluri politice asociate unor funcţii exercitate de către membrii clasei de referinţă. Acest exemplu arată în ce fel sistemul de vîrstă serveşte ca principiu de ordonare al vieţii sociale: el defineşte vîrsta pentru căsătorie, perioadele în care trebuie să se nască copiii si toate celelalte momente principale ale existentei individuale. Sistemul defineşte si statutele si funcţiile, drepturile si obligaţiile. Este situaţia unor societăţi segmentare asociind într-un mod necontradictoriu un principiu ierarhic, care se exprimă prin intermediul etajării gradelor, si un principiu egalitar, care guvernează relaţiile de apartenenţă la una si aceeaşi clasă de vîrstă. Raportarea la vîrstă apare ca un principiu de clasare relativ cuprinzător si constrîngător. Lucrări recente (Almagor, Baxter, 1978) au arătat incidenţa funcţionării sistemelor de vîrstă mai ales, asa

cum putem foarte uşor să ne imaginăm, asupra modurilor de reprezentare a timpului (de exemplu, calendarul populaţiei oromo).

în toate societăţile, luarea în considerare a vîrstei fiecăruia permite clasarea indivizilor si operarea unor regrupări pe această bază. Constituirea grupurilor de vîrstă exprimă distincţia dintre vîrsta absolută (periodizare de tipul tinereţe, maturitate, bătrînete, ritualizată ca succesiune a principalelor etape ale „ciclului vieţii") si vîrsta relativă (distincţia prim născut/mezin) si ea introduce un principiu de ordonare'al cărui model este oferit de etapizarea cronologică a vîrstelor. în afara societăţilor bazate pe un sistem de clase de vîrstă, mai pot fi întîlnite grupuri pe care e convenabil să le numim „asociaţii de vîrstă" (Paulme, 1971). Aceste „asociaţii", institutionalizate sau nu, sînt constituite ca si clasele de vîrstă pe baza unei co-apartenente la un contingent, mai mult sau mai puţin strict delimitat si vizînd un număr mai mare sau mai mic de ani de naştere. Ele se caracterizează atît prin modul lor de recrutare, cît şi prin destinaţia lor particulară, aceste două determinaţii nefiind, în general, separabile una de cealaltă; dacă ne vom raporta la societăţile occidentale, va trebui să ne gîndim la clasele de recrutare militară, la grupele de foşti combatanţi, la promoţiile de elevi ale şcolilor superioare etc. Vîrsta apare ca un indicator social, care asociază determinări obiective (stabilind coincidenta normală a unei vîrste cu un rol sau o funcţie) si determinări subiective: un student „bătrîn" şi un „tînăr" senator pot să aibă aceeaşi 'vîrstă.

B. BERNARDI

• ABELES M., COLLARD C. (ed.), *Âge, pouvoir et societe en Afrique noire,* 1985, Karthala -Presses de l'Universite de Montreal, Paris - Montreal. - BALANDIER G., 1974, *Anthropologiques,* PUF, Paris. - BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (ed.), 1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East-African Age Organisation,* C. Hurst, Londra. - BERNARDI B., 1984, *I sistemi delle classi d'età,* Loescher, Torino; 1985, *Age Class Systems,* Cambridge University Press, Cambridge. - EISENSTADT S.N., 1956, *From Generation to Generation; Age Groups and Social Structure,* The Free Press, New York. - KERTZER D., KEITH J. (ed.), 1984, *Age and Anthropological Theory,* Cornell University Press, Ithaca. - LAFONTAINE J.S. (ed.), 1978, Sex *and Age as Principles of Social Differentiation,* Academic Press, Londra. -PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'ăge en Afrique de l'Ouest,* Plon, Paris. -RILEY M., WHITE M., FONER A., 1972, *Aging and Society. A Sociology of Age Stratification,* t. III, Russell Sage Foundation, New York. - STEWART F, 1977, *Fundamentals of Age-group Systems,* Academic Press, New York.

VOODOO *—>Americile negre 1 - Prezentarea Americilor negre. Caraibiană (Lumea ~). Metraux (A.)*

VORBIRE

Vorbirea reprezintă realizarea fonică a unei limbi articulate, dar ea este mai mult decît simpla expresie a acesteia, întrucît implică o apropiere reală sau fictivă între protagonişti. Analiza ambreiorilor - indici verbali precum deicticele sau cuvintele modale care'imprimă enunţului amprenta locutorilor si a situaţiilor -, luarea în considerare a forţei ilocutorii a limbajului - atunci cînd enunţul realizează mai mult decît descrie - si dezvoltarea pragmaticii concură la aşezarea conceptului de „enunţare" în centrul semanticii discursului si la precizarea condiţiilor de descoperire a sensului. O. Ducrot (1984) merge pînă la a spune că enunţul, pînă la el considerat o simplă reflectare a situaţiei de discurs, este ceea ce comunică ceva despre enunţare ; tezei unicităţii subiectului vorbitor i se substituie o teorie a vocilor care se întrepătrund în polifonia enunţiativă. Relaţia dintre cuvîntul vorbit si lucrul desemnat este un obiect cultural. Tabuul fonic, indiciu al unei distante insuficiente între cuvînt si referent, e întîlnit de pildă la populaţiile amazoniene,' care ştiu să se folosească de el, minimizîndu-l prin procedee vocale -şamanul care cîntă'„eu sînt tutunul" si devine spiritul Tutunului - sau maximizîndu-l

prin procedee prozodice sau gramaticale prin care ceea ce se spune nu mai este asumat prin enunţare - discurs indirect, ironie, morfem de neîncredere. Uneori, substanţa fonică poate ea singură, chiar imperfectă fiind, să anihileze efectul ritualului (recitarea textelor vedice). Originea si natura cuvîntului sînt legate adesea de reprezentările corpului, ale genurilor, ale cosmosului. în *Geneză,* cuvîntul creează si prezice. Pentru dogoni, a vorbi înseamnă a da naştere. La guarani, un copil care se naşte e un cuvînt care-si găseşte locul în lume. în' secolul al XVI-lea, indienii din America de Nord, convinşi de eficienta cuvîntului în propria cultură, asistau neputincioşi la valul de epidemii ce însoţea propovăduirea Cuvîntului lui Dumnezeu de către misionari, de unde caracterul distrugător pe care i-l atribuiau. în nord-vestul Amazoniei, cuvîntul e folosit pentru a sublinia identitatea de sine, ca si identitatea celorlalţi. B. Malinowski (1935), unul dintre primii teoreticieni ai limbajului, a insistat asupra rolului acestuia în derularea anchetei, asupra importantei limbii de zi cu zi, asupra necesităţii de a interpreta rolul său în ansamblul vieţii sociale, asupra constrîngerilor interacţiunii narative ; el întemeiază astfel etnografia limbajului şi teoria actelor de limbaj şi introduce noţiunile de „context lingvistic" - numit *cotext* – si de „situaţie narativă". Exegeza, hermeneutica indigenă, etimologiile populare sînt toate revelatoare pentru concepţiile asupra cuvîntului. Etnopoetica (Hymes, 1981), în efortul său de traducere, pune în lumină faptul că pauzele, ritmurile, intonaţiile, cantităţile sonore sînt mai mult decît nişte fapte prozodice sau demarcative, constituind în acelaşi timp căi de acces către semnificaţie. De atunci, analiza s-a orientat spre o teorie a teatralităţii cuvîntului, D. Tedlock (1983) insistînd asupra caracterului dialogal al oricărei povestiri, care nu mai e doar un monolog în fata unui public mut (etnologul). Arta oratorică duce la formarea genurilor. în Grecia, genurile clasice îsi au originea în tradiţia orală - tragedia, în ditiramb ; comedia, în cîntecele ce sărbătoreau victoria la jocuri;' drama satirică, în cînturile falice; chiar romanul, în învăţătura orală a retorilor. P. Smith (1975) reper-toriază, în Ruanda, basme, povesti satirice, fantastice, apologetice si două tipuri de legende. Populaţiile maya contemporane disting, prin trăsături formale, între miturile strămoşilor, vorbirea de azi, vorbirea colocvială si dialogurile juridice si rituale. în naraţiuni mitice, cuvîntul este înzestrat cu forţa de a introduce, printre marile variaţii culturale, si inovaţiile individuale, variante care permit degajarea, pe lîngă mesajul structural,'a noi sensuri provenind din contextul situational ai cărui ambreiori sînt culturali (la noi, vîrsta auditoriului determină un anumit mod de a relata una si aceeaşi poveste, mijloacele utilizate fiind lexicale, prozodice sau chiar gramaticale). Caracterul radical efemer si puterea creatoare a cuvîntului fac din acesta o imagine fidelă a omului, întreaga societate ascultîndu-l si interpretîndu-l.

A. MONOD-BECQUELIN

• BAUMAN R., SHERZER J. (ed.), 1984, *Explorations in the Ethnography of Speaking,* Cambridge University Press, Cambridge. - DUCROT O., 1984, *Le dire et le dit,* Editions de Minuit, Paris. - CALAME-GRIAULE G, 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon,* Gallimard, Paris. - CLASTRES P, 1974, *Le grand parler. Mythes et chants sacres des Indiens Guarani,* Le Seuil, Paris. - HYMES D., 1981, *In Vain I Tried to Te*ll *You. Essays in Native American Ethnopoetics,* University of Pensylvannia Press, Philadelphia. - MALINOWSKI B., 1935, *Coral Gardens and Their Magic,* Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail,* Maspero, Paris, 1974). - SMITH P, 1975, *Le recit populaire au Rwanda,* Armand Collin, Paris. - TEDLOCK D., 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation,* University of California Press, Philadelphia.

VRĂJITORIE

Termenul de „vrăjitorie" desemnează o practică divinatorie: vrăjitorul „spune soarta" (< lat. pop. *sors, -tis).*

în sens antropologic, „vrăjitoria" desemnează, înainte de toate, efectele nefaste (accident, moarte, diferite nenorociri) ale unui rit sau pe cele tinînd de o calitate inerentă

vrăjitorului. Pentru multe populaţii, vrăjitorul este o fiinţă umană asemănătoare, în aparentă, celorlalte, însă dotată, în secret, cu puteri extra-umane (uneori după propria voinţă)' si responsabilă de nenorocirile care li se întîmplă celor din jur. Natura si activitatea vrăjitorilor neputînd fi percepute în mod obişnuit, victimele sale (vrăjiţii) sînt constrînse să recurgă la practica divinatorie a unui contravrăjitor ; acesta din urmă e înzestrat cu tehnici si/sau cu un dar extraordinar al viziunii, care îi permit să-l demaşte pe vinovat si să indice mijloacele prin care ar putea să fie atenuată nenorocirea.

în Esquisse d'une theorie generale de la magie, M. Mauss (1902-1903) a notat caracterul pluridimensional al faptelor magice. Definiţia magiei pe care o propune nefiind satisfăcătoare, e regretabil că autorii, chiar unii recenţi, se mărginesc să considere vrăjitoria o „magie distructivă si dezaprobată social" care are si antidot („magia protectoare"), fără să încerce să precizeze ce înseamnă „magia". Totuşi, cercetările lor empirice ilustrează faptul că intuiţia lui Mauss era întemeiată si schiţează un orizont în care vrăjitoria apare ca un „fenomen social total", ca un complex de idei, de practici, de afecte si de experienţe.

' Complex de *idei*: o concepţie despre specia umană potrivit căreia aceasta este în mod fundamental divizată; o concepţie despre „forte" (vrăjitorească si contravrăjitorească), despre repartizarea lor între oameni şi efectele lor specifice ; o concepţie despre persoană şi corp şi despre relaţia elementelor lor cu diversele instanţe naturale şi supranaturale ; în sfîrşit, o teorie despre originea nenorocirii personale. Complex de *practici:* tehnici de divinaţie si de „desfacere de farmece", si uneori de „vrăjire" (însă acestea sînt, cel mai adesea, mai degrabă presupuse de persoanele care sînt victimele unor nenorociri, decît practicate cu adevărat de respectivul vrăjitor). Complex de *afecte,* eventual paroxistice: vrăjirea este o criză vitală a cărei miză este, adesea, moartea si, întotdeauna, boala sau ruina; dezvrăjirea este o dramă în care se înfruntă vrăjitorul, ghicitorul sau contravrăjitorul si vrăjitul. Complex de *experienţe,* atît individuale, cît şi colective : o experienţă a nefericirii personale, durabilă şi repetată, vrăjirea („făcutul", „făcătura") si o experienţă a restabilirii progresive a vieţii normale, dezvrăjirea („desfa-cerea"); interindividuale si intersubiective: înfruntarea simbolică, însă care produce efecte reale, dintre partenerii crizei vrăjitoreşti (vrăjitorul, vrăjitul, contravrăjitorul), dintre care cel puţin doi (vrăjitorul si vrăjitul) sînt apropiaţi spaţial, social si/sau afectiv; colective : dincolo de partenerii imediaţi şi de avatarurile lor individuale,'orice vrăjitorie priveşte si întregul grup social (familia, ascendenta sau unul dintre segmen-tele sale, comunitatea rezidenţială, autorităţile, ordinea morală etc). în sfîrsit, o criză vrăjitorească se deschide în momentul în care un accident (o moarte, o pierdere) este pus pe seama unei vrăji, dar, întrucît presupune, pentru rezolvarea sa, un efort de reinterpretare a trecutului cu scopul de a se ajunge la instaurarea unui „curs nou", vrăjitoria constituie o *experienţă specifică a timpului* - atît a timpului personal (biografic, urmele insistente ale unui trecut care va fi remaniat pînă cînd se va produce întoarcerea la normal), cît si a timpului social (profunzimea genealogică, diverse forme de ereditate socială).

Dificultatea de a studia vrăjitoria tine de faptul că unele episoade punctuale, care în ele însele sînt comune, se referă la numeroase registre extrem de diferite si, de aceea, putini antropologi au îndrăznit să le examineze împreună. Cercetările lui Evans-Pritchard asupra populaţiei azande rămîn, în această privinţă, un model neegalat. El si-a arătat încă de la început lipsa de interes pentru problemele legate de definiţia fenomenului care monopolizau atunci energia cercetătorilor : „Ceea ce mă preocupă este urmărirea gîndirii celor din populaţia azande. Am aşezat sub un singur titlu ceea ce ei desemnau prin unul si acelaşi cuvînt'si am distins tipurile de comportament pe care ei le socoteau diferite" (1937). în mod paradoxal, deşi Evans-Pritchard urmărea doar să redea cu fidelitate concepţiile despre vrăjitorie specifice populaţiei azande, definiţiile sale se bucură de autoritate pentru ansamblul etnologiei africane, dacă nu chiar pentru ansamblul disciplinei (pentru o comparaţie între definiţiile oceaniste si africaniste, *cf* Marwick, 1970).

Cei din neamul azande cred că *witches* au în intestinul subţire o substanţă materială *(mangu)* care poate fi descoperită la morţi prin autopsie si diagnosticată la cei vii gratie oracolelor. Prin simplul fapt că posedă această substanţă care se transmite ereditar, ei pot să aducă prejudicii sănătăţii si bunurilor altora. Azande cred că există printre ei si *sorcerers* care practică magia'si'fac farmece pe bază de vegetale *(medicines).* Deci, *sorcery* desemnează practicarea - conştientă, voluntară si dobîndită în urma învăţării -unor acte magice destinate să facă rău prin utilizarea unor substanţe si formule precise, pe cînd *witchcraft* este o capacitate înnăscută si adesea inconştientă'de'a face rău numai prin simpla sa calitate ontologică; o *witch* nu îndeplineşte nici un rit, nu rosteşte farmece, nu posedă *medicines.* Deci, *witchcraft si sorcery* se opun asa cum se opun o dispo-zitie permanentă si o acţiune punctuală, o condiţie metafizică si o condiţie tehnică, o „forţă" care îl posedă pe v'răjitor si o „forţă" pe care acesta o produce si o controlează etc.

Desigur, configuraţia particulară a trăsăturilor care îi opun pe *witches* si pe *sorcerers* nu se regăseşte în toate societăţile în care poate fi întîlnită vrăjitoria (nici măcar în societăţile africane), si uneori această distincţie nici nu apare. De cincizeci de ani încoace', autorii au încercat să regăsească în societăţile pe care le-au studiat trăsăturile speciale ale vrăjitoriei azande, fiind gata pentru aceasta de orice scamatorie verbală, iar în cazul în care o asemenea întreprindere se dovedea imposibilă, ei îsi cereau scuze, ca si cînd ar fi fost vorba despre o greşeală pe care si-o asumau, fără să încerce să construiască conceptul general de vrăjitorie. J. Middleton si E.H. Winter (1963) au propus înlocuirea distincţiei dintre *witchcraft* si *sorcery* prin termenul unic de *wizardry,* însă ei nu au fost deloc'urmaţi de ceilalţi cercetători (pentru o critică a accepţiilor variabile ale acestor noţiuni în literatura africanistă, *cf.* V.W. Turner, 1957).

în ciuda talentului său, Evans-Pritchard nu a reuşit să-si îndeplinească în întregime proiectul de a comunica numai ideile indigene, căci, Ipentru a pune ordine în noţiunile si comportamentele azande", el propune un sistem de concepte - „noţiuni mistice" (de exemplu, *witchcraft* si *sorcery),* „noţiuni de bun-simt", „noţiuni ştiinţifice" - a cărui ultimă referinţă rămîne ştiinţa occidentală modernă. Aceasta echivalează cu reluarea „marii împărţiri" dihotomice dintre „ei" si „noi" (J. Goody) si cu tratarea enunţurilor vrăjitoreşti ca nişte propoziţii false. De altfel, această supoziţie este prezentă în toate scrierile 'despre vrăjitorie de pînă în 1970. Deşi nu a fost criticată în mod explicit (în afară de Favret-Saada, 1977), ea a fost abandonată în lucrările franceze recente, preocupate să surprindă logica internă a formaţiunilor simbolice *(cf* mai ales A. Adler, A. Zempleni, 1972 ; Auge, 1975).

Sub impulsul gîndirii functionaliste, pe care scoala de la Manchester încerca să o salveze, vrăjitoriei i-a fost consacrată o bogată literatură africanistă între anii 1950-1970. Sistemele de gîndire şi practicile vrăjitoreşti au fost neglijate în favoarea unor patternuri ale acuzării, care permiteau identificarea tensiunilor structurale ale grupului studiat; orientarea „cognitivă" a cercetării lui Evans-Pritchard a fost dată uitării, iar vrăjitoria a fost plasată în cîmpul mai general al „conflictului social".

Se presupune că si indigenii au o anumită percepţie a conflictului, astfel încît, confruntînd comentariile lor referitoare la un caz de vrăjitorie, putem să construim un „indicator indigen al tensiunii sociale" (Marwick, 1970). Afirmarea existentei unei *relaţii vrăjitoreşti* (X îl acuză pe Y că i-ar fi provocat o boală prin vrăjitorie) ar' fi *falsă* în ea însăşi (X este cu adevărat bolnav, însă vrăjitoria nu are nici un amestec în aceasta), însă ea ar semnala existenta unei *relaţii sociale reale* (Y este cămătarul lui X, co-sotia sa sau unchiul său matrilateral...). Această relaţie, mereu problematică, ar provoca conflicte fără soluţie instituţională, pe care vrăjitoria ar fi chemată să le rezolve. A citi aceste texte înseamnă a alcătui un catalog al „soluţiilor" propuse de vrăjitorie în domeniul conflictului social: ruperea sau restabilirea unei relaţii, promovarea fisiunii etc. Orien-tîndu-se asupra detaliilor acestor situaţii, Turner *(op. cit.)* rezolvă problemele ridicate de publicaţiile din respectiva categorie. A. Harwood (1970) reia orientarea „cognitivă" a lui Evans-Pritchard, punînd bazele unei antropologii a bolii.

împotriva tuturor evidentelor, antropologia anglo-saxonă nu a încetat să nege, de mai bine de jumătate de secol, existenta unei vrăjitorii rurale în Europa contemporană, fără îndoială pentru a-l păzi pe etnolog de orice contaminare din partea obiectului său. în aceste societăţi, patternurile acuzaţiilor de vrăjitorie nu verifică raportul stabilit de functionalisti între relaţiile vrăjitoreşti si relaţiile sociale problematice, necesitînd, deci, un alt tip de analiză'. în sfîrsit, imposibilitatea de a menţine iluzia „marii împărţiri" (Favret-Saada, 1977) îl constrînge pe etnolog să lucreze asupra non-distantei dintre el şi obiectul său.

J. FAVRET-SAADA

• ADLER A., ZEMPLENI A., 1972, *Le baton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Hermann, Paris. - AUGE M., 1975, *Theorie des pouvoirs et ideologie. Etude de cas en Cote d'Ivoire*, Hermann, Paris. - DOUGLAS M. (ed.), 1970, *Witchcraft Confessions and Accusations*, Tavistock, Londra. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1972). - FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris. -HARWOOD A., 1970, *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa*, Oxford University Press, Londra. - MARWICK M. (ed.), 1970, *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, Londra. - MIDDLETON J., WINTER E.H. (ed.), 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - TURNER V, 1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester University Press, Manchester. 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Cornell.

W

WEBER Max

Max Weber s-a născut la Erfurt în 1864; tatăl său, jurist de meserie, ales în 1869 deputat national-liberal în Dieta Prusiei si în Reichtag, a fost prieten cu un mare număr de intelectuali (îi cunoaşte pe W. Dilthey si T. Mommsen) si de oameni politici, cum va fi si fiul său, mai tîrziu.' Acesta va primi din partea mamei o educaţie marcată de rigoarea calvinistă. După studii de drept, istorie, economie politică, 'filosofie si teologie, Weber îsi redactează teza de abilitare cu tema *Istoria agrară romană si semnificaţia sa pentru dreptul public si privat* (1891) în acelaşi timp cu întocmirea, în folosul unei asociaţii de universitari preocupaţi de chestiunea socială, a unui raport privind conflictele din cadrul ţăranilor din Prusia orientală. Va face aici procesul vechii aristocraţii pământene a *Junker-ilor*. Avocat din 1886, numit asistent la facultatea de drept din Berlin (1891), Weber va avea o carieră universitară (Berlin, Fribourg, Heidelberg) adesea întreruptă de călătorii si turnee de conferinţe, dar si de boală. în 1903, împreună cu E. Jaffe si W. Sombart, pune bazele revistei'*Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, în care va apărea, sub forma unor lungi articole, esenţialul unei opere adunate în volume numai după moartea sa. în 1907 hotărăşte să abandoneze activitatea de catedră pentru a se dedica în întregime cercetării. Alături de G. Simmel, figurează printre fondatorii Asociaţiei Germane de Sociologie, din care va demisiona în 1912, datorită unei divergente în legătură cu problema „neutralităţii axiologice în ştiinţele sociologice si economice" (titlul unuia din eseurile sale). La capătul unei existente în care îndeplinirea „meseriei de savant" nu îl va împiedica să traducă în fapt rezultatele cercetărilor sale teoretice asupra esenţei politicului (J. Freund) - care se defineşte în opinia sa prin înfruntarea dintre valori contradictorii - si nici să militeze pentru diverse convingeri fără a-si justifica opţiunile arogîndu-si privilegiul cunoaşterii, autorul lucrării *Gesammelte politische Schriften*, considerat ba'„Machiavelli german", ba „idealistul de la Heidelberg", moare în 1920 la Miinchen, unde de puţin timp revenise în învătămîntul universitar. Participase mai înainte la lucrările comisiei desemnate să elaboreze constituţia Republicii de la Weimer. Introdusă în Statele Unite de E. Shils si T. Parsons, opera sa'va fi redescoperită tîrziu în Franţa datorită lui R. Aron si efortului de traducere si editare întreprins sub coordonarea lui E. de Dampierre. '

Prezentînd o unitate de gîndire, de altfel prea puţin doctrinală, opera lui Weber este atît de densă prin orientările sale tematice si erudiţia mobilizată, încît depăşeşte limitele ştiinţelor specializate. Proiectul intelectual al lui Weber poate fi numit antropologic în sens larg; de fapt, el se străduieşte să prezinte originalitatea civilizaţiei occidentale punînd-o în paralel cu alte forme de civilizaţie, si să compare tipurile cele mai diverse de economie, drept, putere politică si experienţă religioasă cu ajutorul unui sistem conceptual unificat. Nu există nici o disciplină a ştiinţelor umane care să nu fi dobîndit o parte a moştenirii constituită de imensa sumă a cercetărilor lui Weber, despre care Aron spunea că ar fi reconciliat cele două puncte de vedere prezente în ştiinţele germane ale culturii: cel care încearcă să reconstruiască din punct

de vedere conceptual edificiul social si cel care se consacră interpretării aspectelor originale ale devenirii istorice. Antropologia a explorat mai cu seamă trei categorii de lucrări vizînd obiectul si metodele ştiinţelor sociale, analiza comparată a marilor religii si sociologia politică. ’ ' '

’Ideea weberiană, de inspiraţie antipozitivistă, că faptele de cultură nu sînt reductibile la un ansamblu de legi, dorinţa lui de a elabora o ştiinţă care să informeze atît asupra specificităţilor istorice, cît si asupra originalităţii fiecărei configuraţii culturale, definirea cunoaşterii ca pe ceva care trebuie să regrupeze comprehensiunea (în accepţia, preluată de la K. Jaspers, de captare a sensului subiectiv conferit de oameni comportamentelor lor) si stabilirea de raporturi de cauzalitate (exprimate în termeni de probabilitate), în sfîrsit, teoria nominalistă a conceptualizării, întemeiată pe noţiunea de „tip-ideal”, au influenţat profund antropologia culturală americană, apoi antropologia asa-numită interpretativă (C. Geertz). In domeniul religiilor, demersul adoptat de Weber în *Etica protestantă si spiritul capitalismului,* constînd în reliefarea unei „adecvări semnificative” între etosul religios (ascetismul puritan) si necesitatea de raţionalitate a acumulării capitaliste, a influenţat numeroase lucrări etnologice. La fel s-a întîmplat atît cu tentativa de elaborare a unei sociologii comparative a marilor religii (asupra Chinei, Indiei, islamului si iudaismului primitiv), cît si cu încercarea de interpretare a evoluţiei de la lumea primitivă guvernată de sacru, la „ruperea vrăjii” acestuia în civilizaţia occidentală (sensul weberian al noţiunii de „carismă” este apropiat de cel durkheimian al noţiunii de *„mana”),* sau chiar cu analizele asupra rolului istoric al profeţiilor pe care îl descoperă la misticii ruşi. în sfîrsit, în domeniul sociologiei politice, celebra tipologie a formelor de dominare, reflecţiile weberiene asupra naturii si funcţiei statului în istorie, interpretarea fenomenului birocratic si a formelor de raţionalizare a dreptului vor exercita o influentă determinantă (G. Balandier) asupra dezvoltării antropologiei politice în Marea Britanie si în Statele Unite.

J.C. GALEY, G. LENCLUD

► 1920-1921, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie,* Mohr, Tiibingen, t. I (trad. fr. parţială *L’ethique protestante et l’esprit du capitalisme,* Plon, Paris, 1964); t. II (trad. engl. parţială: *The Religion of India: Sociology of Hinduism and Buddhism,* The Free Press, Glencoe, 1958); t. III (trad. fr. *Le judaisme antique,* Plon, Paris, 1970). 1921, *Gesammelte politische schriften,* Drei Masken Verlag, Miinchen (trad. fr. parţială *Le savant et le politique,* Plon, Paris, 1959). 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Mohr, Tubingen (trad. fr. parţială *Economie et societe,* Plon, Paris); *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Mohr, Tubingen (trad. fr. parţială *Essai sur la theorie de la science,* Plon, Paris).

• ARON R., 1935, *La sociologie allemande contemporaine,* PUF, Paris ; 1967, *Les etapes de la pensee sociologique,* Gallimard, Paris. - 1969, *La philosophie critique de l’histoire,* Vrin, Paris. -FREUND J., 1966, *Sociologie de Max Weber,* PUF, Paris. - PARSONS T, 1937, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special References to a Group of Recent European Writers,* The Free Press, Glencoe. - SHILS E., 1965, „Charisma, Order and Status”, în *American Sociological Review,* 30 : 199-213.

WESTERMARCK Edward

Sociolog si antropolog finlandez, Edward Westermarck s-a născut în 1862 la Helsinki. în 1889 îsi susţine doctoratul pe tema istoriei căsătoriei, la Universitatea din Helsinki, unde urmează să predea apoi filosofia morală pînă în 1930. între 1904 si 1930 tine în mod regulat cursuri de sociologie la London School of Economics, unde îi este elev Malinowski. Fiind unul dintre iniţiatorii anchetelor pe teren, a întreprins numeroase călătorii în Maroc. Moare în 1939 la Lanpinlahti (Finlanda).

Prima din lucrările sale publicate, *The History of Human Marriage* (1891), reia conţinutul tezei. Timp de aproape treizeci de ani, Westermarck se reîntoarce la această lucrare (a cincea ediţie, 1921), alimentată de progresul cunoaşterii, în special asupra antropoizilor, care pare să îi confirme opiniile: familia nucleară este o instituţie primară,

necesară supravieţuirii speciei, deoarece răspunde nevoii de a-i oferi progeniturii o protecţie parentală. Prohibiţia incestului dă naştere la un comportament instinctiv ce neutralizează atracţia sexuală dintre indivizii care, la origine, au coabitat. Această teză îl opune ideilor, pe atunci dominante, ale evolutionistilor, susţinători ai unui progres ce ar fi condus de la promiscuitatea primitivă la familia monogamă modernă.

Extinzînd subiectul, *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906-1908) încearcă să întemeieze o ştiinţă a ideilor morale, rupîndu-se astfel de subiectivism. Materialul adunat de Westermarck este imens, însă opţiunile sale naturaliste antrenează o serie de speculaţii hazardate care vor atrage critica severă a lui E. Durkheim (1907).

Absenta supoziţiilor teoretice face din trilogia marocană (1914, 1926, 1930) fragmentul cel mai puţin afectat de timp din opera sa. Grija de a respecta expresia verna-culară si calitatea transcrierii îi conferă chiar o oarecare modernitate.

Westermarck a avut ambiţia să întemeieze o sociologie care să îmbrăţişeze datele culturale si fundamentele biologice ale comportamentelor umane si să acceadă la statutul de ştiinţă experimentală. Chiar dacă unele din analizele sale au influenţat antropologia modernă (Levi-Strauss, 1945), aceasta s-a constituit, totuşi, împotriva unui astfel de proiect, reţinînd din Westermarck doar distincţia dintre natură şi cultură.

EDITORII

► (1891), 1921, *The History of Human Marriage*, Macmillan, Londra [ed. a V-a complet revăzută, în 3 vol.] (trad. fr. *Histoire du mariage*, 4 vol., Mercure de France, Paris, 1934-1938). 1906-1908, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Macmillan, Londra (trad. fr. *L'origine et le developpement des idees morales*, Payot, Paris, 1928-1929). 1914, *Marriage Ceremonies in Morocco*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Les ceremonies du mariage au Maroc*, Leroux, Paris, 1921). 1926, *Ritual and Belief in Morocco*, Macmillan, Londra. 1930, *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs* (cu asistenţa lui Sheeref 'Abd-es-Salam el-Baqqali), Routledge, Londra. 1934, *Three Essays on Sex and Marriage*, Macmillan, Londra.

• DURKHEIM E., 1907, „Edward Westermarck", în *The Origin and Development of the Moral Ideas*, t. I, *L'Annee Sociologique*, X (1905-1906): 383-395. - LEVI-STRAUSS C, „L'oeuvre d'Edward Westermarck", *în Revue d'histoire des religions*, 129: 84-100. - STROUP T. (ed.), 1982, *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki.

WHITE Leslie

Antropolog american, Leslie White s-a născut la Salida (Colorado) în 1900. Fiu al unui inginer de lucrări publice, urmează studii de psihologie la Universitatea de Stat din Louisiana, apoi la Universitatea Columbia si la New School for Social Research, unde frecventează mai ales cursurile lui A. Goldenweiser, asistent al lui F. Boas, ale behavio-ristului J.B. Watson si ale economistului T. Veblen. înscris în 1925 la Universitatea din Chicago, efectuează, sub îndrumarea lui E. Sapir, primul său studiu de teren la indienii pueblos acoma. îsi susţine teza de doctorat (Ph.D.) în 1927, predă antropologia la Universitatea din Buffalo, descoperă si citeşte lucrările lui L.H. Morgan asupra iroche-zilor seneca. O călătorie în URSS, întreprinsă în cursul verii anului 1929, îi înlesneşte contactul cu scrierile lui Marx si Engels. Numit în 1930 profesor asociat la Universitatea din Michigan, unde îi urmează lui J.H. Steward, White - care îsi va încheia cariera aici, unde va influenta o serie de antropologi precum M. Sahlins, M. Harris, E.R. Service, R.L. Carneiro - va fi titularizat în 1943 ; materialismul si anticlericalismul său au provocat ostilitatea autorităţilor religioase locale care au intervenit pe lîngă rectorul universităţii pentru ca să fie „ars" (Carneiro, 1981); criticarea „la sînge" a operei lui Boas *White - the Dragon Slayer of Boasianism* (L.R. Binford) si gustul pentru polemică i-au atras neîncrederea autorităţilor academice. Doar după război tezele îi vor fi recunoscute, dacă nu si acceptate. Ales preşedinte al American Anthropological Association în 1964, invitat la numeroase universităţi (mai ales californiene) după pensionarea sa

în 1970, White moare subit la Lone Pine (California) în 1975, lăsînd neterminat un manuscris la care lucra de douăzeci de ani: *Modern Capitalist Culture*.

Considerat, împreună cu arheologul englez V. Gordon Childe, unul dintre principalii teoreticieni ai neo-evolutionismului - lucru popularizat cu umor de către M. Sahlins în timpul recepţiei organizate la a şaizecea aniversare a sa, cînd l-a întrebat ce doreşte să bea: *„Leslie, how about some neo-whiskey ?"* (Carneiro, *op. cit.*) -, White a respins întotdeauna această etichetare. Influenţat de teoria lui Morgan si E.B. Tylor, dar si de Marx si Engels, de la care preia ideea primatului infrastructurilor, pornind de la H. Spencer si de la concepţia sa despre evoluţia socială ca diferenţiere a structurii si specializare a funcţiei, White estimează că evolutionismul a fost si rămîne singurul cadru conceptual coerent al antropologiei. Consacrîndu-se „restaurării" acestuia (F.W. Voget), el îi trasează antropologiei un obiectiv: să descopere *legile* evoluţiei culturii. Relativismului cultural indus de istoricismul „boasienilor" si psihologismului scolii „Culture and personality", White le opune un evolutionism cultural „universal" pe care îl defineşte prin ceea ce se numeşte de atunci încoace „legea lui White" (Carneiro, 1974): evoluţia culturală depinde de cantitatea de energie disponibilă pe cap de locuitor si pe an. în mod paradoxal, această concepţie materialistă este cea care îl va face să considere cultura o instanţă „suprapsihică", de natură esenţial simbolică, avînd propriile legi de funcţionare, de reproducere si de evoluţie, iar antropologia - numită de acum *culturologie* –, disciplina care are drept scop studierea acestora. La sfîrsitul vieţii, White va dezvolta o concepţie „organică" a culturii, „lucru" si „proces", care nu îsi găseşte raţiunea de a fi decît în ea însăşi. Lăsată astăzi în uitare, opera lui White reprezintă totuşi o etapă importantă în constituirea antropologiei ca ştiinţă cu drepturi depline.

J. JAMIN

► 1932, „The Acoma Indians", în *Bureau of American Ethnology, 47th Annual Report.* 1932, *The Pueblo of San Felipe,* American Anthropological Association, Memoir 38. 1940, „The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior", în *Philosophy of Science,* 7: 451-463. 1943, „Energy and the Evolution of Culture", în *American Anthropologist,* 45 : 335-356. 1945, „History Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture", în *Southwestern Journal of Anthropology,* 1: 221-248. 1945, „Diffusion vs Evolution: An Anti--Evolutionist Fallacy", *în American Anthropologist,* 47 : 339-356. 1949, *The Science of Culture,* Farrar, Strauss, New York. 1959, *The Evolution of Culture,* McGraw-Hill, New York. 1960, Prefaţă la M. Sahlins si E.R. Service, *Evolution and Culture,* University of Michigan Press, Ann Arbor. 1963, *The Ethnography and Ethnology of Franz Boas,* Texas Memorial Museum, Bulletin 6. 1966, *The Social Organization of Ethnological Theory,* Rice University Studies, t. LII, nr. 4. 1975, *The Concept of Cultural Systems,* Columbia University Press, New York.

• BARNES H.E., 1960, „Preface", în G.E. Dole, R.L. Carneiro (ed.), *Essays in the Science of Culture in Honour of Leslie A. White,* Crowell, New York. - CARNEIRO R.L., 1974, „The Four Faces of Evolution", în J.H. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology,* Rand McNally, Chicago ; 1981, „Leslie A. White", în S. Silverman (ed.), *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology,* Columbia University Press, New York.

Lista intrărilor pe autori

ABELES Marc - Stat ; Politică (Antropologie ~). ABELES Marion - Kroeber AL. (în colaborare cu M. IZARD) ; Lowie R.H. ; Murdock G.P. ; Richards A.I. (în colaborare cu M. IZARD). ADLER A. - Griaule M. ; Regalitate. ALKIRE W.H. - Micronezia. ALVAREZ-PEREYRE F. - Etnomuzicologie (în colaborare cu S. AROM). ANTHEAUME B. - Populaţie, 1 - Populare (în colaborare cu J.-Y. MARCHAL). ANTONGINI G. - Arhitectură (în colaborare cu T. SPINI). AROM S. - Etnomuzicologie (în colaborare cu F. ALVAREZ-PEREYRE). ATRAN S., Mead M. AUDOUZE F. - Arheologie, 1 - Prezentare generală ; Arheologie, 2 - Etnologie preistorică. AUGUSTINS G. - Cutumă ; Instituţie.

BALFET H. - Olărit ; Textile. BARE J.-F - Aculturatie. BARNARD A. - Căsătorie. BARRAU J. - Plante cultivate. BAUDELOT C. - Sapir E. BAUDEZ C.-F - Indienii din America Centrală, 1 - Civilizaţiile precolumbiene (în colaborare cu P BECQUELIN). BECQUELIN P. - Indienii din America Centrală, 1 - Civilizaţiile precolumbiene (în colaborare cu C.-F.' BAUDEZ). BEDOUCHA G. - Irigaţii. BEILLEVAIRE P - Japonia, 2 - Cercetări asupra Japoniei. BELMONT N. - Folclor ; Frazer J.G. (în colaborare cu M. IZARD) ; Naştere ; Van Gennep A. BENOIST J. - Biologică (Antropologie ~), 2 - Biologicul si socialul. BENSA A. - Melanezia (în colaborare cu B. JUILLERAT). BERNAND C. - America Latină. Societatea rurală latino-americană ; Moarte, 1. BERNARDI B. - Vîrstă. BERNUS S. - Metalurgie (în colaborare cu N. ECHARD). BIDOU P - Mit, 1 - Natura mitului.

BLANC-PAMARD C. - Mediu natural. BLOCH M. - Madagascar ; Marxism si antropologie. BONNEMAISON J. - Oceania, 1 - Generalităţi. BONNET D. - Terapeutică. BONTE P - Africa (în colaborare cu M. IZARD) ; Africa de Nord ; Sclavie, 1 - Societăţi sclavagiste ; Originile antropologiei, 4 - întemeietorii (1860-1880) ; Parentale (Relaţii ~), 2 - Pseudo-înrudirea ; Parentale (Sisteme ~) ; Pastorale (Societăţi ~) ; Sahara ; Segmentar (Sistem ~) ; Transmitere, 4 - Succesiune ; Trib ; URSS (CSI). Antropologia rusă si sovietică (în colaborare cu M. IZARD si G. LENCLUD) ; Valoare. BORGES PEREIRA J.B. - Americile Negre, 2 - Brazilia BOUJU J. - Descendentă. BOULINIER G. - Oceanul Indian. BOURGEOT A. - Teritoriu. BOYER P - Cognitivă (Antropologie ~) ; Needham R. ; Reprezentări (Sisteme de ~). BRETON A. - Indienii din America Centrală, 2 - Evanghelizarea indienilor. BRETON R. - Arie lingvistică (în colaborare cu M. DIEU). BRIL B. - Corporale (Tehnici ~). BRISEBARRE A.-M. - Creşterea animalelor. BROMBERGER C. - Hărti etnografice ; Locuinţă ; Monografie. BUCHER B. - Comparativă (Analiză ~). BURRIDGE K. - Evanghelizare.

CADORET A. - Spaţiu. CAILLET L. - Coduri culturale ; Japonia, 1 - Antropologia japoneză. CALAME-GRIAULE G. - Literatură orală. CARDONA G. - Scriere ; Italia. Antropologia italiană. CARNEIRO DA CUNHA M. - Canibalism. CARTRY M. - Sacrificiu. CASAJUS D. - Lienhardt G. ; Sacru ; Smith W.R. CELESTINO O. - America de Sud, 2 - Antropologia peruană. CENTLIVRES P - Elveţia. Antropologia elveţiană.

CHAPMAN A. - Polanyi K.
CHARACHIDZE G. - Dumezil G. ;
Indo-europene (Societăţi ~). CHAUMEIL J.-P. - Indienii din America de Sud. CHAUVEAU J.-P. - Economică (Antropologie ~). CHEVALLIER-SCHWARTZ M. - *Human*
Relations Area Files. CHIVA I. - Europa (în colaborare cu
G. LENCLUD). CHRETIEN J.-P. - Interlacustre (Regate ~). CLAVERIE E. - Juridică (Antropologie ~) ;
Sancţiune. CLIFFORD J. - Leenhardt M. COLIN G. - Sud-Vest (Indienii din ~) (în
colaborare cu J. GALINIER). COLLET S. - Pescuit. CONDOMINAS G. - Asia de Sud-Est
continentală. CONTE E. - Arie culturală ; Germană (Ţări
de limbă ~). Antropologia de limbă ’
germană. COPANS J. - Critica politică a antropologiei. COPET-ROUGIER E. - Alianţă ; Clan ;
Rezidentă. COQUET M.’ - Marcaj corporal. CORREA M. - America de Sud,
3 - Antropologia braziliană. CRESSWELL R. - Leroi-Gourhan A. ;
Tehnologie. CROGNIER E. - Biologică (Antropologie ~),
1 - Domeniul antropologiei biologice.

DAVIS J. - Mediteraneană (Lumea ~).
DELAPORTE Y. - îmbrăcăminte. DELUZ A. - Bastide R. ; Devereux G. ;
Etnopsihiatrie. DESCOLA P - Amazonia ; America (în
colaborare cu M. IZARD) ; Ecologie
culturală ; Războiu (în colaborare cu
M. IZARD) ; Nimuendaju C. ;
Nordenskiold E. ; Sălbatic ;
Sociobiologie ; Steward J.-H. DESVEAUX E. - Mit, 2 - Analiza miturilor ;
Radin P ; Totemism. DEVISCH R. - Belgia. Antropologia
belgiană ; Magie. DIAS N. - Asociaţii si societăţi savante ;
Muzee ; Originile antropologiei, 3 - De
la începutul secolului al XIX-lea pînă în
anul 1860 (în colaborare cu J. JAMIN). DI BELLA M.P - Onoare. DIBIE P - Haudricourt A.G. DIEU M. - Arie lingvistică (în colaborare cu
R. BRETON). DIGARD J.-P. - Animale domestice ;
Orientul Mijlociu. DOZON J.-P. - Mesianism.
DREYFUS S. - Metraux A. ; Organizare
dualistă. DUPUIS A. - Africa Centrală atlantică. DURAND J.-L. - Politeism.

ECHARD N. - Matriarhat ; Metalurgie (în
colaborare cu S. BERNUS). EDITORII - Agricultură ; Noua Zeelandă ;
Supravieţuire; Westermarck E.

FAVRET-SAADA J. - Nadel S.F.; Vrăjitorie.
FIELOUX M. - Istoria vieţii.
FRIEDBERG C. - Clasificare; Etnostiintă; Halucinogene.

GABORIEAU M. - Islamizare, 1 - Asia si Europa de Est.
GALATY J. - Cultură, 2 - Teoriile (în colaborare
cu J. LEAVITT).
GALEY J.-C. - Bose N.K.; Dumont L.; Durkheim E. (în colaborare cu G. LENCLUD); Evans-Pritchard E.E.; Hocart A.M. (în colaborare cu D. VIDAL); India. Antropologia indiană (în colaborare cu B.N. SARASWATI); Indiană (Lumea ~); Maine H.J.S.; Orientalistică si antropologie ; Sahlins M.; Weber M. (în colaborare cu G. LENCLUD).
GALINIER J. - Corp; Indienii din America Centrală, 3 - Societăţile indiene; Sud-Vest (Indienii din ~) (în colaborare cu G. COLIN).
GARANGER J. - Polinezia (în colaborare cu C. ROBINEAU).
GARCIA RUIZ J. - Mexic. Antropologia mexicană.
GAUGHAN J. - Europa atlantică.
GEISTDOERFER A. - Maritimă (Antropologie ~).
GELLNER E. - Patronaj.
GODELIER M. - Big Man; Economic (Sistem ~); Firth R.; Noua Guinee; Muncă.
GOKALP A. - Asia Centrală (în colaborare cu R. HAMAYON).
GOSSIAUX J.-F - Comunitate.
GOUDINEAU Y - Granet M.
GUEDON M.-F - Pacificul de nord.
GUERMONPREZ J.-F. - Indonezia insulară.
GUGGENHEIM S. - Redfield R.
GUILLERMOZ A. - Coreea.

HAMAYON R. - Asia Centrală (în colaborare
cu A. GOKALP); Siberia. HANDMAN M.-E. - Proprietate. HANN C. - Europa Centrală si Orientală.
HARTOG F - Originile antropologiei,
1 - Antichitatea. HASTEROK R. - Bastian A.; Congo (Bazinul
fluviului ~); Filiaţie. HERITIER-AUGE F - Familie; Incest. HERRENSCHMIDT O. - Castă; Religie. HIERNAUX J. - Rasă. HOUSEMAN M. - Bateson G. (în colaborare
cu C. SEVERI); Parentale (Relaţii ~),

1- Domeniul clasic al relaţiilor parentale; Schneider D.M.'

IZARD M. - Africa (în colaborare cu P. BONTE); Africa Occidentală; America (în colaborare cu P. DESCOLA); Asocia-tie ; Benedict R.; California (Indienii din ~); Colonizare; Cultură, 1 - Problema; Dieterlen G.; Imperiu; Frazer J.G. (în colaborare cu N. BELMONT); Frobenius L.; Gluckman M.; Goody J. (în colaborare cu A. de SALES); Marele Bazin si Podişul Columbia (Indienii din ~);'Război (în colaborare cu P DESCOLA); Hertz R., 1 - Omul si opera (în colaborare cu G. LENCLUD); Istorie si antropologie, 2 - Etnoistoria (în colaborare cu N. WACHTEL); Indienii din America de Nord; Kardiner A. ; Kroeber AL. (în colaborare cu Marion ABELES); Linton R.; Metoda etnografică, 1 - Ancheta etnografică; Model; Nord-Est (Indienii din ~); Putere; Profetism; Richards AI. (în colaborare cu Marion ABELES); Schapera I.; Structuralism (în colaborare cu G. LENCLUD); Subartica (Indienii din ~); Sud-Est (Indienii din ~); Timp; Tylor E.B. (în colaborare cu J. JAMIN); URSS (CSI). Antropologia rusă si sovietică (în colaborare cu P BONTE şi G. LENCLUD).

JAMARD J.-L. - Producţie domestică.
JAMIN J. - Franţa, 1 - Antropologia franceză; Levy-Bruhl L.; Leiris M.; Mauss M.; Originile antropologiei, 3 -De la începutul secolului al XIX-lea pînă în anul 1860 (în colaborare cu N. DIAS); Paulme D.; Schaeffner A.; Tylor E.B. (în colaborare cu M. IZARD); White L.
JEUDY-BALLINI M. - *Kula* ; Malinowski B.; Oceania, 2 - Cercetările asupra spaţiului oceanian.
JUILLERAT B. - Melanezia (în colaborare cu A. BENSA); Rivers W.H.R.

KEESING R. - Mana; Tabu. KLOOS P - Olanda.
Antropologia olandeză. KRAUSKOPFF G. - Strămoşi.
KUPER A. - Marea Britanie. Antropologia britanică.

LALLEMAND S. - Copilărie.
LAMAISON P - Transmitere, 2 - Formele de transmitere.
LANDABURU J. - America de Sud, 1 - Antropologia columbiană; Reichel-Dolmatoff G.
LEACH E.R. - Societate.
LEAVITT J. - Cultură, 2 - Teoriile (în colaborare cu J. GALATY); Geertz C.

LEGROSS D. - Eggan F
LE MOAL G. - Animism.
LEMOINE J. - Asia orientală; China, 1 - Antropologia chineză; 2 - Populaţia han; 3 - Minorităţile non-han.
LEMONNIER P - Sare; Tehnic (Sistem ~).
LENCLUD G. - Caro Baroja P ; Credinţă ; Douglas M.; Durkheim E. (în colaborare cu J.-C. GALEY); Europa (în colaborare cu I. CHIVA); Functionalism; Grup domestic; Hertz R., 1 - Omul si opera (în colaborare cu M. IZARD); Istorie si antropologie, 1 - Dezbaterea teoretică; Prestigiu (în colaborare cu M. MAUZE); Metoda etnografică, 2 - Documentul etnografic; Organizare socială; Structuralism (în colaborare cu M. IZARD); Structură; Simbolism ; Thurnwald R.; Transmitere, 1 - Cultură si transmitere; 3 - Moştenirea ; Turner V.W.; URSS (CSI). Antropologia rusă şi sovietică (în colaborare cu P BONTE si M. IZARD); Weber M. (în colaborare cu J.-C. GALEY).
LEVINE D. - Rivet P
LEVI-STRAUSS C. - Boas F ; Casă.
LIBERSKI D. - Fortes M.
LIENHARDT G. - Radcliffe-Brown A.R.
LIVE Y - China, 4 - Diaspora chineză.
LLOBERA J.R. - Despotism oriental.
LOVEJOY PE. - Comerţ.

MAHIAS M.-C. - Bucătărie. MALAMOUD C. - Religii (Istoria ~lor) si antropologie. MARCHAL J.-Y - Populaţie, 1 - Populare (în colaborare cu B. ANTHEAUME).
MARKOVITS F - Originile antropologiei, 2- Secolele al XVI-lea - al XVIII-lea. MATHIEU N.-C. - Feministe (Studii ~) si antropologie; Sexe (Diferenţierea ~lor). MAUZE M. - Bogoraz W.G.; Coasta de nord-vest (Indienii de pe ~); *Potlatch* ; Prestigiu (în colaborare cu G. LENCLUD).
MEILLASSOUX C. - Sclavie, 2 - Sistemul sclavagist. MENGET P - Istoria antropologiei.
MERCIER J. - Cornul Africii. MEUNIER J. - Ficţiuni si mituri etnologice. MEUR G. de - Matematică si antropologie. MEYER F - Boală. MOISSEEFF M. - Roheim G. MOLINIE-FIORAVANTI A. - Anzi.
MONINO Y - Lingvistică si antropologie. MONOD-BECQUELIN A. - Limbă; Vorbire. MOORE J.H. - Cîmpii (Indienii din ~). MULLER J.-C. - Şefie; Rit de trecere. MYERS F - Australia, 1 - Societăţi australiene.

OLIVIER DE SARDAN J.-P - Rurale (Societăţi ~); Posesie.

OPPITZ M. - Vizuală (Antropologie ~).
ORTIGUES E. - Culturalism.

PARKIN D. - Semn.
PAULME D. - Primitivism (~ ul în artă).
PAUWELS S. - Josselin de Jong J.P.B. de.
PEETERS A. - Stimulente.
PELRAS C. - Indonezia. Antropologia indoneziana. PETREQUIN P - Arheologie, 3 - Etnoarheologie. PIAULT M.H. - Cinematografia etnografică. PINA-CABRAL J. de - Dias A.J.; Portugalia. Antropologia portugheză. PINGAUD M.-C. - Funciar (Regimul ~). POUILLON J. - Levi-Strauss C.; Tradiţie. PRADELLES de LATOUR C.-H. - Psih-' analiză si antropologie, 2 - Tematici. PRAT i CAROS J. - Spania. Antropologia spaniolă. PRICE R. - Americile negre, 1 - Prezentarea Americilor Negre; Caraibiană (Lumea ~); Herskovits M.J.; Kluckhohn C. PRICE S. - Podoabă. PULMAN B. - Psihanaliză si antropologie, 1- Istoric; Seligman C.G.

QUESNEL A. - Populaţie, 2 - Migraţii.

RABAIN-JAMIN J. - Persoană.
RABINOW P - Interpretativă (Antropologie ~). RACINE L. - Schimb.
RAULIN A. - Urbane (Minorităţi ~). RAZON J-P - Australia, 2 - Aborigenii australieni de astăzi; Etnii minoritare, 2 - Probleme juridice si politice.
RENARD-CASEVITZ F.-M'. - Etnocentrism.
REVEL N. - Conklin H.C.
RIESMAN P - Educaţie.
RIGOULET D. - Ideologie.
RIVIERE C. - Balandier G.; Sincretism.
RIVIERE G. - Indigenism.
ROBINEAU C. - Polinezia (în colaborare cu J. GARANGER). RUPP-EISENREICH B. - Difuzionism.

SAIGNES T - Murra J.
SALES A. de - Şamanism; Goody J. (în colaborare cu M. IZARD). SARASWATI B. - India. Antropologia indiană (în colaborare cu J.-C. GALEY).
SCHMITT J.-C. - Istorie si antropologie, 3 - Antropologia istorică.
SCHMITZ J. - Stratificare socială.
SEGALEN M. - Europa de Nord. Etnologia Europei de Nord. SEVERI C. - Artă (Antropologia ~ei); Bateson G. (în colaborare cu M. HOUSEMAN).
SINDZINGRE N. - Divinaţie. SISSA J. - Antice (Societăţi ~). SKALNIK P - Africa Australă; Politic (Sistem ~). SMITH P - Interdicţie; Rit; Viată (Ciclu de ~). SPERBER D. - Leach E.R. SPINI T - Arhitectură (în colaborare cu G. ANTONGINI). STAHL P-H. – Balcani.
SUGITA K. - întreprindere (Antropologia ~ii).

TAYLOR A.C - Civilizaţie; Etnie; Evolutionism; Primitiv. TCHERKEZOFF S. - Hertz R., 2 - Hertz si antropologia britanică. TESTART A. - Vînători-culegători; Morgan L.-H. THERRIEN M. - Inuit (Eschimos); Rasmussen K. TOFFIN G. - Himalaya.
TORNAY S. - Nilotice (Societăţi ~).
TREMBLAY M.-A. - Intervenţii ale antropologiei. TRIAUD J.-L. - Islamizare, 2 - Africa.

VALERI V - Relativism cultural.
VANDERMEERSCH B. - Paleontologie umană. VERDON M. - Grup de descendentă.
VIDAL D. - Hocart A.M. (în colaborare cu J.C. GALEY); Monedă; Răzbunare (Sistem de ~). VILLE J.-L. - Africa Orientală. VINCENT O. - Vînătoare. VITEBSKY P - Moarte, 2. VIVEIROS de CASTRO E. - Cosmologie.

WACHTEL N. - Istorie si antropologie, 2 - Etnoistoria (în colaborare cu M. IZARD).
WENDLING T - America de Nord. Antropologia nord-americană.
WILLIAMS P - Etnii minoritare, 1 - Probleme antropologice; Urbană (Antropologie ~).

XANTHAKOU M. - Marginalitate.

ZEMPLENI A. - Iniţiere. ZONABEND F. - Franţa, 2 - Cercetări asupra Franţei; Nume.

Tabla analitică de materii

I - Constituirea cîmpului antropologiei

Istoria si instituţiile cunoaşterii antropologice

Asociaţii si societăţi savante, 96
Colonizare, 157
Ficţiuni si mituri etnologice, 248
Istoria antropologiei, 340
Muzee, 456
Originea antropologiei, 494
Primitivism (~ul în artă), 550

Metodologie

Arie culturală, 80
Arie lingvistică, 81
Clasificare, 148
Comparativă (Analiză ~), 161
Hărţi etnografice, 281
Human Relations Area Files, 290
Istoria vieţii, 344
Matematică si antropologie, 413
Metoda etnografică, 430
Model, 446
Monografie, 449
Vizuală (Antropologie ~), 695

Concepte si noţiuni

Aculturatie, 13
Civilizaţie, 145
Credinţă, 176
Cultură, 184
Etnie, 215
Etnocentrism, 220
Ideologie, 293
Primitiv, 549
Rasă, 561
Relativism cultural, 572
Reprezentări (Sistem de ~), 580
Sălbatic, 604
Schimb, 607
Semn, 619
Simbolism, 625
Societate, 630
Structură, 647
Tradiţie, 673
Valoare, 691

Teorii antropologice

Culturalism, 182 Difuzionism, 195
Ecologie culturală, 205
Functionalism, 266 Marxism si antropologie, 410 Psihanaliză si antropologie, 555 Sociobiologie', 632
Structuralism, 644

Antropologii naţionale

America de Nord, 56
Belgia, 108
Brazilia (America de Sud, 3), 61
China (1), 133
Columbia (America de Sud, 1), 59
Elveţia, 214
Europa de Nord, 234
Franţa (1), 254
Germană (Ţări de limbă ~), 270
India, 299
Indonezia, 321
Italia, 350
Japonia (1), 357
Marea Britanie, 403
Mexic, 436
Olanda, 482
Peru, 60
Portugalia, 544
Spania, 632
URSS (CSI), 687

Antropologi

Balandier G., 103
Bastian A., 105 Bastide R., 106 Bateson G., 107
Benedict R., 109 Boas F, 115 Bogoraz W.G., 118 Bose N.K., 119
Caro Baroja J., 126
Conklin H.C., 167
Devereux G., 193

Dias A.J., 194
Dieterlen G., 195
Douglas M., 197
Dumezil G., 198
Dumont L., 199
Durkheim E., 200
Eggan F., 213
Evans-Pritchard E.E., 238
Firth R., 251
Fortes M., 253
Frazer J.G., 262
Frobenius L., 263
Geertz C., 269
Gluckman M., 271
Goody J., 272
Granet M., 273
Griaule M., 274
Haudricourt A.G., 280
Herskovits M.J., 283
Hertz R., 284
Hocart A.M., 288
Josselin de Jong J.P.B. de, 359
Kardiner A., 365
Kluckhohn C.K.M., 366
Kroeber AL., 367
Leach E.R., 371
Leenhardt M., 372
Leiris M., 373
Leroi-Gourhan A., 374
Levi-Strauss C, 376
Levy-Bruhl L., 379
Lienhardt G., 380
Linton R., 384
Lowie R.H., 390
Maine H.J.S., 397
Malinowski B.K., 398
Mauss M., 416 Mead M.,
418 Metraux A., 435 Morgan
L.-H., 451 Murdock G.P.,
455 Murra J., 456 Nadel
S.F., 459 Needham R., 461
Nimuendaju C, 463
Nordenskiold E., 464 Paulme
D., 522 Polanyi K, 531
Radcliffe-Brown A.R., 559
Radin P, 560 Rasmussen K,
562 Redfield R., 569
Reichel-Dolmatoff G., 572
Richards AI., 583 Rivers
W.H.R., 587 Rivet P, 588
Roheim P, 589 Sahlins M.,
600 Sapir E., 602 Schaeffner
A., 605 Schapera I., 606
Schneider D.M., 610
Seligman C.G., 618 Smith
W.R., 629 Steward J.-H., 639
Thurnwald R., 670 Turner
V.W., 680 Tylor E.B., 681
Van Gennep A., 693 Weber
M., 707 Westermarck E., 708
White L., 709

II – Domeniile antropologiei

Domenii conexe, relaţii cu disciplinele înrudite

Arheologie, 75
Biologică (Antropologie ~), 111
Istorie si antropologie, 345
Lingvistică si antropologie, 383
Orientalistică si antropologie, 488
Paleontologie umană, 509
Populaţie, 541
Religii (Istoria ~lor) şi antropologie, 579

Domenii particulare

Artă (Antropologia ~ei), 82
Cinematografia etnografică, 142
Cognitivă (Antropologie ~), 155
Economică (Antropologie ~), 208
Etnomuzicologie, 220
Etnopsihiatrie, 223
Etnostiintă, 224
Feministe (Studiile ~) si antropologia, 245
Folclor, 252
Interpretativă (Antropologie ~), 331
Juridică (Antropologie ~), 361
Politică (Antropologie ~), 538
Tehnologie, 662

Arii geografice si culturale; dezvoltarea cercetărilor regionale

Antice (Societăţi ~), 70 Indo-europene
(Societăţi ~), 320 Mediteraneană
(Lumea ~), 419 Oceanul Indian, 480
Pacificul de Nord, 507

Africa

Africa, 15
Africa Australă, 22
Africa Centrală atlantică, 26
Africa de Nord, 28
Africa Occidentală, 33
Africa Orientală, 37
Congo (Bazinul fluviului ~), 165
Cornul Africii, 170
Interlacustre (Regate ~), 329
Madagascar, 393
Nilotice (Societăţi ~), 461
Sahara, 598

America

Amazonia, 47
America, 49
America Latină, 62
Americile negre, 64
Anzi, 72
California (Indienii din ~), 123
Caraibiană (Lumea ~), 125
Cîmpii (Indienii din ~), 146
Coasta de nord-vest (Indienii de pe ~), 151
Indienii din America Centrală, 307
Indienii din America de Nord, 312
Indienii din America de Sud, 316
Inuit (Eschimos), 333
Marele Bazin si Podişul Columbia (Indienii din ~), 406 Nord-Est (Indienii din ~), 465 Subarctica (Indienii din ~), 649 Sud-Est (Indienii din ~), 650 Sud-Vest (Indienii din ~), 651

Asia

Asia Centrală, 85
Asia de Sud-Est continentală, 88
Asia Orientală, 93
China (2-4), 136
Coreea, 165
Himalaya, 286
Indiană (Lumea ~), 303
Indonezia insulară, 322
Japonia (2), 357
Orientul Mijlociu, 491
Siberia, 623

Europa

Balcani, 103
Europa, 227
Europa Atlantică, 231
Europa Centrală si de Est, 232
Franţa (2), 259

Oceania

Australia, 98 Melanezia, 423 Micronezia, 437 Noua Guinee, 467 Noua Zeelandă, 469 Oceania, 473 Polinezia, 532

Mediu înconjurător, tehnici, economie

Agricultură, 40
Animale domestice, 67
Comerţ, 159
Creşterea animalelor, 179
Economic (Sistem ~), 206
Halucinogene, 279
Irigaţii, 335
îmbrăcăminte, 353
Kula, 368
Locuinţă, 387
Maritimă (Antropologie ~), 409
Mediu natural, 421
Metalurgie, 428
Monedă, 447
Muncă, 452
Olărit, 483
Pescuit, 526
Plante cultivate, 527
Potlatch, 548
Producţie domestică, 551
Sare, 603
Stimulente, 640
Tehnic (Sistem ~), 661
Textile, 668
Vînătoare, 696

Practici, cunoştinţe, expresii

Arhitectură, 78 Bucătărie, 120
Coduri culturale, 152
Corporale (Tehnici ~), 173
Educaţie, 211 Limbă, 381
Literatură orală, 385 Podoabă, 529 Scriere, 613 Vorbire, 701

Organizare socială

Alianţă, 43
Asociaţie, 94
Casă, 127
Castă, 129
Căsătorie, 131
Clan, 148

Comunitate, 163
Descendentă, 191
Familie, 243 Filiaţie,
249
Grup de descendentă, 275
Grup domestic, 278
Matriarhat, 415
Organizare dualistă, 486
Organizare socială, 487
Parentale (Relaţii ~), 510
Parentale (Sisteme ~), 514
Pastorale (Societăţi ~), 520
Patronaj, 522
Răzbunare (Sistem de ~), 566
Rezidentă, 581 Segmentar (Sistem
~), 615 Stratificare socială, 641 Trib,
680 Vînători-culegători, 697

Politică, drept

Big Man, 110 Cutumă, 189
Despotism oriental, 192
Funciar (Regim ~), 264
Imperiu, 295 Instituţie, 327
Politic (Sistem ~), 535
Proprietate, 553 Putere, 558
Război, 563 Regalitate, 569
Sancţiune, 601 Sclavie, 610
Stat, 636 Şefie, 657
Teritoriu, 667 Transmitere,
675

Reprezentările persoanei; individul şi societatea

Boală, 113 Copilărie, 168
Corp, 172 Incest, 297
Iniţiere, 325 Marcaj
corporal, 402 Moarte, 442
Naştere, 459
Nume, 470
Onoare, 485
Persoană, 523
Prestigiu, 549
Sexe (Diferenţierea ~lor), 619
Terapeutică, 665
Viată (Ciclu de ~), 694
Vîrstă, 699

Reprezentări ale lumii, religie

Animism, 69
Canibalism, 124
Cosmologie, 175
Divinaţie, 196
Evanghelizare, 235
Interdicţie, 328
Islamizare, 337
Magie, 394 *Mana,* 400
Mesianism, 426 Mit,
438 Politeism, 534
Posesie, 546
Profetism, 552
Religie, 574 Rit, 584
Rit de trecere, 586
Sacrificiu, 593 Sacru,
596 Sincretism, 628
Spaţiu, 635 Strămoşi,
643 Şamanism, 655
Tabu, 659 Timp, 670
Totemism, 672

Antropologia lumii moderne contemporane

Critica politică a antropologiei, 180
Etnii minoritare, 217
Indigenism, 319
Intervenţii ale antropologiei, 332
întreprindere (Antropologia ~ii), 354
Marginalitate, 407
Rurale (Societăţi ~), 590
Urbană (Antropologie ~), 683
Urbane (Minorităţi ~), 685

Bun de tipar: noiembrie 1999. Ap\rut : 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Ia[i
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucure[ti, B-dul I.C. Br\tianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucure[ti
Tel.: 210.51.90; 210.58.33; Fax : 315.06.13